

EL PERIPLO DE LA TEORÍA POLÍTICA DE MARSILIO DE PADUA POR LA HISTORIOGRAFÍA MODERNA

BERNARDO BAYONA AZNAR
IES Goya (Zaragoza)

1. EVOLUCIÓN DE LA CRÍTICA MARSILIANA HASTA EL SIGLO XX.—2. LA INVESTIGACIÓN DE LA OBRA DE MARSILIO EN EL SIGLO XX.—3. LA CONTROVERSIAS SOBRE LA MODERNIDAD DE MARSILIO.—4. VALORACIÓN DE LAS INTERPRETACIONES.—5. EL SIGNIFICADO DEL IMPERIALISMO MARSILIANO.—CONCLUSIONES.—BIBLIOGRAFÍA.

RESUMEN

El pensamiento político de Marsilio de Padua representa un esfuerzo sin precedentes por dar al poder un fundamento racional a principios del siglo XIV. Defendió la autosuficiencia del hecho político y el fundamento autónomo del Estado, que serían la gran contribución de Marsilio a la historia del pensamiento político occidental. Pero estuvo mucho tiempo olvidado, hasta que lo descubrieron y exaltaron los historiadores alemanes e italianos del siglo XIX. Desde entonces, su obra ha sido interpretada de maneras muy divergentes, en especial, con referencia a su presunto republicanismo o absolutismo. Este artículo analiza los principales momentos de la crítica marsiliana y trata de facilitar al lector la bibliografía más importante sobre el autor.

Palabras clave: Marsilio de Padua, Defensor de la paz, Estado, republicanismo, absolutismo.

ABSTRACT

Marsilius of Padua's thought represents an unprecedented effort to base power on rational grounds at the beginning of the 14th century. His contribution to the history of western political thought was his defence of politics as a separate realm and the self-sufficient foundations of the State. However, he was consigned to oblivion for a long time, until he was discovered and became greatly admired by German and Italian historians during the 19th century. Since then, Marsilius' work has been interpreted in different senses, some quite divergent; especially with reference to his supposed republicanism or absolutism. This article analyses the most important moments in history of Marsilian criticism and tries to provide the reader with the main bibliography for this author.

Key words: Marsilius of Padua, The Defender of Peace, State, republicanism, absolutism.

Como señaló Maitland, los grandes ejes conceptuales que fueron dando cuerpo a la constitución y al desarrollo de la filosofía política desde el siglo XVI al siglo XIX no pueden ser comprendidos sin tomar en consideración los planteamientos teóricos y los proyectos concretos de aquellos hombres medievales que modelaron tanto los hechos como las teorías de su tiempo, porque en ellos cobran cuerpo por vez primera las ideas básicas de la teoría política (1). En esa línea, categorías propias de la teoría política moderna, como republicanism y positivismo jurídico, contractualismo y soberanía popular, pero también absolutismo y totalitarismo, han sido atribuidas en alguna medida a Marsilio. Por ello, se ha dicho que *el Defensor pacis* es «el tratado político más importante y original de la Edad Media» y «la obra escrita más extraordinaria de la Edad Media» (2); que puede «servir no sólo como inspiración, sino como una guía para la teoría política contemporánea» (3); y que, además de ser «una clara anticipación de la idea moderna de soberanía popular» y «de la tesis central de la doctrina del Estado moderno acerca de la insuficiencia del Derecho Natural y la necesidad del Derecho Positivo», «contiene, en germen, la distinción hegeliana entre el Estado (la totalidad de los ciudadanos en cuanto depositarios del poder soberano) y la sociedad civil (las personas destituidas individualmente de cualquier poder propio)» (4).

-
- (1) MAITLAND, «Introducción» en GIERKE (1995): 3-4.
 - (2) GETTELL (1937): I, 207, y EMERTON (1920): 1.
 - (3) NEDERMAN (1995a): 147.
 - (4) AMES (2002): 404.

Cuando uno sigue la historiografía marsiliana parece que los autores hubieran sido como hipnotizados sucesivamente por un aspecto particular, cada vez diferente, alrededor del cual han intentado reconstruir la coherencia y el sentido de la obra de Marsilio. Su lectura se ha guiado por intereses y presupuestos ideológicos desde la primera edición impresa del *Defensor pacis* (Basilea, 1522), que el editor presentó como un documento emblemático y actualísimo, anunciando al «lector óptimo» que iba a «encontrar en él la viva imagen de los tiempos que corren»; volvió a suceder en la edición de 1614, que buscaba la validez de sus tesis para el presente (*hoc praesertim saeculo*); y así siguió pasando en las interpretaciones modernas de la obra. La capacidad crítica y de provocación que posee es aún tan fuerte, que el lector tiene siempre el riesgo de confundir las ideas expuestas en ella con sus propias convicciones ideológicas. Pero se deben evitar las lecturas «actualizadoras», por sugerentes que sean, y resistir la tentación de leer los textos de Marsilio a la luz de doctrinas contemporáneas, aislados de sus raíces históricas y de su proceso de elaboración.

Para descifrar la controvertida figura de Marsilio y comprender el sentido de su obra, no hay que olvidar el mundo de principios del siglo XIV en que vivió y hay que atender, en especial, los episodios más importantes del enfrentamiento del papa Juan XXII con el emperador Luis de Baviera, en los que participó de modo decisivo. Es una obra escrita con vocación de programa, para cambiar la endémica situación de guerra entre los tradicionales poderes medievales, el Papado y el Imperio. No obstante, constituye una teoría racional del poder de validez general: es filosofía política, como la de Maquiavelo, Hobbes o Marx. Además, la obra de Marsilio acreditada no abarca otras disciplinas filosóficas (5). De modo que estamos ante un pensador político, no ante un filósofo medieval que dedicase alguna atención a cuestiones políticas, como era habitual. Hablamos de un autor que escribió tratados íntegramente políticos e inauguró un ámbito intelectual que aún no existía como tal, cuando las cuestiones políticas eran un caso particular de las relaciones de la naturaleza con la gracia —de lo temporal con lo espiritual— y el fundamento y la naturaleza del poder se exponían en obras de teología moral. Para superar los conflictos políticos Marsilio basa la organización de la sociedad en principios que no son teológicos y construye un discurso racional de *scientia* política, que supera tanto la tradición agustiniana del poder estatal como resultado del pecado, como la concepción tomista del bien común como soporte metafísico y fin moral de la convivencia civil. Su volumi-

(5) Ver BAYONA (2004b). Para comparar su obra con la de Maquiavelo, ver: BAYONA (2007c); para su relación con Hobbes: SIMONETTA (2000b) y BAYONA (2007a): 310-332.

noso *Defensor pacis* es un tratado de teoría política, un área de conocimiento que tardaría varios siglos en convertirse en ciencia y hacerse un sitio en las universidades; un área nueva, aunque los problemas que afronta son propios del Medioevo. Pero si los estudiosos no han dejado de reconocer el interés y el radicalismo de la misma, han discrepado seriamente a la hora de interpretarla.

1. EVOLUCIÓN DE LA CRÍTICA MARSILIANA HASTA EL SIGLO XX

Durante varios siglos no se consideró a Marsilio un pensador político, sino un teólogo hereje. Pighius, promovió en 1538 la idea de que había sido el precursor de Lutero y le atribuyó la paternidad de las tesis sobre el origen de la autoridad eclesiástica «que siguen todos los luteranos» (6); y los teólogos de la Contrarreforma, sin haberlo leído, acusaban a los reformadores de inspirarse en él. Así, durante siglos se mantuvo la tendencia a mencionarlo desde posiciones religiosas opuestas, más que a estudiarlo a la luz del análisis histórico y filosófico: los círculos católicos sólo se veían en el Paduano al hereje que había negado los principios sobre los que reposaba la Cristiandad medieval (7); y los protestantes vislumbraban en él al profeta de la Reforma y de la libertad religiosa (8). El mayor peso del contenido de la Parte II de *El defensor de la paz* en la batalla teológica y eclesial había tapado casi por completo el contenido de la Parte I del tratado, sobre la *civitas* y la ley, que se explicaba a la luz de las ideas religiosas de aquella.

Pero en el siglo XIX se descubrieron las tesis de esa Parte I como un pensamiento social original y Marsilio empezó a ser considerado un genial anticipador de la democracia moderna y de la tolerancia; el principal artífice de la formación del espíritu laico y el máximo iconoclasta de los valores de la Cristiandad; en fin, un ilustrado antes de tiempo, racionalista y hasta no creyente. Inició la tendencia Stahl, al creer que la obra marsiliana desarrolla de modo preciso la teoría de la soberanía del pueblo, y la continuó Franck, que situó a Marsilio junto a Montesquieu y Rousseau (9). Así se convirtió en precursor de la Revolución Francesa, más que de la Reforma luterana, y en el pionero de casi todas las teorías políticas modernas: el historiador liberal belga, Laurent, lo presentó como «el Lutero del Estado»; Friedberg, como el

(6) Ver PIAIA (1975), y (1977): 289-322.

(7) PIOVANO (1922): 164.

(8) PIAIA (1977): 123.

(9) STAHL (1830-1837) y FRANK (1864).

profeta de los tiempos modernos; el teólogo judío, Köhler como «*Vorreformatoren*»; Atger como «el creador del radicalismo político que cuenta a Altusio y Rousseau entre sus ilustres representantes»; Riezler acentuó su «republicanismo» y la importancia de la soberanía popular en la obra; Pollock descubrió en Marsilio la separación entre el poder ejecutivo y el legislativo; y Gierke, identificó en él «no sólo numerosas ideas de la reforma, sino incluso varias ideas de la Revolución Francesa» (10). Hasta se comparó «la ilimitada soberanía popular», que su obra sostendría, con «la actual América» (11). Algunos títulos de libros escritos sobre él desde finales del siglo XIX son elocuentes por sí mismos: *Marsilio da Padova, riformatore politico e religioso del sec. XIV*; *Marsilius von Padua republikanische Staatslehre*; *Marsilius von Padua und die Idee der Democratie* (12). Se empezó a reconocerlo como el primer pensador laico y a considerarlo el heraldo de los nuevos tiempos y del Estado moderno (13). Sin embargo, los historiadores bávaros, Müller y Rieker, centraban ya su análisis en la subordinación de los cargos eclesiásticos a la autoridad civil como clave hermenéutica del *Defensor pacis* (14).

En Italia Labanca recogió esta doble vertiente, anticlerical y democrática, de la obra marsiliana (15). Este profesor de Padua, con tono romántico y exultante, que oscilaba del asombro a la fascinación, proclamó a Marsilio «sepulturero de la Edad Media», «profeta del porvenir», «precursor de la Reforma» y «adelantado a su tiempo» (16). Primero, se apoyó en Riezler y Müller, entre otros historiadores alemanes, para afirmar que Marsilio y Lutero sostenían «idénticas convicciones»: rechazaban la jerarquía en la Iglesia, se oponían a que sólo el clero estuviera legitimado para interpretar la Sagrada Escritura y creían en la justificación gratuita ante Dios por la sola fe. Battaglia siguió señalando semejanzas entre el espíritu de Lutero y la obra de Marsilio y se preguntaba «si la Reforma protestante no empieza realmente con él» (17). Más perspicaz se mostró ya Meozzi cuando, además señalar di-

(10) LAURENT (1866): 305-311; FRIEDBERG (1869): 49 y 92; KÖHLER (1874): 356 y ss.; ATGER (1906): 71; RIEZLER (1874): 228; POLLOCK (1883): 17; GIERKE (1995): 71.

(11) BEZOLD (1876): 346, y SCADUTO (1882): 122.

(12) LABANCA (1882); NIMIS (1898) y SCHOLZ (1907).

(13) POOLE (1884): 264-277.

(14) MÜLLER (1879); RIEKER (1883): 26.

(15) Una panorámica general de la crítica moderna: LAGARDE (1970): 12-30. Un seguimiento completo en el ámbito alemán e italiano, con un *Addendum* de las nuevas aportaciones en inglés: DOLCINI (1983).

(16) LABANCA (1882): 220, y (1883): 209.

(17) BATTAGLIA (1928): 107.

ferencias de actitudes, acentos intelectuales y contextos, subrayó que el libre examen, auténtico meollo de la Reforma, quedaba lejos de la mentalidad marsiliana (18). También Passerin d'Entrèves rebatió el vínculo establecido por Battaglia y sostenía que a Marsilio le resultaría inaceptable que el Estado sólo pueda regular y vigilar las conductas exteriores de los ciudadanos dañinas para la sociedad, sin poder decir nada sobre los asuntos religiosos que son considerados privados (19), que había sido el criterio de la Reforma y la clave para la moderna separación entre la Iglesia y el Estado. Pero este autor yerra cuando afirma que el Estado marsiliano ignora la distinción entre interioridad y exterioridad, porque Marsilio sí distingue actos transeúntes e inmanentes. No obstante estas apreciaciones, no se investigó con rigor el verdadero alcance del influjo de Marsilio en los textos de los reformadores en los siglos XVI y XVII, hasta la monografía de Piaia en 1979.

En segundo lugar, Labanca proclamó a Marsilio «precursor no sólo de la Reforma», sino también «de la Revolución», pues entre sus ideas encontró «algunos principios del socialismo contemporáneo» y en su obra veía que «a los dioses muertos representados por los papas y los emperadores sucede la humanidad». Las supuestas tesis «republicanas», «democráticas», incluso «liberales», de Marsilio despertaron el interés de otros historiadores y politólogos italianos, que vieron en este compatriota el profeta que habría anunciado y esbozado, con cinco siglos de anticipación, las principales ideas del *Risorgimento*, y algunos llegaron a otorgarle hasta la paternidad de la separación de poderes (20). La bibliografía italiana del primer tercio del siglo XX mantuvo vivo el sentimiento de la «modernidad» de Marsilio y cultivó, en general, la orientación encomiástica hacia su figura.

Estas interpretaciones tuvieron el mérito de restituir a Marsilio en un lugar destacado de la historia del pensamiento político, como precursor de la secularización de la política, superando la visión anterior de que era ante todo un teólogo y un reformador religioso, enfrentado con la Iglesia de Roma y condenado por hereje. Sin embargo, en su excesivo afán por convertirlo en un moderno adelantado, se dejaron llevar por sus propios enfoques jurídicos y políticos y sus juicios estaban, en general, descontextualizados tanto de la historia como de la filosofía. Predominaba en ellos una orientación más valorativa que analítica (21) y el lenguaje se deslizaba por la pendiente del elogio sin freno y sin que las afirmaciones tuvieran respaldo sufi-

(18) MEOZZI (1931): 13-14.

(19) PASSERIN D'ENTRÈVES (1934): 29.

(20) VADALÀ-PAPALE (1898): II, 82, y CAPPA-LEGORA (1906): 84.

(21) MÉNARD (1989): 296.

ciente (22). Se necesitaba un análisis más sereno y una evaluación filosófica más rigurosa. Pero el interés que había despertado en el mundo del derecho tardó en llegar al ámbito de la filosofía; quizá porque la obra de Marsilio se escapaba de los esquemas académicos habituales en el estudio de la filosofía medieval. El primero en sujetarse a una exposición más fiel del conjunto del *Defensor pacis* y enmarcar sus tesis en el contexto medieval fue Valois (1906), quien inauguró una versión más apegada a la idea imperial, que preferirán seguir luego los autores franceses.

2. LA INVESTIGACIÓN DE LA OBRA DE MARSILIO EN EL SIGLO XX

Hasta principios del siglo XX, de toda la obra de Marsilio sólo se podía leer el *Defensor pacis* y todavía en la edición *in folio* de Goldast en *Monarchia S. Romani Imperii* (1614). En 1913 se pudo disponer de una reproducción facsímil, pero sólo de la Parte I de la primera edición impresa de 1522 (23). Las ediciones críticas, que permitieron estudiar con rigor el pensamiento de Marsilio, no llegaron hasta bien entrado el siglo: el *Defensor minor*, por Brampton (1922); y el *Defensor pacis*, por Previtè Orton (1928) y Scholz (1932). Hoy siguen siendo útiles las observaciones e informaciones aportadas por Brampton, los descubrimientos de valor biográfico y las averiguaciones histórico-institucionales de Previtè-Orton; o las investigaciones de Scholz sobre las correlaciones doctrinales, la distinción entre características propias y tendencias de la época y el sistema de la obra. Tuvo gran trascendencia el descubrimiento por Previtè-Orton de un grupo temprano de manuscritos, que incluían en la definición del legislador la expresión calificadora *personarum et qualitate*, omitida en la *editio princeps* del *Defensor pacis* (24). Con su inclusión, a partir de la edición de 1928, no pocos tuvieron que revisar sus opiniones a la luz del nuevo texto y rebajar el tono democrático (25).

a) Uno de los intérpretes italianos de Marsilio más atinados en esta hora, Ruffini-Avondo, situó la principal novedad de *El defensor de la paz* en

(22) Un resumen de esas audacias interpretativas: GEWIRTH (1951): 3-6.

(23) CARTELLIERI (1913).

(24) Se define al legislador como la *universitas civium* o su *valencior pars* «*considerata quantitate personarum et qualitate in communitate*», *Defensor Pacis* I,XII,3, en PREVITÈ-ORTON (1928): 49.

(25) SCHOLZ incorpora la expresión en su edición (1932: 63) y matiza la interpretación democrática, que había defendido antes, SCHOLZ (1907). El descubrimiento del criterio de cualidad fuerza también a Battaglia a revisar la interpretación democrática de sus primeros trabajos, BATTAGLIA (1929): 128-146. Y lo enfatiza PASSERIN D'ENTRÈVES (1939): 54-77.

el papel subordinado que otorga a la Iglesia dentro del Estado y planteó como cuestión central la oposición entre el positivismo marsiliano y el moralismo aristotélico, además de aportar un análisis interesante sobre la *valentior pars*; mas exageraba al saludar a Marsilio como inventor de la separación de poderes y precursor de la libertad de conciencia (26). Pero fue Battaglia quien más impulsó el conocimiento de Marsilio en la Universidad italiana. Con motivo del 6.º centenario del *Defensor pacis* publicó un artículo, que atiende casi en exclusiva a la Parte I y dedica sólo las dos últimas páginas a la segunda, calificada de «más débil» (27); con tono dítirámico, afirma que la «singular y admirable obra de Marsilio (...) trasciende el Medievo para enlazar con el humanismo, Rousseau, Kant y Hegel» y que «sus frutos sólo los realizará completamente la Revolución Francesa» (28). Pocos años después, siguió reivindicando la modernidad del *Defensor mayor* y mirando al *Defensor minor* como una «obra teológica con escaso valor político» (29). Afirma en su libro que Marsilio, con mayor clarividencia que Dante, había abandonado la idea tradicional de un Imperio y una Iglesia universal, destinada al gobierno del mundo por decreto irreversible de la gracia de Dios; y había superado al poeta florentino, al convertir el Estado en creación humana y explicarlo desde la inmanencia de la razón, prescindiendo de Dios y reivindicando la plenitud del poder político. Lo considera precursor del Estado moderno y lo relaciona con Bodino por la concepción unitaria de la soberanía y con Rousseau por la soberanía popular y la identidad entre legisladores y súbditos. Seguidor del idealismo de Gentile, Battaglia sobrevuela por la historia del pensamiento buscando las antítesis dialécticas en las ideas y argumentos políticos, despegados de las raíces de las que brotan; y, llevado por el entusiasmo, dice con exageración que Marsilio «afirma la libertad de pensamiento en el campo religioso del modo más amplio» y que «su enfoque es realmente moderno: trasciende no sólo el Medievo, sino la misma Reforma protestante (...) anticipando algunos siglos las ideas de Locke, de Wolf y de Thomasio» (30).

El estudio de Battaglia originó las críticas de Capograssi y de Passerin D'Entrèves, que enmarcan mejor en su contexto la presunta democracia y tolerancia marsilianas. Según Capograssi (31), la posición de Marsilio se caracteriza por el acento en la voluntad práctica y por la exclusividad del poder

(26) RUFFINI-AVONDO (1924).

(27) BATTAGLIA (1924): 413-416.

(28) *Ibidem*, 399.

(29) BATTAGLIA (1928): 218.

(30) *Ibidem*, 118 y 120.

(31) CAPOGRASSI (1930).

civil como autoridad en el mundo: emplea el concepto aristotélico de comunidad política, pero, a diferencia de Tomás de Aquino, sitúa el origen de la ley y de la autoridad en la voluntad de los ciudadanos, dejando en segundo plano (aun sin eliminarlo) el contenido (verdad y principios éticos); y, al hacer coincidir la *universitas fidelium* con la *universitas civium*, aplica a la Iglesia el principio de la voluntad y la despoja de autoridad propia, poniendo la organización religiosa bajo la única jurisdicción secular. Capograssi cree que la propuesta realmente nueva de Marsilio es la imposibilidad de otra autoridad que la autoridad civil y la conversión del Estado en poder absoluto en el sentido de que no tiene otros poderes frente a él; y cree que la solución profana y meramente política que da al crucial problema medieval de la relación Iglesia-Estado se escapa del Medioevo, estaba fuera de la lógica de su época y no fue comprendida entonces en su profundidad. Por su parte, Passerin D'Entrèves empieza con una cita de Carlyle, cuyas palabras entusiastas no sabe si calificar de «irónicas» o «admonitorias», y comenta que Marsilio es quizá el escritor político medieval más maltratado, porque «es realmente sorprendente todo lo que los modernos intérpretes han querido encontrar en su obra; no hay doctrina o ideal moderno del que no se haya creído poder localizar los gérmenes en el *Defensor pacis*» (32). El debate sobre la modernidad del pensamiento de Marsilio culminó en el Congreso Internacional, organizado en 1942 por la Universidad de Padua con motivo del centenario de su muerte y coordinado por Checchini y Bobbio (33). Y ese mismo año Checchini publicó su estudio sobre la interpretación histórica de la obra de Marsilio (34).

La exagerada reivindicación de la modernidad de la teoría marsiliana también provocó la revisión crítica de Hashagen, Heckel y Segall, que juzgaron anacrónico considerarlo un teórico de la democracia (35). Estos autores prefirieron en situarlo como superviviente de una ideología ya superada en su tiempo, más que como precursor de ideas modernas, y dirigieron su mirada al Marsilio «*mehr Christ als Aristoteliker*», según el sintético retrato de Se-

(32) PASSERIN D'ENTRÈVES (1934): 1.

(33) CHECCHINI-BOBBIO (1942). Incluye: R. SCHOLZ, «Marsilius von Padua und Deutschland», 1-35; E. CROSA, «Marsilio da Padova e il principio della separazione dei poteri», 78-96; F. BATTAGLIA, «Modernità di Marsilio da Padova», 97-141; O. GIACCHI, «Osservazioni sulla fortuna delle idee di Marsilio nell'età del giurisdizionalismo», 167-190, y G. MIGLIO, «La crisi dell'universalismo politico medioevale e la formazione ideologica del particolarismo statale moderno», 249-328.

(34) CHECCHINI (1942).

(35) HASHAGEN (1941); HECKEL (1958), y SEGALL (1959). Este último hace una valiosa crítica metodológica de la «*Literatur-Laberyntic*» escrita sobre Marsilio.

gall (36). Recuperaban así la idea de que era un cristiano espiritualista que denunció los abusos del Papado para restablecer lo esencial del mensaje evangélico, más bien ajeno a las preocupaciones y objetivos de la teoría política. Su obra habría sido motivada, antes de nada y por encima de todo, por una intensa aspiración de purificación y reforma de la Iglesia. También Grignaschi compartía que el esfuerzo de Marsilio era una «*protestation*» religiosa, que «anunciaba ya a los Reformadores del siglo XVI» (37); y otros han mantenido después la tendencia a leer a Marsilio en clave evangélica y espiritual (38).

En el área francesa, después de la primera aproximación de Valois, destaca el volumen que le dedicó Lagarde dentro de su monumental obra sobre el nacimiento del pensamiento laico en la Baja Edad Media (39), donde, a pesar de sostener que con Marsilio surgió un pensamiento laico sobre la filosofía práctica, presta mucha atención a su eclesiología, dado que ocupa tres cuartas partes del contenido del *Defensor pacis*. No todos saludaron con ecuanimidad el gran esfuerzo de Lagarde y «los cantores del genio político anticipador de Marsilio juzgaron la atención dada por Lagarde a la eclesiología marsiliana una resurrección inútil y mala a propósito de lo que, a sus ojos, no podía ser más que un entremés y un vestigio ya anacrónico en una obra política tan liberal y tan moderna como el *Defensor*» (40). A pesar de las críticas, en la reedición de 1970, Lagarde mantuvo, en lo sustancial, que se trata de una obra de carácter netamente eclesial y que el interés de su autor era más religioso que político. Este enfoque, interno al pensamiento cristiano, limita el alcance de la obra a un tratado de teología y, al ver a Marsilio básicamente como hereje, reduce su teoría política a una expresión de la evolución religiosa de una época, despojada de valor filosófico: llega a decir que sus argumentos «son francamente de una innegable debilidad» y que «sea cual sea el asunto del que se ocupa, se muestra incapaz de una gran altura o de una profundidad real. Filósofo sin vuelo, es además un exegeta sin aliento» (41). En la reedición mitigó algo ese duro juicio, pero aún afirma que Marsilio fue incapaz de hacer una síntesis creadora de las diferentes corrientes, por su escasa inclinación a la abstracción, y «no fue un filósofo nato, ni un metafísico de profesión ni por vocación» (42).

(36) SEGALL (1959): 51. Invierte la fórmula creada por Pighius en el siglo XVI, para quien Marsilio fue «*homo Aristotelicus magis quam Christianus*», PIAIA (1999): 134.

(37) GRIGNASCHI (1955b): 339.

(38) LEONARDI (1980); DAMIATA (1980), y QUILLET (1991).

(39) LAGARDE (1970): *La naissance de l'esprit laïque au déclin du Moyen Âge*, III. Hubo una primera edición en 1934 y una segunda en 1948.

(40) MÉNARD (1929): 298.

(41) LAGARDE (1948): II, 51.

(42) LAGARDE (1970): III, 9, 21 y 328.

b) Ha pasado medio siglo desde que Gewirth publicó los dos volúmenes de *Marsilius of Padua: The Defender of the Peace* (43), el primer estudio de conjunto en lengua inglesa y la primera traducción de la obra en lengua vernácula. Fue la semilla que germinó en las sucesivas traducciones al alemán, italiano y francés (44). Estos trabajos de traducción, análisis filológico y estudio del contexto político y filosófico, permiten comprender mejor el significado del tratado de filosofía política más extenso e importante del Medioevo Latino. Más tarde, apareció la edición crítica del *Defensor minor* y *De translatione Imperii* y su traducción al francés (45). En Alemania los estudios sobre Marsilio continuaron con Kölmel, Whalter, Flüeler y, sobre todo, Miethke (46) y, a finales del siglo xx, disponíamos de una perspectiva más completa de toda la obra marsiliana (47). Por último, los trabajos del japonés Takada y los australianos Munz y Condren ratificaron el interés universal de la misma (48).

En el ámbito italiano, las traducciones de Vasoli representaron un gran esfuerzo por divulgar la obra de Marsilio en un lenguaje comprensible en términos modernos, sin dejar de ser al mismo tiempo coherente con el léxico medieval. Hay que destacar también la edición de la versión en florentino del *Defensor pacis*, que llevó a cabo Pincin, autor asimismo de un preciso e imprescindible estudio sobre la vida y la obra de Marsilio (49). Además de los trabajos de Vasoli y Pincin, que completaron la investigación lingüística e histórica de la obra marsiliana, merece especial mención la infatigable contribución de Grignaschi sobre su inserción en las corrientes filosóficas de la época y sobre algunos puntos controvertidos de la misma (50). El interés despertado en Italia abrió una pluralidad de perspectivas y aportaciones, como la lectura «marxista» llevada a cabo por Sabetti; o, en sentido contrario, los relevantes trabajos de Di Vona (51), quien sostiene que la peculiaridad y la novedad de

(43) GEWIRTH (1951) y (1956).

(44) KUSCH (1958); VASOLI (1960), y QUILLET (1968). Las traducciones al castellano y portugués no llegarían hasta 1989 y 1991.

(45) *Defensor Minor*: QUILLET-JEUDY (1979): 169-311 y 314-433.

(46) KÖLMEL (1970) y (1979); WALTHER (1974) y (1976); FLÜELER (1989), y MIETHKE (1980), (1989) y (1992).

(47) Traducción del *Defensor Minor* al italiano: VASOLI (1975); portugués: SOUZA (1991); e inglés: NEDERMAN (1993): 1-64. Del *De translatione Imperii*: al portugués, SOUZA (1998); e inglés: NEDERMAN (1993): 65-81. Al castellano hemos traducido ambas más tarde: BAYONA-ROCHE (2005): 85-159 y 165-191.

(48) TAKADA (1962); MUNZ (1960): 156-172, y CONDREN (1975), (1977) y (1980).

(49) PINCIN (1966) y (1967).

(50) GRIGNASCHI (1953), (1955a), (1955b), (1979), (1983) y (1992).

(51) SABETTI (1964); DI VONA (1974), (1979a) y (1979b).

Marsilio no consiste en rechazar los principios de la metafísica escolástica junto con la doctrina teocrática, sino en aplicar esos principios al campo eclesiológico-político y sacar conclusiones más atrevidas. Con ellos Di Vona contribuía a superar la estéril contraposición entre la temprana «modernidad» y el persistente «medievalismo» de Marsilio. Pero reducía la teoría del *Defensor pacis* a una especie de metafísica y explicaba la orientación política como efecto de una lucha de abstractos principios especulativos.

Los estudios italianos de finales de siglo están dominados por Gregorio Piaia. Después de reconstruir la recepción de las ideas de Marsilio *nella Riforma e nella Controriforma* (1977), este profesor paduano ha realizado numerosas investigaciones, la mayoría reeditadas en *Marsilio e dintorni* (1999), en las que se muestra crítico tanto con los planteamientos especulativos como con las lecturas políticas anacrónicas. Al celebrarse en 1980 el séptimo centenario del nacimiento de Marsilio, Piaia coordinó en mayo el Simposio de *Studia Patavina* (52) y en septiembre el *Convegno* Internacional, que organizó la Universidad de Padua y presidió Opocher. Participaron en éste los principales estudiosos del filósofo, como Gewirth, Quillet, Vasoli, Grignaschi, Condren o Di Vona, y grandes medievalistas, como Miethke, Ullmann, Struve, Gogacz, Carr, Spiers o Rubinstein; los historiadores Billanovich y Marangon analizaron las fuentes locales, las influencias clásicas y las hipótesis sobre las alternativas ideológicas; los especialistas Berti y Olivieri invitaron a una revisión de la terminología aristotélica y de los elementos de coherencia estructural del pensamiento de Marsilio; Jean Céard habló de su influjo en el calvinismo francés y Barani del laicismo como clave interpretativa; el franciscano Damiata expuso la importancia de la pobreza evangélica y Dolcini presentó un trabajo sobre Marsilio y Ockham (53). Algunos ponentes habían participado ya en el *Simposium* de mayo (54) y varios, además de los principales especialistas citados, tienen otras publicaciones sobre Marsilio (55). Damiata ha estudiado asimismo la relación entre la *plenitudo potestatis* y la *universitas civium*; y Dolcini ha escrito *Introduzione a Marsilio da Padova*, con una rigurosa base historiográfica y bibliográfica, ha prestado más atención de la habitual al *Defensor minor*; profundizando en la relación entre Marsilio y Ockham (56).

(52) Actas en PIAIA (1980).

(53) Actas en *Marsilio da Padova. Convegno Internazionale* (1980), *Medioevo*, nn. 5 y 6 (1979-1980).

(54) BERTI (1980); MARANGON (1980b).

(55) SPIERS (1977); CARR (1987); MIETHKE (1989) y (1992); MARANGON (1977) y (1980b); OLIVIERI (1982).

(56) DAMIATA (1983); DOLCINI (1976); (1980a), (1981) y (1995).

En la última década del siglo aparecieron en Italia las obras de Omaggio, centradas en los aspectos más jurídicos de la teoría marsiliana (57), y las de Simonetta, que ha investigado la presencia de Marsilio en el pensamiento inglés (58). También una nueva traducción del *Defensor pacis* con el texto latino en paralelo, dirigida por Fumagalli Beonio-Brocchieri, que pone a disposición de los lectores, en una edición barata y con un lenguaje actual, el principal tratado de Marsilio (59). Ya en este siglo, los últimos libros italianos se deben a Merlo, que, con un lenguaje especulativo y retórico, prima la fuerza ideológica de la obra del Paduano (60); a Maglio, que reivindica la autonomía sustancial de la religión, apoyado en la autonomía de la política (61); y a Battocchio, riguroso en el manejo de los textos originales, pero guiado por un interés más eclesial que político (62).

En lengua inglesa se produjo una revisión crítica del trabajo de Gewirth, tendente a ver a Marsilio como un autor más medieval que moderno: la inició Lewis en su artículo contra la interpretación positivista de su idea de ley (63); luego, Wilks lo asimiló a la ideología imperial y a las concepciones corporativas (64); y siguieron los citados estudios de Condren, Spiers y Carr. También contribuyeron al mejor conocimiento de la obra de Marsilio el análisis filológico y la identificación de fuentes políticas medievales, llevado a cabo por Offler; el estudio jurídico de Tierney; o el examen de la metáfora «médicos del alma» para el sacerdocio, realizado por Torracco (65). Y se ha producido la plena incorporación de Marsilio a la historia de las ideas políticas, en las obras de Skinner, Black, Blythe, Strauss o McClelland (66). Pero el mayor especialista actual es Nederman quien, además de traducir el *Defensor minor* y *De translatione Imperii* (*Writings on Empire*) en 1993, ha profundizado en el concepto de consenso, ha reubicado la filosofía política

(57) OMAGGIO (1991), (1993) y (1995).

(58) SIMONETTA (1997), (2000a) y (2000b).

(59) MARSILIO DA PADOVA (2001). Ha recibido, sin embargo, una severa crítica, por falta de homogeneidad entre los diversos traductores, imprecisiones y discutibles actualizaciones de ciertos términos: BATTOCCHIO (2002).

(60) MERLO (2003a) y (2003b).

(61) MAGLIO (2003).

(62) BATTOCCHIO (2005). Rector del seminario de Padua, su tesis doctoral en teología, presentada en la Universidad Gregoriana, analiza la obra marsiliana como eclesiología, a partir del teólogo Yves Congar.

(63) LEWIS (1963).

(64) WILKS (1963): 84-200 y 479-487, y (1972).

(65) OFFLER (1982) y (1986); TIERNEY (1991), y TORRACCO (1992).

(66) SKINNER (1978): I, 49-65; BLACK (1996): 88-110 y 190-195; BLYTHE (1992): 193-202; STRAUSS (1993), y MCCLELLAND (1996): 129-148.

de Marsilio en su contexto sociopolítico y con sus fuentes clásicas y cristianas y ha reeditado la traducción del *Defensor Pacis* de Gewirth, con un nuevo prólogo y una bibliografía actualizada (67).

La atención por Marsilio se ha despertado también en Sudamérica. En Brasil, Galvão de Souza publicó el primer trabajo; Rodrigues de Souza tradujo al portugués el *Defensor Pacis* y *De Translatione Imperii* y es el autor más prolífico; y se debe reseñar la investigación de Jonas Cesar (68). En Perú lo estudió De Rossi, en la línea de la crítica italiana del primer tercio del siglo (69). Y en Argentina es bien conocido, gracias a Bertelloni, autor del estudio en la *Enciclopedia Iberoamericana de Filosofía* y de diversos trabajos (70), además de director de la revista *Patristica et Mediaevalia*, en la que han aparecido los artículos de Tursi y Castello Dubra (71).

En España había pocos estudios sobre Marsilio antes de nuestra investigación (72): en 1985 García Cue publicó una síntesis de la teoría jurídica marsiliana y Orella y Unzué un análisis histórico sobre la posición ideológica de Marsilio (73); *El defensor de la paz* se tradujo en 1989; y, diez años después, salió un artículo en catalán sobre la paz (74). Aparte de esto, hay que buscar algún apartado en libros de teoría del derecho (75). Sobre *El Defensor menor* sólo había unos artículos de Roche (76) y nuestra edición de este tratado con *La transferencia del Imperio* es de 2005.

Con el conocimiento acumulado sobre la obra marsiliana tenemos ya suficientes elementos para situar en sus justos términos las polémicas suscitadas por las interpretaciones. A Marsilio, como a cualquier clásico del pensamiento político y social, no hay que exigirle que sus textos sean «actuales», sino que su principal valor reside, sobre todo, en su capacidad para atrapar y referir el

(67) NEDERMAN (1981), (1990), (1991), (1992), (1993), (1995a), (1995b), y *Marsilius of Padua* (2001).

(68) GALVÃO DE SOUSA (1972); SOUZA (1983), (1984), (1991), (1997) y (1998), y CESAR (1997) y (2000).

(69) DE ROSSI (1973) y (1976).

(70) BERTELLONI (1984), (1986a), (1986b) y (2002).

(71) TURSI (1997), y CASTELLO DUBRA (1997b) y (2001). Éste hizo la tesis doctoral sobre Marsilio y tiene, entre otros escritos sobre Marsilio: CASTELLO DUBRA (1997a) y (2002). Otro argentino defendió en Roma una tesis sobre las clases de ley en Marsilio: RODRIGO EWART (1994).

(72) BAYONA (2004a) y (2007a). Además de aspectos particulares publicados en numerosos artículos.

(73) GARCÍA CUE (1985), y ORELLA Y UNZUE (1985).

(74) BUSQUETA I RIU (1995).

(75) TRUYOL Y SERRA (2004⁹): 390-408 y 409-422; ANSUÁTEGUI (1994): 111-137.

(76) ROCHE (1995a) y (1995b).

debate de una época. En primer lugar, sea cual sea el enfoque que se le dé o dónde se ponga el acento, hay partir de la motivación circunstancial de la obra y de su confesado carácter polémico, porque el significado teórico real de los textos propuestos por él se inscribe en un contexto histórico en el que hay unas convenciones para el discurso y predomina un vocabulario normativo. Pero, luego, más allá del necesario anclaje histórico, hay que reconocer que la obra de Marsilio tiene ambición de sistema y construye las bases de una teoría política, porque la cuestión histórica no es lo mismo que la cuestión filosófica y las circunstancias que explican su génesis no determinan su contenido intelectual. Se trata de una teoría general de la política, no de un panfleto propagandístico o de encargo, privado de sustancia filosófica (77).

3. LA CONTROVERSIA SOBRE LA MODERNIDAD DE MARSILIO

En la segunda mitad del siglo XX el debate sobre la modernidad de Marsilio se planteó a partir de la obra de Gewirth (1951/1956), quien, tras un prolijo análisis textual y contextual, explicó las tesis marsilianas como ruptura con la «tradición» medieval y ratificó, sobre bases más rigurosas que antes, que el *Defensor pacis* suponía una novedad democrática en su época. El estudio de Gewirth se convirtió en referencia ineludible para reivindicar el significado laico y republicano del pensamiento de Marsilio. Sus principales conclusiones eran el naturalismo de la concepción política y el fondo comunal del ideal de *civitas*. Pero limitó la teoría laica y republicana a la Parte I de la obra y planteó la hipótesis de la ruptura entre la filosofía política populista del legislador humano, expuesta en esta Parte, y la doctrina religiosa y absolutista de la Parte II, en la que el único legislador viene a ser el Emperador. Ahondaba así en la contradicción entre las dos partes, que algunos ya habían advertido y a no pocos había desconcertado; y que les había llevado a fijarse sólo en una de ellas, según las épocas e intereses ideológicos en juego.

Lewis, Quillet y Wilks reaccionaron contra la idea de Gewirth. Se propusieron probar que Marsilio es «mucho menos revolucionario y moderno» de lo comúnmente aceptado y coincidieron en destacar los elementos que en él hay de continuidad con el Medievo. El artículo de Lewis trató de anclar la teoría de la ley de Marsilio en la concepción medieval de la ley natural y criticó las versiones «positivistas» que enumera al principio (78). La autora

(77) NEDERMAN (1995a): 19-24, y GRIGNASCHI (1983): 312.

(78) LEWIS (1963): 541. Crítica la versión positivista de: PASSERIN D'ENTRÈVES (1939): 61-64; LAGARDE (1934): 164-174; SCHOLZ (1937) y GEWIRTH (1951): 133-166.

francesa, por su parte, se esforzó por situar a Marsilio dentro de la doctrina escolástica de la justicia como fundamento natural de la ley y destacó el carácter elitista, aristocratizante y poco democrático del legislador, interpretando la Parte I de *El defensor de la paz* desde la ideología imperial, que se muestra nítida en *El defensor menor* y sería la matriz de todo su pensamiento. Además, en su traducción del *Defensor pacis*, criticaba a Gerwirth por falta de fidelidad al texto original (79); y, en su posterior monografía, considera falsa apariencia el republicanismo de Marsilio y manteía que la ruptura entre dos partes y dos tradiciones ideológicas le impide concebir la soberanía del poder imperial y la transferencia de los derechos del pueblo Romano al Emperador (80). Por fin, Wilks sostuvo que la obra marsiliana encierra una concepción corporativa poco innovadora, «más medieval de lo que generalmente se ha pensado» y «completamente aristocrática» (81); que su *universitas civium* no se refiere a la sociedad comunal, sino a un modelo de vida corporativa válido para el Estado, el Imperio o la Iglesia; que el *populus* no sería la sociedad de los ciudadanos, sino una *persona ficta*; y que el Emperador sería la única expresión efectiva del legislador (82).

El debate se mantuvo vivo en el Congreso del centenario (1980), donde Gerwirth, pese a modular algo su posición, replicó a los críticos; en especial a Lagarde, que en la reedición de su obra (1970) había incorporado objeciones a la hipótesis de la ruptura y había insistido en que Marsilio funda la soberanía en el pueblo sólo para justificar su transferencia al Emperador (83). Lo apoyó Rubinstein, que criticó el planteamiento de Quillet y Wilks y trató de enmarcar el *Defensor pacis* en el contexto institucional y político italiano (84). En el origen de estas discrepancias está la opción por una de las dos partes del tratado marsiliano en perjuicio de la otra. Los autores que eligen la primera y la separan por completo del resto encuentran en Marsilio las bases de la representación democrática y de la política moderna; mientras que quienes eligen la segunda, subordinan a ella la primera hasta desvirtuar su significado, al poner el acento en los argumentos religiosos o convertir la

(79) QUILLET (1968): 27.

(80) QUILLET (1970): 45-48, 86-89 y 272.

(81) WILKS (1963): 87 y 196.

(82) El *populus* es «el abstracto legislador humano del Estado secular» y el Emperador es «la expresión efectiva del *legislator humanus* de los Romanos», «la *universitas* en forma humana», WILKS (1972): 258 y 284.

(83) GERWIRTH (1979). Responde a LAGARDE (1970): 93, 128, 140-141, 147, 154-155, 268 y 279.

(84) RUBINSTEIN (1979). Ya había defendido el republicanismo marsiliano: RUBINSTEIN (1965).

idea imperial en la clave de la obra. Así, Quillet y Wilks, que defienden la unidad entre las dos partes y explican la Parte I desde el resto del tratado —y hasta desde el *Defensor minor*—, juzgan que la filosofía de Marsilio es básicamente monárquica e imperialista y que priva al componente ciudadano de cualquier significado esencial.

En ese Congreso se oyó que la obra marsiliana «no señala una tendencia en sentido democrático, sino que va de hecho hacia el absolutismo», se desarrolla alejándose de los supuestos el laicismo moderno y de la democracia occidental y «sella el abandono de aquellos fermentos democráticos que se habían podido entrever en el espíritu que había animado el surgimiento de los municipios» (85). Al margen de ese duro alegato, no es extraño que se presente a Marsilio como un autor antidemocrático (86). En cambio, Ullmann lo mantiene en el bando democrático de la historia, como el paradigma de la teoría «ascendente» del poder (87), y Hyde o Skinner han acudido al contexto institucional de su época, para situar a Marsilio en el campo ideológico del republicanismo y del populismo (88). Sin duda la obra de Marsilio plantea problemas de interpretación y las controversias nacen de ambigüedades e indefiniciones del propio texto marsiliano. Pero observamos que, mientras muchos autores italianos y británicos subrayan en la *civitas* marsiliana la presencia del republicanismo clásico y el influjo del marco institucional y ciudadano de los municipios italianos, los medievalistas franceses tienden más a anclarlo en la tradición escolástica y en la ideología imperial (89). Quizá no sea superfluo recordar que en su tiempo los legistas de la Corte francesa tampoco siguieron a Marsilio ni aprovecharon los principios filosóficos de su obra en favor del poder secular al que servían, sino que se mostraron más bien recelosos hacia la defensa del Emperador que en ella se hacía.

Por último, hay que advertir que en el clima postconciliar del Vaticano II hubo religiosos que reivindicaron la inspiración espiritual y franciscana de Marsilio y expresaron un juicio más benévolo y favorable hacia él que otros analistas laicos de su pensamiento. En el Simposio de *Studia Patavina*, por ejemplo, algunos teólogos señalaron similitudes entre la propuesta marsilia-

(85) BARANI (1979): 278.

(86) STRAUSS (1993), y CONDREN (1980): 302.

(87) ULLMANN (1985): 264-272 y 294-297, y (1997): 194-202.

(88) HYDE (1985): 187-189 y 266-267, y SKINNER (1978): I, 61-65.

(89) Llama la atención la mutua incomprensión y el escaso aprecio de algunos italianos hacia el trabajo de los franceses, como muestra el expeditivo comentario de Pincin hacia la ingente obra de Lagarde en su recensión PINCIN (1972); desprecio que se reprocha en QUILLET-JEUDY (1979): 16, nota 3.

na de la participación de todos los fieles en la vida de la Iglesia y el apostolado seglar que impulsó el Concilio; o subrayaron que la renovación espiritual de la Iglesia, que Marsilio propugna, le devolvía, liberada del peso de las preocupaciones temporales, la auténtica libertad cristiana. Es como si esta relectura evangélica permitiera «absolverlo» de sus errores y «rehabilitar» su figura ante la Iglesia (90). Pero, igual que el anterior entusiasmo por la «modernidad» jurídica y política de las ideas del *Defensor*, este *aggiornamento* teológico caía con demasiada facilidad en el anacronismo y mutilaba la complejidad de su pensamiento. Porque se trasplantaban los textos a contextos históricos y culturales muy distintos de los originales y se interpretaban desde categorías, que no existían cuando se escribieron y que reflejan un tipo de problemas y preocupaciones posteriores, atribuyendo al autor propósitos «modernos» diferentes de los realmente perseguidos por él. Piaia pidió prudencia y reclamó mayor atención a la perspectiva filosófica al leer la obra de Marsilio (91). Y, en general, los estudios provenientes de la historia de la filosofía en las últimas décadas del siglo pasado son más prudentes, enmarcan mejor la obra en su contexto y resultan más equilibrados.

4. VALORACIÓN DE LAS INTERPRETACIONES

La crítica marsiliana ha oscilado de modo pendular entre las interpretaciones democráticas y las cesaristas y podría decirse que cada intérprete ha ido colocando a Marsilio más allá o más acá de una especie de línea o *continuum* democrático (92). Pero es atrevido calificar como *democrática* la concepción de la sociedad de Marsilio y, por supuesto, no se le puede aplicar el término con el significado que hoy tiene. A la dificultad inherente a transponer al siglo XIV el término con toda la carga histórica acumulada, hay que añadir que Marsilio rehúsa llamar «democracia» a la forma de Estado legítima en la que la *universitas civium* tiene la autoridad de hacer las leyes. El término «democracia» sólo aparece en la acepción aristotélica y peyorativa de «gobierno del vulgo o multitud de pobres, que impone su interés parcial sin contar con la voluntad y consenso de los demás ciudadanos» (93); por lo que queda descalificado para expresar el gobierno justo que mira al interés común. Leído en su conjunto, el diseño político del Paduano parece lejano

(90) LEONARDI (1980): 343-349; SEGALLA (1980); TURA (1980), y GAMBIN (1980).

(91) PIAIA (1999): 104-117.

(92) CONDREN (1980): 302.

(93) MARSILIUS VON PADUA (1932), parte I, capítulo VIII, apartado 3, R. SCHOLZ (ed.), pág. 38. En adelante se cita de forma abreviada (*DP* I,VIII,3, S 38). La traducción es propia.

del espíritu democrático, porque no plantea niveles de participación ciudadana, ni recomienda instancias de revisión del poder político constituido. Su programa no propone aumentar la participación de los ciudadanos, ni limitar el poder de los gobernantes con mecanismos de control democrático, sino que tiende más bien a fortalecerlo, porque la defensa de la paz requiere la apuesta por un gobierno «fuerte», con pleno poder supremo para dirigir cualquier «parte» de la ciudad.

Hasta el punto de que no sólo se ha visto en ese programa la anticipación del *absolutismo* propio del Estado moderno y de las ideas de Bodino, Hobbes y Spinoza (94), sino que ha sido considerado precursor de las formas de «Estadolatría» contemporánea (95). La presencia de caracteres como la concepción unitaria del poder, la ampliación ilimitada del ámbito de intervención estatal, el inmanentismo jurídico y la autosuficiencia del orden político, ajeno a cualquier orden moral o religioso, han inducido a afirmar que Marsilio formula, por primera vez, el *totalitarismo* y es «un precursor de la concepción del Estado totalitario, elaborada, difundida y puesta en práctica en nuestros tiempos» (96). Ahora bien, el totalitarismo es un fenómeno del siglo xx y parece descabellado buscar sus raíces filosóficas, que se remontan a la Ilustración, en los últimos siglos del Medievo. Como concepto filosófico-político es inadecuado aplicarlo a fenómenos históricos y sistemas filosóficos anteriores al hegelianismo; además, de ser incongruente con los argumentos sobre el legislador y con la limitación del ejercicio del poder que expone Marsilio. Su teoría se ha equiparado, en concreto, al totalitarismo comunista de la Europa del Este, donde «la persona no es ya nada, el pluralismo es sospechoso, el disenso está castigado y las instituciones religiosas están dirigidas por los órganos competentes del centralismo democrático (el nuevo *princeps* o *valentior pars* que se identifica con la *forma* Estado)» (97). Esta comparación lanza una acusación tan indebida y anacrónica como los elogios por su presunto liberalismo, porque está hecha desde la defensa de un espacio autónomo para la Iglesia en una sociedad muy diferente de aquella para la que él escribió, pues presupone la experiencia del ateísmo estatal. No obstante, esta crítica de la doctrina marsiliana, por «peligrosamente estatalista y antipluralista», acierta en subrayar la completa absorción del poder en la *pars principans* o gobierno, que impide cualquier autonomía a la Iglesia y a las demás partes de la *civitas*: una parte de la comunidad polí-

(94) LAGARDE (1970): 194.

(95) MESNARD (1963-1964): 9.

(96) GALVÃO DE SOUSA (1972): 13.

(97) POPPI (1980), y BERTI, en PIAIA (1980): 320-321 y 332.

tica que no represente al conjunto no puede tener jurisdicción en sus manos; de suerte que ninguna parte social puede tener autonomía, tampoco la Iglesia, porque atentaría contra la unidad de gobierno básica para el buen funcionamiento de la comunidad política; ni cabe el pluralismo político, porque la concurrencia entre partidos entraña la división interna, que es enemiga de la paz interna.

Por tanto, no se entiende correctamente a Marsilio, cuando se reduce su objetivo a conseguir autonomía para el poder secular frente al supremo poder del Pontífice y se interpreta su obra como una teoría de la distinción entre los dos poderes. Porque él no contraponen *espiritual* y *temporal* para escindir dos ámbitos de organización, como otros autores dualistas; sino, al contrario, para diluir la organización eclesiástica; es decir, para restituir la «Iglesia», entendida como la jerarquía del clero *secundum modernum usum*, al significado primitivo de *ecclesia*: «*universitas fidelium credentium et invocatum nomen Christi*», según la definición paulina (*DP* II,II,3, S 144; *I.^a Corintios* 11,2). Combate con todos los medios la identificación de la Iglesia con el clero y sostiene que «son verdaderos varones eclesiásticos, en sentido propio, todos los fieles cristianos, sean o no sacerdotes» (*DP* II,II,3), ya que por todos ellos derramó Cristo su sangre y no sólo por los apóstoles y los sucesores de éstos en su oficio (*in officio*). No distingue «espiritual» y «temporal» para delimitar competencias jurídicas, sino para probar que el verdadero significado del sacerdocio no permite cimentar un poder espiritual paralelo, complementario o enfrentado al poder temporal: los distingue para destruir la base del poder eclesiástico.

Por su énfasis en una Iglesia carente de poder coactivo y de jerarquías, se vio en Marsilio un pionero de las corrientes de *reforma espiritual*, desde Wyclif a Lutero. Sin embargo, sus razones para despojar de poder temporal a la Iglesia son más políticas que religiosas: no se podrá resolver la guerra perpetua entre fieles cristianos hasta que no le sea «del todo arrancada» al clero «la autoridad usurpada» al legislador humano (98). La apelación a la Sagrada Escritura y al ejemplo de Cristo, que no ejerció poder humano, complementa el fundamento racional del poder político en la *universitas civium*. Ambas líneas argumentales llevan a la conclusión de que la autoridad legislativa y judicial en la Iglesia, en cuanto *civitas christiana*, reside en el pueblo cristiano y que, dada la identidad entre la Iglesia (*universitas fidelium*) y la sociedad (*universitas civium*) no hay otro origen del poder. En el sacerdocio

(98) *El defensor menor*, II,5, en BAYONA-ROCHE (2005): 92. En adelante este tratado y *La transferencia del Imperio* se citan dentro del texto, en abreviatura (*DM*, *TI*), con la página de esta edición.

no hay jerarquía y el primado fue atribuido al obispo de Roma sólo por conveniencia exterior y por las asambleas (*ecclesiae*) de los fieles o su representante, el Emperador; y todos los bienes de la Iglesia pertenecen al Emperador, el único que tiene el derecho de instituir y deponer al Papa. En suma, en el pensamiento de Marsilio no hay una secularización de un poder civil autónomo frente al poder eclesiástico, sino una visión unitaria de la sociedad, al mismo tiempo humana y cristiana, en la que gobernar la sociedad es gobernar la Iglesia. Supone la reinterpretación del orden social existente, partiendo de la aceptación de los fundamentos de este orden, pero invirtiendo su organización.

El objetivo de Marsilio es combatir por todos los medios la *plenitudo potestatis* papal, causa de la ruina civil y de que mueran muchos hombres. Y el hilo conductor de su pensamiento es el *anticlericalismo*, que se expresa como republicanismo cuando, para librar a la ciudad o al Estado de hipotecas eclesiásticas, sitúa la fuente del poder en el colectivo social (*universitas civium*), más allá y fuera de toda relación de dependencia de poderes trascendentes a la propia sociedad (99); y se expresa en la opción imperial, cuando se convence de que la solución más válida para garantizar la autonomía política frente al régimen de privilegio eclesiástico es confiar el supremo poder legislativo y ejecutivo al príncipe (100). La defensa racional de la unidad del poder justifica que el gobernante no deba someterse al sacerdocio, ni compartir siquiera su poder con el clero; y la búsqueda de eficacia para suprimir el poder eclesiástico explica la propensión práctica hacia un gobierno centralizado en un poder personal. Marsilio no escoge entre la solución democrática o la autoritaria, sino entre el poder político basado racionalmente y la conservación de los privilegios ilegítimos de los eclesiásticos.

El fundamento popular del poder no está reñido en Marsilio con la ausencia de derechos y libertades individuales, pues su programa era defender la paz, la seguridad y el orden, no establecer un régimen de libertades. Por ello, no aboga por la tolerancia religiosa ni por la libertad de conciencia. Marsilio sustrae al clero el poder de perseguir y condenar a los herejes, no porque éstos no merezcan el castigo, sino porque no compete a los pastores de la Iglesia el ejercicio de la fuerza. Sostiene que el hereje debe ser sancionado en cuanto transgresor de la ley humana y concede al gobierno de la *civitas* el deber de perseguir la herejía, porque es el poder político quien determina cuál es la verdadera doctrina (*DP II,X,3*). De modo que de su teoría no se pueden extraer consecuencias en el ámbito de la conciencia: en las con-

(99) GEWIRTH (1951): 30.

(100) BAYONA (2005a) y (2005c).

clusiones concreta quién puede ejercer la fuerza contra los herejes, pero no dice que no se les deba castigar (*DP* III,II 14 y 30). Cuando la discrepancia de doctrinas tiene trascendencia pública, deja de ser un problema sólo religioso y se transforma en cuestión política: el hereje es peligroso porque divide la comunidad; y se le castiga, no por sus creencias íntimas, sino por sedición al defenderlas en público. Por tanto, es un error confundir la afirmación del carácter espiritual y no coactivo de la ley evangélica con una reforma para sacar la religión del ámbito público o inaugurar una religión de tipo estrictamente «personal». No estamos todavía en la senda del «libre examen», ni a Marsilio le preocupa la persona individual como sujeto de creencias o de ideas dignas de respeto al margen de la comunidad. Es anacrónico convertir a Marsilio en defensor de una religión ajena a la comunidad política y reducida al ámbito privado. Como dice Lagarde, «Marsilio nunca se preocupó de separar —y menos aún oponer— el destino personal de los ciudadanos creyentes al destino de su comunidad civil» (101). La distinción entre espiritual y temporal no inaugura un modelo de Estado en el que las creencias religiosas pertenezcan al ámbito de la conciencia, sino un modelo donde la ley es competencia sólo del poder secular y la Iglesia, carente de poder, se somete al Estado. Una vez más, la ambivalencia de la obra marsiliana la ha hecho susceptible de aplicaciones que van desde la imposición por razón de Estado de una «rígida uniformidad doctrinal», mediante la represión sistemática de cualquier minoría religiosa, hasta una «política de sustancial tolerancia» (102).

5. EL SIGNIFICADO DEL IMPERIALISMO MARSILIANO

Se ha afirmado que el *Defensor pacis* es «el programa de Luis de Baviera, como el *De Monarquía* de Dante lo había sido para Enrique VII» (103); que «se inscribe en la tradición de los pensadores medievales que (...) se han esforzado en comprender las estructuras políticas y sociales de la Cristiandad en el marco de un Imperio idealizado, medio mítico y medio utópico» (104); y que la teoría de la Parte I está pensada sólo para justificar «la

(101) LAGARDE (1970): 181. Rechaza que en Marsilio haya la oposición que Gewirth ve entre lo cristiano y lo civil, GEWIRTH (1951): 79 y 82.

(102) SIMONETTA (2000b): 74.

(103) VILLARI (1913): 369.

(104) QUILLET (1968): 46. Así concluye esta autora la introducción a la traducción francesa del *Defensor pacis*. Años más tarde, insiste en que «la ideología imperial, arcaizante y utópica, de Dante (...) era abrazada por las tesis marsilianas», QUILLET (1992): 1575.

proclamación de la omnipotencia imperial» (105), puesto que el sueño de Marsilio era restaurar el Imperio Romano. La evolución desde la *universitas* de la Parte I hasta las conclusiones absolutistas del resto del *Defensor pacis* se explicaría entonces por el «romanismo»: el *populus Romanus* sería la *universitas civium* real y originaria del poder y habría transmitido su autoridad al Emperador, que goza de poder absoluto para hacer las leyes gracias a esa concesión. Dice Quillet: Marsilio «se inspira en el derecho romano para edificar los fundamentos teóricos de la doctrina de la soberanía» y «toma prestada del derecho romano la idea de que la soberanía popular reside en el pueblo, que permanece básicamente como legislador, pero que ha transmitido libremente su soberanía al príncipe elegido por él» (106). Así que convierte la apelación a la *translatio imperii* en una expresión del origen popular del poder, por el hecho de entender el poder imperial como una *concessio populi* o delegación del pueblo Romano. En efecto, la teoría de la soberanía se desplaza en la Parte II desde el «legislador primero y universal» (la *universitas civium*, última sede legítima del poder) al *populus romanus*, por la *translatio* del conjunto de los pueblos al pueblo romano, y de éste al *princeps Romanorum*.

No obstante, Marsilio emplea el argumento de la *translatio imperii* (107) y argumenta desde la historia, para combatir el poder temporal del Papa, más que para proclamar el ideal de un Imperio universal. Dista de imaginar un Imperio ideal con funciones espirituales y carismáticas, como el que postulaban recientes apologías imperiales (108) y en ningún momento hace teología de la historia ni ve necesaria una monarquía universal única (109). Cuando defiende la autoridad imperial, el núcleo central de su pensamiento es el mismo que cuando expone la soberanía popular: negar que el sacerdocio implique jurisdicción. La matriz de su teoría, sea del republicanismo teórico inicial como del absolutismo efectivo final, es la lucha contra el poder del clero. Y su incuestionable y beligerante adhesión a la causa imperial bien

(105) VALOIS (1906): 613-614.

(106) Quillet añade que «Marsilio manifiesta una particular predilección» por la doctrina de la *lex regia* QUILLET (1979): 88-89. También PIOVANO (1922): 170-171, y VASOLI (1960): 54. Pero en el *Defensor pacis* Marsilio no alude a la *lex regia* y siempre entiende la *concesión* del poder como temporal y revocable en determinados supuestos, como reconoce QUILLET (1968): 39; ver también RUFFINI-AVONDO (1924): 131, y GARCÍA CUE (1985): 133.

(107) BERTELLONI (1984): 68; BAYONA-ROCHE (2005): 49-54.

(108) *De praerogativa Romani Imperii*, de JORDÁN DE OSNABRÜCK (1260); *Tractatus de translatione Romani Imperii*, de ALEJANDRO DE ROES (1280); *De ortu, progressu et fine Romani Imperii*, de ENGELBERTO DE ADMONT (1307); *De Monarchia*, de DANTE (1311-1313).

(109) BATTAGLIA (1928): 58 y 202-207.

puede obedecer a la búsqueda realista de un poder capaz de frenar las ambiciones del Papa armado no sólo con argumentos teóricos, sino también con ejércitos.

Además, no hay que olvidar que el *princeps* «gobierna por la autoridad» del pueblo (DP II: XVII,9 y XXI,5); que se mantiene la distinción entre «el legislador en sentido absoluto», es decir, el pueblo, y el legislador que lo es «en nombre del legislador primero» (DP I,XII,3); que el legislador posee el control último sobre el gobernante; y que siempre está abierta la posibilidad de revocar la concesión (DP II,XXX,8). Hasta en el *Defensor minor*, donde se da una personificación explícita del legislador en el Emperador, «el supremo legislador humano» sigue siendo la *universitas civium* y el príncipe Romano puede legislar sobre el mundo, porque el pueblo Romano le ha transferido el poder de legislar, pero esa la autoridad legislativa (del pueblo Romano y de su príncipe), durará «mientras no le sea retirada al pueblo Romano por el conjunto de las provincias o por el pueblo Romano a su príncipe. Y entendemos que tales poderes son revocados o revocables legítimamente, cuando el conjunto de las provincias, por sí mismas o por medio de sus representantes, o el pueblo Romano, se hayan reunido de manera requerida y hayan tomado, ellos o su parte prevalente, la decisión de tal revocación, como hemos demostrado en el capítulo XII de la Parte I» (DM XII,1, 132). Por tanto, no desaparece *el alcance teórico* de los principios argumentativos sobre la soberanía popular (110), aunque la delegación del poder tienda a diluir *la realidad efectiva* de esa soberanía y parezca que el pueblo permanece como objeto pasivo, mero espectador del ejercicio efectivo del poder por el gobernante, en tanto que no se le ofrecen instrumentos para ser protagonista real de la vida pública (111).

En el primer capítulo de *De translatione Imperii* Marsilio confiesa que lo escribe para cumplir el compromiso adquirido en el *Defensor pacis* y da a entender que prolonga el análisis teórico de la institución política llevado a cabo en el primer tratado (112). Una vez demostrado en éste, en el plano de la razón y en el de la revelación, el origen humano y no sacerdotal del poder, Marsilio se propone justificar la legitimidad histórica de la autoridad imperial con independencia del papado y refutar el uso de la transferencia del *imperium* que hacían los defensores de la supremacía del poder pontificio. En concreto, critica la interpretación favorable al papado hecha por Landolfo

(110) CASTELLO DUBRA (2001): 87 (cursivas en el texto original).

(111) Así opinan: QUILLET (1979): 84-89, y BARANI (1979): 269.

(112) DP II,XXX,7; *La transferencia del Imperio*, I, en BAYONA-ROCHE (2005): 167-168.

Colonna en *De statu et mutatione Romani Imperii* (hacia 1317-1324), sobre la base de la *Determinatio compendiosa de iurisdictione imperii*, de Tolomeo de Luca (113). Y se esfuerza en demostrar que el pueblo romano, no el Papa, hizo Emperador a Carlomagno, rompiendo así con la lógica que basaba el poder imperial en la *auctoritas* pontificia y minaba su independencia. Su demostración se resume en tres ideas: la autoridad viene directamente de Dios; pero se establece racionalmente por y para todos los miembros de la comunidad; y la legitimidad de esa autoridad imperial ha sido reconocida por Cristo mismo. No cuestiona la doctrina paulina de que Dios es la «causa última» del poder (*DP I,IX,2; Romanos, XIII,1*); pero dice que la causa inmediata del gobierno en este mundo es la voluntad del legislador humano, sin necesidad de la mediación de la jerarquía religiosa (*DP II,XXX,4*) y que Dios actúa por medio de los reyes y gobernantes, no por medio de los sacerdotes (*DP II,V,8*). Critica así la doctrina hierocrática de la *translatio et renovatio Imperii*, según la cual, el Pontífice había jugado el papel central en la transferencia del *imperium* de Roma a Grecia y, después, desde Grecia a los Francos y a los Germanos por medio de la coronación de Carlomagno. Esta doctrina sostenía también que, cuando queda vacante la sede imperial, la jurisdicción retorna a la Sede Apostólica Romana, porque el Papa recibe el poder directamente de Dios, causa eficiente del mismo, y el Emperador lo recibe de manos del Papa, quien lo unge como *rex Romanorum*.

A Marsilio tal reivindicación de la mediación papal le parece una usurpación del poder inaceptable y advierte que implicaría vaciar por completo las funciones del Consejo de los Príncipes Electores (*DP II,XXVI,5 y 9*). El Emperador lo es desde el momento de su elección, al margen de que haya sido o no coronado por el Papa. Por ello, Marsilio saluda a Luis de Baviera como *imperator Romanorum* (114), a pesar de que el Papa se negaba a reconocerlo; y defiende su derecho de hacerse «escribir y nombrar, como de verdad es, rey de Romanos» y su obligación de ejercer los derechos imperiales «desde que los electores hicieron pública su elección» (*DP II,XXVI,11*). De suerte que la coronación imperial no es necesaria para obtener el título imperial, sino que sólo es una celebración para dar «solemnidad» (*TI, IX, 186*). No es el Papa quien transmite el *imperium*, sino el *supremus imperii Romani humanus legislator*, que es el pueblo Romano (*DP II,XXX,8*), o su *valentior*

(113) PINCIN (1967): 115-126; JEUDY-QUILLET (1979): 2-9; 315-368, y 375; GIERKE (1995): 155-169; BAYONA-ROCHE (2005): 50-52.

(114) *DP I,I,6*, S 8. También lo llama: *rex Romanorum* (*DP II,XXIV,8*, S 456 y *II,XXVI,11*, S 498); *Romanorum rex electus* (*DP II,III,14*, S 19, y *II,XXVI,7*, S 493), y *Romanorum rex assumptus* (*DP II,XXI,13*, S 416, y *II,XXVI,11*, S 497).

pars, es decir, los príncipes electores como representantes suyos (115). La Parte II termina explicando el origen del derecho de los príncipes electores en la *translatio* de los Griegos a los Germanos y desmontando la tesis de la delegación del poder en ellos por el Papa: «los príncipes electores del Emperador romano no tienen otra autoridad en esto ni les viene de otro, ni les puede ser suspendida ni revocada más que por el supremo legislador humano del imperio romano» (*DP* II,XXX,8). Al contrario, Marsilio afirma que compete al príncipe romano, por delegación del pueblo romano «instituir pontífice de la sede apostólica romana» (*DP* II,XXV,8; y *TI*, VIII, 182), porque la elección de un obispo, aunque sea el de Roma, es una institución humana, no definida por la ley divina, y debe hacerse según la ley y por el príncipe con la autoridad del legislador humano.

A la mediación papal en la transferencia imperial a los Germanos por la coronación de Carlomagno se unía la *Donación* de Constantino, convertida en el título que habilitaba al Papa para intervenir en el orden temporal por encima del Emperador. A los escritores partidarios del Imperio les resultaba difícil no quedar atrapados en la interpretación pontificia, porque no podían defender la legitimidad del mismo si rechazaban la validez de la *donatio* y la *translatio*, que eran la causa del renacimiento del Imperio Romano. Marsilio coge el toro por los cuernos y encuentra en la *Donación* (116) la prueba de que Constantino era el dueño de la *potestas* imperial y que, por eso, podía cederla toda o en parte; la prueba de que el origen de las pretensiones de supremo poder temporal de los papas reside exclusivamente en un hecho histórico y una voluntad humana, la de Constantino. No duda de la autenticidad histórica de la *Donación* (117). Lo inaceptable de ella son los privilegios que otorgó al Papa y a los clérigos romanos, en especial, la cesión de la ciudad de Roma y de las provincias italianas (*TI*, II, 170-171). Pero el hecho de que se produjera la donación demuestra la anterioridad histórica y la superioridad jurídica del poder imperial sobre el Papa. La historia confirma así lo que ya había «demostrado con argumentos racionales» y por la «autoridad de la Escritura»: el edicto de Constantino ratifica que la potestad de instituir la cabeza principal de la Iglesia corresponde al legislador humano (*DP* II,XXII,10); y que seguirá siendo Roma sólo si no se opone el pueblo (*DP* II,XXII,9).

Marsilio está menos preocupado que Dante o Engelberto de Admont por el universalismo del Imperio y es más sensible a su germanización y a los

(115) *DP* II,XXVI,5. Ver BAYONA (2005a).

(116) Se refiere a ella varias veces: *DP* I,XIX,8 y 9; II,XI,8; II,XVIII,6 y 7; II,XXII,19; II,XXVI,4.

(117) LAGARDE (1970): 342; JEUDY-J. QUILLET (1979): 342; BERTELLONI (1986b).

mecanismos de la política real que Ockham; aun sin llegar al patriotismo germano de Leopoldo de Bamberg, en *De iuribus regni et imperii* (1340). Le interesa destacar que los electores son los representantes legítimos del legislador humano: «parte prevalente» y los únicos que tienen el poder de designar al Emperador. Lo sustantivo de su teoría es la concentración del poder en el ámbito secular y la exclusión de cualquier papel sacerdotal en su transmisión, como reitera en las conclusiones del *Defensor pacis*: la elección de un príncipe depende sólo de quien tiene autoridad para elegirlo y no necesita de ninguna otra confirmación o aprobación; y debe ser instituido, como cualquier otro oficio, por quien tiene la fuerza coactiva, según la voluntad del legislador (DP III,II, 9 y 10). El poder, situado originariamente en el pueblo romano, pasa al Emperador por medio del Colegio de los Grandes Electores, que son herederos de las antiguas prerrogativas jurídicas romanas y se convierten en una especie de «delegados populares». Como en Bartolo de Sassoferrato, la justificación del poder imperial (que los juristas habían basado en la libre transferencia del imperio a la persona del Emperador por parte del pueblo Romano) converge con la soberanía legislativa del pueblo en el derecho consuetudinario. Según esa ficción teórica, el origen del poder está en el pueblo, las leyes emanan del consenso popular y la *translatio imperii*, igual que incluye la elección del titular del *imperium*, permite revocar el poder «delegado» en el elegido (118). Cuando Marsilio habla del *fidelis legislator humanus superiore carens*, plantea la cuestión de la soberanía en términos laicos, es decir, del pueblo o *laos*, como la fórmula *superiorem non recognoscens*, acuñada por Marino de Caramanico en tiempos de Federico II; de suerte que el príncipe deriva del pueblo legislador, en la línea que Bartolo de Sassoferrato entenderá la *civitas sibi princeps*.

En resumen, la innegable justificación del poder imperial no agota la potencialidad de la teoría del origen popular del poder, ni impide aplicarlo a otras formas de gobierno, igualmente legítimas de acuerdo con los conceptos y argumentos expuestos por Marsilio. Formula la constitución de un Estado racional y eficaz, en el que el poder del gobierno se sostenga sobre bases propias y funcione con la eficacia necesaria para defender la paz. Y, entre las opciones disponibles en su tiempo, escoge como doctrina racional la soberanía del pueblo, que puede considerarse «la más democrática, en el sentido de establecer la autoridad básica del conjunto de ciudadanos como una corporación unida» (119), y prefiere como gobierno efectivo la monarquía.

(118) ULLMANN (1985): 283-285; QUAGLIONI (1989): 127-144; CANNING (1991): 467-468.

(119) BLACK (1996): 194.

CONCLUSIONES

Es impropio asimilar la filosofía de Marsilio a la democracia o al absolutismo en su significado moderno. Aunque elabora la teoría de la soberanía popular, no hace una elección en favor del régimen democrático. Si ese fuera el objetivo, no se permitiría las oscilaciones y ambigüedades con que emplea el concepto del legislador humano: a veces es todo el pueblo, otras su representación, y otras, en fin, los príncipes electores o el Emperador. Pero de ello no se deduce que su programa sea absolutista; pues su problema no concierne a la organización estatal en sentido absolutista o democrático, sino a la lucha contra la supremacía papal sobre los gobernantes; y, por consiguiente, a la refutación de la *plenitudo potestatis*, la doctrina que amenaza continuamente la paz de los regímenes civiles (*DP* I,I,2-3). Aunque la obra marsiliana es sustancialmente indiferente a uno u otro sistema político, no hay que minimizar las tesis democráticas de los capítulos XII y XIII de la Parte I; en los que «Marsilio llega a la afirmación de democracia más completa y sorprendente que se haya formulado nunca en el Medievo» (120). La vía democrática, con todos los límites del contexto histórico y de los fines ideológicos de Marsilio, representa la forma específica elegida por él para la constitución de la voluntad «una» del Estado y se contrapone al paradigma del totalitarismo universal del Papado de su tiempo.

El núcleo de la filosofía política de Marsilio es la naturaleza de la ley y una de las controversias más interesantes mencionada consistió en dilucidar el carácter formal o sustancial de la ley en ella (121). Lewis se enfrentó a la versión positivista predominante e intentó demostrar que Marsilio mantenía el carácter finalista propio de la tradición medieval en la idea de ley (122) y le siguió Quillet en defender la tesis de la concepción medieval y tomista de la ley en la obra marsiliana (123). Pero la originalidad de la teoría marsiliana de la ley es el significado más «político» que «moral» (124) y el resultado está más cerca del formalismo que otra cosa; aunque, quizá sea un «positivismo más intuitivo que sólidamente pensado» (125). Si la ley tiene que estar siempre escrita y promulgada, el pre-

(120) PIAIA (1976): 374.

(121) GARCÍA CUE (1985); CARR (1987); OMAGGIO (1991) y (1995): 13-46; NEDERMAN (1995a): 73-98; MERLO (2003): 100-141.

(122) LEWIS (1963).

(123) QUILLET (1970): 125-138.

(124) BAYONA (2005c): 40-51.

(125) Así matiza Lagarde la interpretación positivista en la edición revisada: LAGARDE (1970): 166.

sunto *ius naturale* no es ley para Marsilio, porque, por definición, no está escrito; y, por no estarlo, es, además, «equivoco» y poco recomendable para fijar las reglas y obligaciones que deben regir los actos humanos: «Algunos llaman *derecho natural* al dictamen de la recta razón sobre las acciones humanas y lo sitúan dentro del derecho divino, de modo que todo lo hecho de acuerdo con la ley divina y según el criterio de la recta razón sería sin más lícito; pero esto no valdría para lo hecho conforme a las leyes humanas, pues a menudo se apartan de la recta razón. Pero *natural* tiene aquí y en los párrafos anteriores un significado equivoco (*equivoco dicitur*)» (DP II, XII, 8, S 268-269). Los pretendidos contenidos de la ley natural no son evidentes ni universales y la ley tiene que ser clara y conocida explícitamente, para que se pueda exigir su cumplimiento por la fuerza y no admita discusión el castigo al transgresor. De hecho, continúa Marsilio, «muchas cosas son conformes al dictamen de la recta razón y, sin embargo, no son evidentes para todos y, por consiguiente, no se formulan ni se consideran honestas por todas las naciones. Asimismo hay algunos preceptos, prohibiciones y cosas permitidas, que no son consideradas como tales por la ley humana y esto es tan notorio en muchos casos que no me extenderé para abreviar». Marsilio no niega que haya criterios o principios éticos y racionales, pero lo que le importa es si hay o no otra ley, además de la ley humana positiva; y niega que la haya. Hay otras normas de conducta moral (consejos, exhortaciones, lecciones, doctrinas), que se denominan leyes, pero que no lo son propiamente. El conocimiento de lo justo y útil es una exigencia para que la ley sea perfecta, no para que sea ley; para lo cual basta que sea precepto. Y el conocimiento verdadero de lo justo y lo conveniente civil no es ley, si de él no hay precepto coactivo. Más aún, a veces, las leyes dan ideas falsas de lo justo y útil (DP I, X, 5). Por ello, no vuelve a hablar del *ius naturale* en esta obra ni en las otras.

En *El defensor menor* alude a los inconvenientes que se derivarían si los sacerdotes pudieran establecer leyes coactivas para todos: si los sacerdotes tuvieran las atribuciones sobre lo honesto y deshonesto y legislaran al respecto, entonces las leyes de los ciudadanos y de los gobernantes serían superfluas, dado que todo lo que ordenan o prohíben las leyes humanas concierne a las buenas o malas costumbres (DM II, 5, 93). Así que Marsilio rechaza la pretensión del clero de que las leyes deberían recoger lo que está bien y mal según la ley natural, que nadie podría interpretar mejor que ellos. Este abandono de cualquier referencia al derecho natural «supera el panteísmo jurídico de los canonistas», que habían identificado la naturaleza con Dios, y «el racionalismo de Tomás de Aquino que había definido la ley natural, común a todos los hombres, como participación de la ley eterna en la

criatura racional» (126); y el énfasis, desconocido antes, en el carácter formal y coactivo de la ley, constituye una «notoria excepción» en la tradición jurídica medieval, en la que la ley divina y la ley natural aportan los criterios con los que se debe juzgar la ley humana positiva. El contenido de la ley no está definido de antemano por ninguna verdad ontológica, sino que resulta de la actuación racional y de la actividad legislativa de los hombres. Marsilio apuesta por el significado político de la ley.

A pesar de lo cual, su teoría de la ley mantiene «cierta ambigüedad de fondo» (127), pues concede importancia al contenido de la ley como norma de lo justo y nunca se declara en contra de que la ley tiene como causa final el bien común. Al no prescindir de la noción de justicia, parece exagerado concluir que separa derecho y moral, como hace Battaglia (128). La desconexión entre la ley positiva y la ley natural busca más bien desarmar a los que utilizan ésta para dividir el poder: Marsilio no cede la determinación de lo justo al derecho natural, porque no quiere que nadie —ni doctos intérpretes, ni sacerdotes— esté por encima del legislador humano para juzgar la validez de las leyes humanas y la idoneidad de los gobernantes y para establecer límites y controles sobre la ley humana, exteriores a la propia voluntad del legislador. No se trata de un debate teórico entre dos concepciones del derecho, sino del conflicto entre dos autoridades o jurisdicciones, que pelean por extender su jurisdicción, cuando en realidad no hay, ni puede haber, dos poderes bien establecidos. La única autoridad legítima es la autoridad civil, que nace del poder soberano del pueblo o *universitas civium*. El carácter formal de la ley, frente a su origen tradicional en la ley natural, debe entenderse desde el objetivo de suprimir cualquier jurisdicción del clero: la ley coactiva dimana de una voluntad política soberana, no sometida a ningún poder de tipo sacerdotal. Y este vínculo entre la ley y la voluntad «empieza a parecerse a la moderna idea de que la ley es siempre la orden de un soberano» (129) y aleja a Marsilio del pensamiento medieval, que hacía depender la ley del conocimiento previo de lo verdadero justo.

La mayoría de los instrumentos conceptuales que emplea Marsilio no constituyen una novedad absoluta en el panorama del pensamiento bajomedieval y no debemos forzar su significado. Pero hizo de ellos un uso poco habitual y nada ortodoxo en muchos aspectos, para elaborar una teoría sobre

(126) DOLCINI (1995): 29. «En este punto la distancia del pensamiento tomista es neta e insalvable», CANNING (1991): 454-455.

(127) CONDREN (1977): 211.

(128) BATTAGLIA (1924): 416. Ver: ZAMPETTI (1954): 230; ANSUÁTEGUI (1994): 134-137; BAYONA (2005b): 135-136, y BAYONA-ROCHE (2005): 44-46.

(129) McCLELLAND (1996): 141.

la organización política y el poder en la Iglesia original, porque busca de modo consciente romper los grillos de su época, al rechazar con todo vigor cualquier control clerical del pensamiento o del gobierno. La originalidad consiste precisamente en que, mediante el análisis racional, da ya una solución «política» a una realidad aun medieval. Si el conflicto entre el Emperador y el Papa había producido numerosos escritos que representaban la concepción de la vida pública de la época, Marsilio logra intuir, en un tiempo en que lo político era aun un concepto en ciernes, que lo sustancial del hecho político es la fuerza coactiva de la ley y que su fundamento sólo racional; de ahí la importancia de la figura del legislador. Si el poder es único y suprema la soberanía secular, cualquier pretensión de aprovechar el liderazgo religioso para traducir en términos históricos y políticos una verdad que trascienda la historia quebranta el legítimo ejercicio del poder, impide la construcción racional de la sociedad y trae la violencia a los hombres. Su planteamiento de las relaciones Iglesia-Estado no se agota en el tradicional conflicto entre la Curia romana y el Emperador, sino que el antipapismo es la forma histórica y contingente de un problema más profundo: el de las relaciones entre las instituciones civiles y eclesiásticas y el lugar del sacerdocio en la sociedad. Las justificaciones religiosas o morales del poder ocultan la verdadera naturaleza y los verdaderos motivos de la lucha por el poder.

En suma, Marsilio renueva profundamente la filosofía política medieval y construye una teoría del Estado basada en la autosuficiencia del hecho político. Su valor reside en haber escogido la guía racional, exclusivamente humana y natural, para servir de fundamento autónomo al Estado y al poder en él instaurado. En su obra el poder aparece ya como la columna vertebral de la comunidad política y el ejercicio del poder —que no sólo es *dominium* sobre los bienes, sino que implica una relación de dominación sobre otros hombres— necesita estar bien establecido y tener legitimidad racional para su acatamiento. Por ello, se le debe considerar un autor fundamental en la historia del pensamiento político.

BIBLIOGRAFÍA

- AMES, JOSÉ LUIZ (2002): «A doutrina do Legislador humano e a soberania popular em Marsílio da Pádua», *Veritas*, núm. 47, págs. 395-406.
- ANSUÁTEGUI, F. JAVIER (1994): *Orígenes doctrinales de la libertad de expresión*, Universidad Carlos III-BOE, Madrid.
- ATGER, FRÉDÉRIC (1906): *Essai sur l'histoire des doctrines du contrat social*, Diss. Univ., Montpellier-París.

- BARANI, FRANCESCO (1979): «Il concetto di laicittà come chiave interpretativa del pensiero politico: Marsilio da Padova», *Medioevo*, núm. 5, págs. 259-278.
- BATTAGLIA, FELICE (1924): «Marsilio e il “Defensor pacis”», *Rivista Internazionale di Filosofia del diritto*, núm. 4, fascículo IV, págs. 398-416.
- (1928): *Marsilio da Padova e la Filosofia politica del Medio Evo*, Felice Le Monnier, Firenze.
- (1929): «Sul “Defensor pacis” di Marsilio da Padova», *Nuovi studi di diritto, economia e politica*, 2, págs. 128-146.
- BATTOCCHIO, RICCARDO (2002): «Recensione a Marsilio da Padova, *Il Difensore della pace* (trad. del *Defensor pacis*)», *Studia patavina*, XLIX, 3, págs. 728-731.
- (2005): *Ecclesiologia e politica in Marsilio da Padova*, Istituto per la storia ecclesiastica padovana, Padova.
- BAYONA, BERNARDO (2004a): *La soberanía en la perspectiva antidualista de Marsilio de Padua*, Tesis doctoral, Universidad de Alcalá.
- (2004b): «Precisiones sobre el corpus marsiliano. Las obras de Marsilio de Padua», en *Las raíces de la cultura europea. Ensayos en homenaje al profesor Joaquín Lomba*, Prensas Universitarias, Zaragoza, págs. 159-182.
- (2004c): «Precisiones sobre la interpretación nominalista de la *civitas* en Marsilio de Padua», *Revista española de Filosofía medieval* (Zaragoza), 11, págs. 287-298.
- (2005a): «La laicidad de la *valentior pars* en la filosofía de Marsilio de Padua», *Patristica et Mediaevalia*, núm. 26, págs. 65-87.
- (2005b): «La concepción de la ley en la filosofía de Marsilio de Padua», *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*, núm. 22, págs. 125-138.
- (2005c): «El laicismo de la teoría de la ley de Marsilio de Padua», *Revista de las Cortes Generales*, núm. 64, págs. 7-62.
- (2006a): «Las expresiones de poder en el vocabulario de Marsilio de Padua», *Res publica*, 16, págs. 7-36.
- (2006b): «La paz en la obra de Marsilio de Padua», *Contrastes, Revista Internacional de Filosofía*, vol. XI, págs. 45-63.
- (2006c): «La crítica de Marsilio de Padua a la doctrina de la *Plenitudo potestatis* del Papa», *Éndoxa*, 21, págs. 217-238.
- (2007a): *Religión y poder, Marsilio de Padua ¿La primera teoría laica del Estado?*, Biblioteca Nueva-Prensas Universitarias, Madrid.
- (2007b): «La incongruencia de la denominación averroísmo político», en *Actas IV Congreso Nacional de Filosofía Medieval*, Universidad de Córdoba, Córdoba, págs. 329-340.
- (2007c): «Afinidades y tensiones conceptuales entre Marsilio de Padua y Maquiavelo: apuntes para una lectura comparada», *Foro Interno*, 7, 2007.
- BAYONA, BERNARDO y ROCHE, PEDRO (2005): *Sobre el poder del Imperio y del Papa*, Biblioteca Nueva, Madrid.
- BERTELLONI, FRANCISCO (1984): «“Constitutum Constantini” y “Romgedanke”. La donación constantiniana en el pensamiento de tres defensores del derecho impe-

- rial de Roma: Dante, Marsilio de Padua y Guillermo de Ockham» (2.^a parte), *Patristica et Mediaevalia*, 4-5, págs. 67-99.
- (1986a): «Reciente literatura sobre Marsilio de Padua», *Patristica et Mediaevalia*, núm. 7, págs. 89-94.
- (1986b): «Marsilio de Padua y la historicidad de la “donatio Constantini”», en *Estudios de homenaje a don Claudio Sánchez Albornoz en sus 90 años*, Buenos Aires, vol. IV, págs. 3-24
- (2002): «Marsilio de Padua y la filosofía política medieval», en BERTELLONI-BURLANDO, *La Filosofía Medieval Enciclopedia Iberoamericana de Filosofía*, vol. XXIV, Trotta-CSIC, Madrid, págs. 237-262.
- BERTI, ENRICO (1979): «Il “regnum” di Marsilio tra la “polis” aristotelica e lo Stato moderno», *Medioevo*, núm. 5, págs. 165-181.
- (1980): «“Civitas” e “regnum” nella “Politica” di Aristotele e nel “Defensor pacis”», en PIAIA, *Marsilio, ieri e oggi, Studia Patavina*, núm. 27, págs. 287-290.
- BEZOLD, FRIEDRICH (1876): «Die Lehre von der Volkssouveranität während des Mittelalters», *Historische Zeitschrift*, XXXVI.
- BILLANOVICH, GIUSEPPE (1979): «Giovanni XXII, Ludovico il Bavaro e i testi classici», *Medioevo*, núm. 5, págs. 7-22.
- BLACK, ANTHONY (1996): *El pensamiento político en Europa (1250-1450)*, Cambridge University Press, Cambridge.
- BLYTHE, JAMES M. (1992): *Ideal Government and the Mixed Constitution in the Middle Ages*, Princeton University Press, Princeton.
- BRAMPTON C. KENNETH (1922): *Defensor minor*, Cornish Brothers, Birmingham.
- BUSQUETA I RIU, JOAN JOSEP (1995): «Marsilio da Padova, “Defensor pacis”. És possible la pau», en J. OLIVES (ed.), *Idees de tolerancia*, Institut d’Estudis Humanístics Miquel Coll i Alentorn, Barcelona, págs. 61-81.
- CANNING, JOSEPH (1991): «Law, sovereignty and corporation theory 1300-1450», en J. H. BURNS (ed.): *The Cambridge History of Medieval Political Thought, c.350-c.1450*, Cambridge University Press, Cambridge, págs. 454-476.
- CAPOGRASSI, GIUSEPPE (1930): «Intorno a Marsilio da Padova», *Rivista internazionale di filosofia del diritto*, núm. 10, fascículos IV-V, págs. 578-590.
- CAPPA-LEGORA, ANTONIO (1906): *La politica di Dante e di Marsilio da Padova*, Roma-Torino.
- CARR, DAVID R. (1979): «The Prince and the City: Ideology and Reality in the Thought of Marsilius of Padua», *Medioevo*, núm. 5, págs. 279-291.
- (1987): «Marsilius of Padua and the Role of Law», *Italian Quarterly*, núm. 28, págs. 5-25.
- CARTELLIERI, ALEXANDER (1913): *Marsilius von Padua, Defensor Pacis, Ertes Buch*, Leipzig.
- CASTELLO DUBRA, JULIO A. (1997a): «Nota sobre el aristotelismo y el averroísmo político de Marsilio de Padua», *Veritas*, núm. 42, págs. 671-677.
- (1997b): «Finalismo y formalismo en el concepto marsiliano de ley: la ley y el legislador humano en el “Defensor pacis”», *Patristica et Mediaevalia*, núm. 18, págs. 81-96.

- (2001): «Marsilio de Padua y la teoría de la soberanía popular», *Patristica et Mediaevalia*, núm. 22, págs. 76-89.
- (2002): «Teoría, experiencia y preceptiva políticas en la filosofía política de Marsilio de Padua», tesis doctoral, Universidad de Buenos Aires.
- CAVALLARO, GIOVANNA (1973): *La pace nella filosofia di Marsilio da Padova*, Ferrara.
- CÉARD, JEAN (1980): «L'influence de Marsile de Padoue sur la pensée calviniste française de la fin du siècle: Du Plessis-Mornay lecteur du "Defensor pacis"», *Medioevo*, núm. 6, págs. 577-594.
- CERRI, AUGUSTO (1989): «Marsilio e Rousseau, teorici di una "chiusa" democrazia cittadina», *Quaderni fiorentini per la storia del pensiero giuridico*, núm. 19, págs. 13-41.
- CESAR, FLORIANO JONAS (1997): «"Causa singularis discordiae" e situação italiana no "Defensor Pacis" de Marsílio de Pádua», *Patristica et Mediaevalia*, núm. 18, págs. 20-28.
- (2000): «Papado, Império e o Pensamento de Marsílio de Pádua», tesis doctoral, Universidad Sao Paolo.
- CHECCHINI, ALDO (1942): *Interpretazione storica di Marsilio*, Cedam, Padova.
- CHECCHINI, ALDO y NORBERTO BOBBIO (1942): *Marsilio da Padova: Studi raccolti nel VI centenario della morte*, Cedam, Padova.
- CONDREN, CONALD (1975): «On Interpreting Marsilius' Use of St. Augustine», *Agustiniana*, núm. 25, págs. 217-222.
- (1977): «Marsilius of Padua's Argument from Authority. A Study of Its Significance in the "Defensor Pacis"», *Political Theory*, núm. 5, págs. 205-218.
- (1980): «Democracy and the "Defensor Pacis": on the English Language Tradition of Marsilian Interpretation», *Il Pensiero Politico*, núm. 13, págs. 301-316.
- DAMIATA, MARINO (1980): «Funzione e concetto della povertà evangelica in Marsilio da Padova», *Medioevo*, núm. 6, págs. 411-430.
- (1983): «*Plenitudo potestatis*» e «*universitas civium*» in *Marsilio da Padova*, Edizioni Studi Francescani, Firenze.
- DEL PRETE, DONATO (1980): «Il pensiero politico ed ecclesiologico di Marsilio da Padova», *Annali di storia*, Università degli Studi di Leche, núm. 1, págs. 17-124.
- DI VONA, PIERO (1974): *I Principi del «Defensor pacis»*, Morano, Napoli.
- (1979a): «I termini che Marsilio non ha definiti in forma», *Medioevo*, núm. 5, págs. 183-188.
- (1979b): «L'ontologia di Marsilio da Padova nelle "Quaestiones I-II super IV librum Metaphysicae"», en *Atti della Accademia di scienze morali e politiche*, vol. LXXXIX, Napoli, págs. 255-281.
- DOLCINI, CARLO (1976): «Osservazioni sul «Defensor minor» di Marsilio da Padova», *Rendiconti dell'Accademia delle Scienze dell'Istituto di Bologna*, Cl. Scienze Morali, núm. 4, págs. 87-102.
- (1980a): «Marsilio contro Ockham. Intorno a una recente edizione del "Defensor minor"», *Quaderno della Runbiconia Accademia dei Filopatri*, núm. 121, págs. 251-268.

- (1980b): «Marsilio e Ockham (1328-1331)», *Medioevo*, núm. 6, págs. 479-490.
- (1981): *Marsilio e Ockham. Il diploma imperiale «Gloriosus Deus», la memoria politica «Quoniam scriptura», il «Defensor minor»*, Bologna.
- (1983): «Prolegomeni alla storiografia del pensiero politico medioevale», en IDEM, *Il pensiero politico del Basso Medioevo*, Pàtron, Bologna, págs. 9-118.
- (1995): *Introduzione a Marsilio da Padova*, Laterza, Roma-Bari.
- EMERTON, EFHRAIM (1920): *The «Defensor Pacis» of Marsilio of Padua. A Critical Study*, Harvard University Press, Cambridge.
- FLÜELER, CHRISTOPH (1989): *Rezeption und Interpretation der aristotelischen Politica im späten Mittelalter, I-II*, Amsterdam-Philadelphia.
- FRANCK, ADOLPHE (1864): *Réformateurs et publicistes de l'Europe. Moyen-Âge. Renaissance*, Levy freres, París.
- FRIEDBERG, EMIL (1869): «Die mittelalterlichen Lehren über das Verhältnis von Staat und Kirche», *Zeitschrift für Kirchenrecht*, VIII.
- GALVÃO DE SOUSA, JOSÉ PEDRO (1972): *O totalitarismo nas origens da moderna teoria do Estado. Um estudo sobre o «Defensor pacis» de Marsílio de Pádua*, Indústria Gráfica Saraiva, São Paulo.
- GAMBIN, GIANNI (1980): «Declerizzare la Chiesa?», en PIAIA, *Marsilio, ieri e oggi, Studia Patavina*, núm. 27, págs. 315-318.
- GARCÍA CUE, JUAN RAMÓN (1985): «Teoría de la ley y de la soberanía popular en el “Defensor pacis” de Marsilio de Padua», *Revista de Estudios Políticos*, núm. 43, págs. 107-148.
- GETTELL, RAYMOND G. (1937): *Historia de las Ideas Políticas*, Labor, Madrid.
- GEWIRTH, ALAN (1951): *Marsilius of Padua. The Defender of Peace*, vol. I: *Marsilius of Padua and the Medieval Political Philosophy*, McMillan, London.
- (1956): *Marsilius of Padua, The Defender of Peace*, vol. II, Columbia University Press, New York.
- (1979): «Republicanism and Absolutism in the Thought of Marsilius of Padua», *Medioevo*, núm. 5, págs. 23-48.
- GIERKE, OTTO (1995): *Teorías políticas de la Edad Media*, Centro de Estudios Políticos, Madrid.
- GRIGNASCHI, MARIO (1953): «L'Elezione del “rex Romanorum semper Augustus” nel “Defensor pacis” di Marsilio da Padova», *Rivista storica italiana*, núm. 65, págs. 410-435.
- (1955a): *Une polémique du Moyen Âge sur la primauté de Pierre et un appel pour une église évangélique*, Viena.
- (1955b): «Le rôle de l'Aristotelisme dans le “Defensor pacis” de Marsile de Padoue», *Revue d'Histoire et de Philosophie Religieuse*, núm. 35, págs. 301-340.
- (1979): «L' Ideologia marsiliana si spiega con l'adesione dell'Autore all'uno o all'altro dei grandi sistemi filosofici dell'inizio del Trecento?», *Medioevo*, núm. 5, págs. 201-222.
- (1983): «Indagine sui passi del “commento” suscettibili di avere promosso la formazione di un averroismo politico», en C. DOLCINI, *Il pensiero politico del Basso Medioevo. Antologia di saggi*, págs. 273-312.

- (1992): «Reflexions suggerées par une dernière lecture du “Defensor pacis” de Marsile de Padoue», en J. M. PELÁEZ (ed.), *Ciencia política comparada y derecho y economía en las relaciones internacionales. Serie Estudios interdisciplinarios en homenaje a Ferrán Valls i Taberner*, XVI, Universidad de Málaga, págs. 4507-4528.
- HASHAGEN, JUSTUS (1941): «Marsilius von Padua (1290-1342) im Lichte der heruen Forschung», *Historisches Jahrbuch*, núm. 61, págs. 274-277.
- HECKEL, JOHANNES (1958): «Marsilius von Padua und Martin Luther», *Zeitschrift der Savigny Stiftung für Rechtsgeschichte*, núm. 75, págs. 268-336.
- HYDE, JOHN KENNETH (1985): *Padova nell' età di Dante*, Edizioni Lint, Trieste.
- KÖHLER, K. (1974): «Die Staatslehre der Vorreformatoren», *Jahrbücher für deutsche Theologie*, núm. 19, págs. 356 y ss.
- KÖLMEL, WILHELM (1970): «Regimen christianum». *Weg und Ergebnisse des Gewalten-verhältnisses und Gewaltenverständnisses* (8. bis 14Jhd.), De Gruyter, Berlín.
- (1979): «“Universitas civium et fidelium”. Kriterien der Sozialtheorie des Marsilius von Padua», *Medioevo*, núm. 5, págs. 49-80.
- KUSCH, HORST (1958): «Marsilius von Padua», *Der Verteidiger des Friedens (Defensor Pacis)*, tr. W. KUNZMANN, Darmstadt.
- LABANCA, BALDASSARE (1882): *Marsilio da Padova, riformatore politico e religioso del sec. XIV*, Fratelli Salmin, Padova.
- (1883): «Marsilio da Padova e Martino Lutero», *Nuova Antologia*, núm. 17, págs. 209-227.
- LAGARDE, GEORGES [1948 (1934)]: *La naissance de l'esprit laïque au déclin du Moyen Âge, II, Marsile de Padoue*, eds. Nauwelaerts, Louvain-París.
- (1970): *La naissance de l'esprit laïque au déclin du Moyen Âge, III, Le Defensor Pacis*, eds. Nauwelaerts, Louvain-París.
- LAURENT, FRANÇOIS (1866): *L'Église et l'État, I: Le Moyen Âge, la Réforme*, A. Lacroix, Bruxelles.
- LEONARDI, GIOVANNI (1980): «La centralità dei problemi ecclesiologici nel “Defensor Pacis”», en PIAIA, *Marsilio, ieri e oggi, Studia Patavina*, núm. 27, págs. 343-349.
- LEWIS, EWART (1963): «The “positivism” of Marsiglio of Padua», *Speculum*, núm. 38, págs. 541-582.
- MAGLIO, GIANFRANCO (2003): *Autonomia della città, dell'uomo e religione in Marsilio da Padova*, Il Segno dei Gabrielli editori, S. Pietro in Cariano.
- MARANGON, PAOLO (1977): «Marsilio tra preumanesimo e cultura delle arti. Ricerca sulle fonti padovane del primo discorso del “Defensor pacis”», *Medioevo*, núm. 3, págs. 89-119.
- (1980a): «Principi di teoria politica nella Marca Trevigiana. Clero e Comune a Padova al tempo di Marsilio», *Medioevo*, núm. 6, págs. 317-336.
- (1980b): «L'unità del legislatore e l'autonomia dei fini religioso e politico nel “Defensor Pacis”», en PIAIA, *Marsilio, ieri e oggi, Studia Patavina*, núm. 27, págs. 292-296.

- MARSILIO DA PADOVA (2001): *Il difensore della pace*, Introducción de M. T. FUMAGALLI BEONIO-BROCCHIERI, traducción y notas: CONETTI-FIOCCHI-RADICE-SIMONETTA, *Classici Rizzoli*, Milano.
- MARSILIO DE PADUA (1989): *El defensor de la paz*, L. MARTÍNEZ GÓMEZ (tr.), Tecnos, Madrid.
- *Marsilio da Padova. Convegno Internazionale* (1980), en *Medioevo* 5 y 6 (1979-1980), Padua, Antenore.
- MARSILIUS OF PADUA (2001): *Defender of Peace*, Columbia University Press, New York.
- MC CLELLAND, JOHN S. (1996): *A History of Western Political Thought*, Routledge, London.
- MÉNARD, JACQUES (1989): «L'aventure historiographique du "Défenseur de la paix" de Marsile de Padoue», *Science et Esprit. Revue théologique et philosophique*, núm. XLI/3, págs. 287-322.
- MEOZZI, ANTERO (1931): «Un medievale precursore: Marsilio da Padova», *Rassegna*, núm. 39, 1, págs. 1-18.
- MERLO, MAURIZIO (2003a): *Marsilio da Padova. Il pensiero della politica come grammatica del mutamento*, Franco Angeli, Milano.
- (2003b): «Pace, guerra e identità della comunità politica in Marsilio da Padova», en MARIO SCATTOLA, *Figure della guerra. La riflessione su pace, conflitto e giustizia tra medioevo e prima età moderna*, Franco Angeli, Milano, págs. 111-143.
- MESNARD, PIERRE (1963-1964): *Il pensiero politico rinascimentale*, Laterza, Bari.
- MIETHKE, JÜRGEN (1980): «Marsilius und Ockham. Publikum und Leser ihrer politischen Schriften im späteren Mittelalter», *Medioevo*, núm. 6, págs. 543-567.
- (1989): «Marsilius von Padua. Die politische Philosophie eines lateinischen Aristotelikers des 14. Jhs.», en BOOKMANN-MOELLER-STACKMANN, *Lebenslehren und Weltentwürfe im Übergang vom Mittelalter zur Neuzeit, Politik - Bildung - Naturkunde - Theologie*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, págs. 52-76.
- (1992): *Das Publikum politischer Theorie im 14. Jahrhundert*, Schriften des Historischen Kollegs-Kolloquien 21, München.
- MÜLLER, KARL (1879): *Der Kampf Ludwig des Baierns mit der römischen Curie*, H. Laupp, Tübingen.
- MUNZ, PETER (1960): «The 13th century and the ideas of Marsilius of Padua», *Historical Studies Australia and New Zeland*, núm. 9, págs. 156-172.
- NEDERMAN, CARY J. (1981): «Marsiglio of Padua as Political Theorist: Ideology and Middle Class Politics in Early Fourteenth Century», *Revue de l' Université d'Ottawa*, núm. 51, págs. 197-209.
- (1990): «Nature, Justice and Duty in the "Defensor Pacis": Marsiglio of Padua's Ciceronian Impulse», *Political Theory*, núm. 18, págs. 615-637.
- (1991): «Knowledge, Consent and the Critique of the Political Representation in Marsiglio of Padua's "Defensor Pacis"», *Political Studies*, núm. 39, págs. 19-35.
- (1992): «Character and Community in the "Defensor Pacis": Marsiglio of Padua's Adaptation of Aristotelian Moral Psychology», *History of Political Thought*, núm. 13, págs. 377-390.

- (1993): *Writings on the Empire. Defensor Minor and De Translatione Imperii*, Cambridge University Press, Cambridge.
- (1995a): *Community and Consent. The Secular Political Theory of Marsiglio of Padua's "Defensor Pacis"*, Rowman & Littlefield, Lanham.
- (1995b): «From "Defensor Pacis" to "Defensor Minor": the Problem of Empire in Marsiglio of Padua», *History of Political Thought*, XVI, págs. 313-329.
- NIMIS, A. (1898): *Marsilius von Padua republikanische Staatslehre*, Heildelberg.
- OFFLER, HILARY SETON (1982): «Notes on the text of Marsilius of Padua's "Defensor minor"», *Mittelalterliches Jahrbuch*, núm. 17, págs. 212-216.
- (1986): «Zum Verfasser der Allegationes de potestate imperiali», *Deutsches Archiv für Erforschung des Mittelalters*, núm. 42, págs. 555-619.
- OLIVIERI, LUIGI (1979): «Teoria aristotelica dell'opinione e scienza politica in Marsilio da Padova», *Medioevo*, núm. 5, págs. 223-236.
- (1982): «Il tutto e la parte nel «Defensor pacis» di Marsilio da Padova», *Rivista [Critica] di Storia della Filosofia*, núm. 37, págs. 65-74.
- OMAGGIO, VINCENZO (1991): «Legge e potere civile in Marsilio da Padova. Note in margine a una lettura del "Defensor pacis"», en *Materiali per una storia della cultura giuridica*, vol. XXI, Bologna, págs. 307-328.
- (1993): «Civitas e governo nel "Defensor pacis" di Marsilio da Padova», *Filosofia politica*, VII, 3, págs. 479-507.
- (1995): *Marsilio, da Padova: Diritto e Politica nel «Defensor pacis»*, Editoriale Scientifica, Napoli.
- ORELLA Y UNZUE, JOSÉ LUIS (1985): «Marsilio de Padua. Encuadre histórico de su aportación ideológica», en *Estudios de Filosofía del Derecho y Ciencia Jurídica en homenaje al Catedrático D. Luis Legaz y Lacambra (1906-1980)*, vol. II, CEPC-Facultad de Derecho de la Universidad Complutense, Madrid, págs. 115-151.
- PASSERIN D'ENTRÈVES, ALESSANDRO (1934): «Rileggendo il "Defensor pacis"», *Rivista storica italiana*, núm. 51, págs. 1-37.
- (1939): *The medieval Contribution to Political Thought. Thomas Aquinas, Marsilius of Padua, Richard Holkot*, Oxford.
- PIAIA, GREGORIO (1975): «Alberto Pighius e la confutazione del "Defensor pacis" di Marsilio da Padova», *Medioevo*, núm. 1, págs. 173-202.
- (1976): «Democrazia o totalitarismo in Marsilio da Padova», *Medioevo*, núm. 2, págs. 363-376.
- (1977): *Marsilio da Padova nella Riforma e nella Controriforma. Fortuna ed interpretazione*, Antenore, Padova.
- (1980): *Marsilio, ieri e oggi. Simposio su Marsilio da Padova nel VII centenario della nascita*, *Studia Patavina*, núm. 27, págs. 257-363.
- (1999): *Marsilio e dintorni, Contributi alla storia delle idee*, Antenore, Padova.
- PINCIN, CARLO (1966): *Il Difenditore della pace nella traduzione in volgare fiorentino del 1363*, Einaudi, Torino.
- (1967): *Marsilio*, Giappichelli, Torino.

- (1972): «G. De Lagarde, “Defensor pacis”» (recensión crítica), *Rivista storica italiana*, núm. 84, págs. 824-828.
- PIOVANO, GIUSEPPE (1922): «Il “Defensor pacis” di Marsilio Patavino», *La Scuola cattolica*, serie V, núm. 22, págs. 161-178.
- POLLOCK, FREDERICK (1883): *History of the Science of Politics*, Macmillan, London.
- POOLE, REGINALD (1884): *Illustrations of the History of Medieval Thought in the Departments of Theology and Ecclesiastical Politics*, Williams and Norgate, London.
- POPPI, ANTONINO (1980): «Appunti sullo Stato e la persona nel “Defensor pacis”», *Medioevo*, núm. 6, págs. 347-354.
- PREVITÉ-ORTON, CHARLES WILLIAM (1923): «Marsiglio of Padua. Part. II. Doctrines», *English Historical Review*, núm. XXXVIII, págs. 1-21.
- (1928): *The Defensor Pacis of Marsilius of Padua*, Cambridge University Press, Cambridge.
- (1935): «Marsilius of Padua, Annual Italian Lecture of the British Accademy, 1935», en *British Accademy*, núm. XXI, Londres, Oxford University Press, págs. 137-183.
- PRINZ, FRIEDRICH (1976): «Marsilius von Padua», *Zeitschrift für Bayerische Landesgeschichte*, núm. 39, págs. 39-77; reedit. en ID., *Mönchtum, Kultur und Gesellschaft. Beiträge zum Mittelalter*, Múnich, 1989, págs. 136-175.
- QUAGLIONI, DIEGO (1989): *Civilis sapientia: dottrine giuridiche e dottrine politiche fra Medioevo ed Età moderna*, Maggioli, Rímìni.
- QUILLET, JEANNINE (1968): *Le Défenseur de la Paix*, Libr. Philosophique J. Vrin, París.
- (1970): *La philosophie politique de Marsile de Padoue*, Libraire Philosophique J. Vrin, París.
- (1991): «Politique et Evangile dans l’oeuvre de Marsile de Padoue», *Bulletin de philosophie médiévale*, núm. 33, págs. 155-161.
- (1992): «Remarques sur les theories politiques du XIV^e siècle», en *Les philosophies morales et politiques au Moyen Age*, Actes du IX^e Congrès International de Philosophie Médiévale, Ottawa, págs. 1571-1581.
- QUILLET, J. y C. JEUDY (1979): *Marsile de Padoue. Oeuvres Mineures*, Libraire Philosophique J. Vrin, París.
- RIEKER, KARL (1883): *Die rechtliche Stellung der evangelischen Kirche Deutschlands in Ihrer geschichtlichen Entwicklung bis zur gegenwart*, Hirschfeld, Leipzig.
- RIEZLER, SIGMUND (1874): *Die litterarischen Widersacher der Päpste zur Zeit Kaiser Ludwigs des Baierns*, Duncker & Humblot, Leipzig.
- ROCHE, PEDRO (1995a): «La “plenitudo potestatis” en el “Defensor minor” de Marsilio de Padua», *Éndoxa: Series Filosóficas*, núm. 6, págs. 241-262.
- (1995b): «La ley en el “Defensor minor” de Marsilio de Padua», *Revista Española de Filosofía Medieval*, núm. 2, págs. 91-99.
- RODRIGO EWART, LUIS MARÍA (1994): *Marsilio de Padua y la ley humana, divina y canónica*, tesis Pontificia Studiorum Universitas a S. Thoma Aq. in Urbe, edit. Lordinum, Roma.
- ROSSI, GUIDO (1973): *El Estado según Marsilio de Padua en «Defensor pacis»*, Lima.

- (1976): *Marsilio de Padua, profeta de la política moderna*, Mosca Azul Editores, Lima.
- RUBINSTEIN, NICOLAI (1965): «Marsilius of Padua and Italian Political Thought of His Time», en HALE-HIGHFIELD-SMALLEY, *Europe in the Late Middle Ages*, Faber, London, págs. 44-75.
- (1979): «Marsilio da Padova e il pensiero politico italiano del Trecento», *Medioevo*, núm. 5, págs. 143-162.
- RUFFINI AVONDO, EDOARDO (1924): «Il “Defensor pacis” di Marsilio da Padova», *Revista Storica Italiana*, 41, págs. 113-166.
- SABETTI, ALFREDO (1964): *Marsilio da Padova e la filosofia politica del secolo XIV*, Liguori, Napoli.
- SCADUTO, FRANCESCO (1882): *Stato e chiesa negli scritti politici dalla fine della lotta per le investiture sino alla morte di Ludovico il Bavaro*, Le Monnier, Firenze.
- SCHOLZ, RICHARD (1907): «Marsilius von Padua und die Idee der Democratie», *Zeitschrift für Politik*, núm. 1, págs. 61-94.
- (1932): *Marsilius von Padua. Defensor Pacis*, Hahnsche Buchhandlung, Hannover-Leipzig.
- (1937): «Marsilius von Padua und die Genesis des modernen Staatsbewußtseins», *Historische Zeitschrift*, núm. 156, págs. 88-103.
- SEGALL, HERMANN (1959): *Der «Defensor pacis» des Marsilius von Padua, Grundfragen der Interpretation*, Franz Steiner Verlag, Wiesbaden.
- SEGALLA, GIUSEPPE (1980): «I presupposti dell’interpretazione della Scrittura in Marsilio», en PIAIA, *Marsilio, ieri e oggi, Studia Patavina*, núm. 27, págs. 307-309.
- SIMONETTA, STEFANO (1997): «Due percorsi paralleli nel pensiero antiierocratico del XIV secolo: Marsilio da Padova e John Wyclif», *Rivista di Storia della Filosofia*, núm. 52, págs. 91-110.
- (2000a): *Marsilio in Inghilterra. Stato e chiesa nel pensiero politico inglese fra XIV e XVII secolo*, LED, Milano.
- (2000b): *Dal Difensore della Pace al Leviatano. Marsilio da Padova nel Seicento inglese*, Unicopli, Milano.
- SKINNER, QUENTIN (1978): *The Foundations of Modern Political Thought*, 2 vols., Cambridge University Press, Cambridge.
- SOUZA, J. A. DE C. R. (1983): «Marsilio de Padua e a “plenitudo potestatis”», *Revista Portuguesa de filosofia*, Braga, núm. 39, págs. 119-169.
- (1984): «Marsilio da Padua e o “De iurisdictione imperatoris in causis matrimonialibus”», *Leopoldianum*, núm. 11, 32, págs. 145-191.
- (1991): *Defensor menor*, Vozes, Petropolis.
- (1998): «Sobre a translação do Imperio», *Veritas*, núm. 43, págs. 703-723.
- SPIERS, KERRY E. (1977): «The Ecclesiastical Poverty Theory of Marsilius of Padua: Sources and Significance», *II Pensiero Politico*, núm. 10, págs. 3-21.
- (1980): «Pope John XXII and Marsilius of Padua on the Universal Dominion of Christ: a Possible Common Source», *Medioevo*, núm. 6, págs. 471-478.
- STAHL, FRIEDRICH JULIOS (1830-1837): *Die Philosophie des Rechts nach geschichtlicher Ansicht*, Heidelberg.

- STRAUSS, LEO (1993): «Marsilio de Padua», en L. STRAUSS y J. CROUSEY (eds.), *Historia de la filosofía política*, FCE, México, págs. 268-285.
- TAKADA, TAKUYOSHI (1962): «Politische Theorie des Marsiglio da Padova und der lateinische Averroismus», *Annual Report of Cultural Studies*, Kyoto.
- TIERNEY, BRIAN (1991): «Marsilius on Rights», *Journal of the History of Ideas*, núm. 52, págs. 3-17.
- TORRACO, STEPHEN (1992): *Priests as Physicicians of Souls in Marsilius of Padua's "Defensor pacis"*, Mellen Research University Press, San Francisco.
- TRUYOL Y SERRA, ANTONIO (2004⁹): *Historia de la Filosofía del Derecho y del Estado*, I, Alianza, Madrid.
- TURA, ROBERTO (1980): «Il sacerdozio nel "Defensor pacis". Figura e funzione», en PIAIA, *Marsilio, ieri e oggi*, *Studia Patavina*, núm. 27, págs. 312-315.
- TURSI, ANTONIO DOMINGO (1997): «"Communitas aut valencior eius pars". Un giro marsiliano en Nicolás de Oresme y la composición del "De moneta"», *Patristica et Medievalia*, núm. 18, págs. 20-28.
- ULLMANN, WALTER (1985): *Principios de gobierno y política en la Edad Media*, Alianza, Madrid.
- (1997): *Historia del Pensamiento Político en la Edad Media*, Ariel, Barcelona.
- VADALÀ-PAPALE, GIUSEPPE (1898): «Le leggi nella dottrina di Dante Alighieri e di Marsilio da Padova», *Studi giuridici dedicati a F. Schupfer*, Torino, vol. II, págs. 41-84.
- VALOIS, NOEL (1906): «Jean de Jandun et Marsile de Padoue, auteurs du "Defensor pacis"», en *Histoire Littéraire de la France*, tomo XXXIII, París, págs. 528-623.
- VASOLI, CESARE (1960): *Il Difensore della pace di Marsilio da Padova*, Unione Tipografico-Editrice Torinese, Torino.
- VILLARI, PASQUALE (1913): «Marsilio da Padova e il "Defensor pacis"», *Nuova Antologia*, Serie V, vol. CLXIV, colecc. 218, págs. 369-379; reedit. en IDEM, *Storia, politica e istruzione*, Hoepli, Milano, 1914, págs. 3 y ss.
- WALTHER, HELMUT G. (1974): «Ursprungsdenken und Evolutionsgedanke im Geschichtsbild der Staatstheorien in der ersten Hälfte des 14. Jahrhunderts», en A. ZIMMERMANN, *Antiqui und moderni. Traditionsbewusstsein und Fortschrittsbewusstsein im späten Mittelalter*, Berlín-New York, *Miscellanea Mediaevalia*, núm. 9, págs. 236-261.
- (1976): *Imperiales Königtum, Konziliarismus und Volkssouveränität. Studien zu den Grenzen des litteralterischen Souveränitätsgedanken*, Wilhelm Fink Verlag, München.
- WILKS, MICHAEL J. (1963): *The Problem of Sovereignty in the Later Middle Ages. The Papal Monarchy with Augustinus Triumphus and the Publicists*, Cambridge University Press.
- (1972): «Corporation and Representation in the "Defensor pacis"», *Studia Gratiana*, XV, págs. 251-292.
- ZAMPETTI, PIER LUIGI (1954): «Considerazioni sul concetto di giuridicità nel "Defensor pacis"», *Rivista Internazionale di filosofia del diritto*, núm. 31, págs. 220-230.