

TEORIA DE LA LEY Y DE LA SOBERANIA POPULAR EN EL «DEFENSOR PACIS» DE MARSILIO DE PADUA

Por JUAN RAMON GARCIA CUE

SUMARIO

1. Introducción: 1.1. Equívocidad interpretativa en torno al pensamiento de Marsilio de Padua. 1.2. Contextualización filosófica e histórico-política.—2. El *Defensor Pacis*: autoría y estructura de la obra.—3. La organización del Estado y el principio de soberanía popular: 3.1. La paz como meta de la comunidad civil. 3.2. Origen y estructura de la comunidad civil. 3.3. La soberanía popular y el concepto de *valentior pars*. 3.4. La soberanía popular y la noción de *plenitudo potestatis*.—4. Teoría de la ley: 4.1. Origen humano de la ley: voluntarismo jurídico. 4.2. La coactividad como nota esencial de la ley: formalismo jurídico. 4.3. La ley humana y la ley divina.—5. Conclusión.

1. INTRODUCCION

1.1. *Equivocidad interpretativa en torno al pensamiento de Marsilio de Padua*

La primera impresión que uno recibe cuando se acerca al elenco bibliográfico que se ha formado en torno al pensamiento de Marsilio de Padua es que cualquier afirmación que pueda hacerse o cualquier conclusión que se pueda extraer estará suficientemente respaldada por brillantes comentaristas del autor paduano. Tal es la cantidad y disparidad de juicios críticos que sobre él se han formulado en el transcurso de los últimos años, impre-

sión que obliga al estudioso a ser doblemente prudente a la hora de analizar tanto el texto marsiliano como los juicios críticos sobre él vertidos.

En efecto, cuantitativamente la literatura sobre Marsilio de Padua es bastante abundante, por más que en nuestro país no exista, que sepamos, ninguna monografía sobre el autor. Su obra principal, el *Defensor Pacis*, puede leerse hoy en cuatro lenguas modernas (1).

No resulta extraño el interés que la obra de Marsilio de Padua ha suscitado si tenemos en cuenta las audaces intuiciones y desarrollos conceptuales que en ella se encuentran, lo que ha dado, por otra parte, pie a las más divergentes interpretaciones. Algunos han visto en Marsilio un profeta que se adelantó a los signos de su tiempo (2). En este sentido, ya había apuntado Labanca —en una valoración excesivamente audaz y sin duda anacrónica— que Marsilio no solamente es un precursor de la Reforma y de la Revolución, sino que en su obra pueden encontrarse principios y actitudes propias del socialismo contemporáneo (3). Esta misma visión profética ha determinado que algunos hayan visto en él al precursor de la teoría de la separación de poderes: «E' la separazione dei poteri —ha escrito Ruffini Avondo— che qui per la prima volta si enuncia, e con un significato che trascende di molto quello della distinzione aristotelica di funzione consultiva, giudicante e governante. Marsilio ha su questo punto dei seguaci, e primo fra tutti Nicolo da Cusa. Ma bisogna arrivare sino a Locke per trovare il principio della separazione dei poteri espressa con tanta lucida energia» (4). Pero, sin duda, quien ha celebrado con más rotundidad la modernidad de Marsilio de Padua ha sido Felice Battaglia, para quien nuestro autor representa el inicio de la Reforma protestante (5), el paladín de la libertad de con-

(1) Además de las ediciones latinas de C. W. PREVITE-ORTON: *The Defensor Pacis of Marsilius of Padua*, Cambridge, 1928, y de R. SCHOLZ: *Marsilius von Padua, Defensor Pacis*, Hannover, 1932, disponemos hoy de las traducciones de ALAN GEWIRTH: *Marsilius of Padua, The Defender of Peace*, Nueva York, 1956; H. KUSCH: *Marsilius von Padua, Der Vertheidiger des Friedens*, Berlín, 1958; CESARE NASOL: *Il Difensore della pace di Marsilio da Padova*, Turín, 1960, y JEANNINE QUILLET: *Le Défenseur de la Paix*, París, 1967.

(2) Así, ALDO CHECCHINI escribe que «Marsilio è passato all storia —vorrei quasi dire alla leggenda— come un profeta, un divinatore che trascende con intuizioni ardite e originali le istituzioni e le teorie politiche del suo tempo». Cfr. su *Interpretazione storica di Marsilio*, Padua, Edizioni Cedam, 1942, pág. 8.

(3) Cfr. B. LABANCA: *Marsilio da Padova, riformatore politico et religioso del secolo XIV*, Padua, Fratelli Salmin Editori, 1882, pág. 224.

(4) E. RUFFINI AVONDO: *Il Defensor Pacis di Marsilio da Padova*, en «Rivista Storica Italiana», 41 (1924), pág. 134.

(5) Cfr. FELICE BATTAGLIA: *Marsilio da Padova e la filosofia politica del medioevo*, Florencia, Le Mounier Ed., 1928, pág. 107.

ciencia (6), el primero que confiere a la *civitas* las características del Estado moderno (7) y el primero, en fin, en quien se encuentra una definición lógica del Derecho, anticipándose a las teorías más modernas sobre el mismo (8).

Frente a estas interpretaciones optimistas, diríamos, podemos encontrar otras que, o bien matizan el alcance de la obra de Marsilio de Padua, o bien se muestran claramente contrarias a ellas. Así, para Jeannine Quillet, Marsilio de Padua puede ser considerado un extremista, pero en modo alguno un revolucionario, porque su obra no constituye una ruptura radical con el pensamiento anterior: «Médiéval, cette oeuvre l'est sous tous ses aspects —escribe—, mais elle est aussi un violent pamphlet contre l'ordre social et politique enraciné dans l'idée d'une papauté théocratique» (9). Menos circunspectos que Quillet se muestran aquellos autores que, lejos de exaltar la modernidad de Marsilio, parecen proclives a medievalizar su obra. Así, Wilks entiende que «Marsilius himself can be shown to have been a great deal more medieval than has been generally thought» (10), en tanto que Passerin d'Entrèves muestra su perplejidad ante la afirmación de que el pensamiento de Marsilio representó una anticipación de la libertad religiosa (11), mientras que Lagarde, por su parte, ha intentado eliminar las máscaras deformadoras que han convertido a Marsilio en un profeta de la democracia contemporánea: «On a voulu en faire un prophète de la démocratie contemporaine —escribe—, un républicain radical, un déchristianisateur convaincu, voire un hégélien avant la lettre. Autant de simplifications insoutenables» (12).

(6) *Ibidem*, pág. 118.

(7) F. BATTAGLIA: *Modernità di Marsilio da Padova*, en *Marsilio da Padova: Studi raccolti nel VI centenario della morte*, edición a cargo de ALDO CHECCHINI y NORBERTO BOBBIO, Padua, Pubblicazione della Facoltà de Giurisprudenza della Università di Padova, 1942, págs. 104-107.

(8) Cfr. F. BATTAGLIA: *De las sectas heréticas a Dante y Marsilio de Padua*, en su obra *Curso de Filosofía del Derecho*, I, trad. de Elías de Tejada y Lucas Verdú, Madrid, Ed. Reus, 1951, pág. 187.

(9) JEANNINE QUILLET: *La philosophie politique de Marsile de Padoue*, París, Librairie Philosophique J. Vrin, 1970, pág. 16.

(10) M. WILKS: *The problem of the sovereignty in the middle ages*, Cambridge, 1963, pág. 87.

(11) «That a system such as the one which I have described may have appeared to contain an anticipation of religious liberty, I confess is to me a cause of bewilderment», escribe PASSERIN D'ENTRÈVES en su obra *The medieval contribution to political thought*. Thomas Aquinas, *Marsilius of Padua*, Richard Hooker, Oxford, 1939, pág. 79.

(12) GEORGES DE LAGARDE: *La naissance de l'esprit laïque au déclin du moyen âge*. III. *Le Defensor Pacis*, Lovaina-París, Editions E. Nauwclaerts-B. Nauwclaerts, 1870, pág. 379.

Si de su significación política pasamos a considerar su talante religioso, no es menor la perplejidad que uno siente ante la heterogeneidad de interpretaciones. En este sentido, la actitud de Marsilio sería de «indiferencia religiosa» (13), de «laicismo» y «anticlericalismo» (14), de «irreligiosità» (15), una forma, en fin, de radical incredulidad religiosa, que es lo que caracterizó al movimiento averroísta (16), o, alternativamente, el talante religioso de Marsilio sería algo incuestionable, pues resultaría difícil, según la opinión de Segall, «poner seriamente en duda que en numerosos pasajes del *Defensor Pacis* el autor hace una clara profesión de fe católica» (17).

Estas son algunas, dentro de una posible larga lista, de las opiniones que se han vertido sobre la figura de Marsilio, autor ante el que la indiferencia resulta imposible. Ello obliga a ser sumamente cauto a la hora de abordar una investigación mínimamente seria, por lo que no sería ocioso, en el umbral de la misma, situar a nuestro autor en las coordenadas filosóficas y sociopolíticas de la época que le tocó vivir.

1.2. Contextualización filosófica e histórico-política

Suele presentarse el siglo XIV como un período marcado por profundas crisis —como «época de conflictos», según la calificación de Toynbee— que se despliegan en todos los ámbitos: del saber, de la economía, de la política y de la religión.

Desde el punto de vista filosófico, la crisis está vinculada a la decadencia de la escolástica y al nacimiento de una nueva racionalidad crítica. La proliferación de escuelas y líneas de pensamiento —tomistas, agustinianos, escotistas, averroístas, ockhamistas, neoplatónicos, etc.— hace difícil delinear una síntesis que haga justicia al turbulento período de comienzos del

(13) GIUSEPPE CAPOGRASSI: *Intorno a Marsilio da Padova*, en «Rivista internazionale di filosofia del diritto», X (1930), pág. 589.

(14) A. PASSERIN D'ENTRÈVES: *La filosofia politica medievale. I punti della dottrine politiche*, Turín, Giappichelli Editori, 1934, pág. 188.

(15) ALDO CHECCHINI: *Interpretazione storica di Marsilio*, cit., pág. 53.

(16) Cfr. ETIENNE GILSON: *La filosofía en la Edad Media*, trad. de Arsenio Pacios y Salvador Caballero, Madrid, 2.ª reimp. de la 2.ª ed., Gredos, 1976, págs. 638-639.

(17) H. SEGALL: *Der Defensor Pacis des Marsilius von Padua*, Wiesbaden 1959, pág. 28. Tomo la referencia de la obra citada de Lagarde, pág. 29.

En esta opinión abunda E. TROILO cuando afirma que Marsilio «sente metafisicamente e religiosamente il Trascendente». Cfr. su artículo *L'averroismo di Marsilio da Padova*, en el vol. col. *Marsilio da Padova: Studi raccolti nel VI centenario della morte*, cit., pág. 49.

siglo XIV. Sin embargo, creo que es ajustado afirmar que el mismo viene determinado por dos grandes coordenadas: la reacción contra el realismo tomista, asociada al triunfo del nominalismo, que tendría, por otra parte, una incidencia clara en el surgimiento de una nueva ciencia no-aristotélica, y la extensión del averroísmo.

La reacción contra el tomismo, vinculada, sobre todo, aunque no exclusivamente, a la figura de Ockham, se plasma en el abandono progresivo del interés por las cuestiones metafísicas en favor de una mayor atención al *status* lógico y a la teoría del conocimiento. La doctrina ockhamista de la *suppositio*, dentro del marco general de la función lógica de los términos, contribuiría a sumir en el descrédito las doctrinas metafísicas. La teoría del conocimiento, basada en la intuición del existente concreto, como fundamento último del conocimiento, representa un ataque frontal a la teoría de los universales que no podría por menos de tener consecuencias graves para la metafísica: la negación de los universales o su calificación de meros *flatus vocis* conduce inevitablemente a conceder valor únicamente a aquellas proposiciones que, o bien parten de la experiencia, o bien se deducen necesariamente de otras, es decir, aquellas que respondan a una inferencia lógico-formal, por lo que los enunciados metafísicos carecerían de todo valor.

Igualmente, las nuevas pautas de pensamiento tienen una incidencia directa en la teología. Es sabido que el primer efecto del aristotelismo en la escolástica cristiana fue el establecimiento de una clara distinción entre razón y fe. Sin embargo, Santo Tomás, en el siglo XIII, pretendió una conciliación entre estas dos fuentes de conocimiento: «Ya que sólo lo falso es contrario a lo verdadero —escribe—, como resulta evidente de sus mismas definiciones, es imposible que la verdad de la fe sea contraria a aquellos principios que la razón conoce naturalmente» (18). Por el contrario, la impugnación ockhamista de la posibilidad de una demostración apodíctica de cuestiones tales como la existencia de Dios, la naturaleza y existencia del alma, determinará su relegación al ámbito de la fe, con todo lo que esto supone de ruptura de la síntesis tomista y, consiguientemente, de la escisión entre teología y filosofía.

Por otra parte, la teoría de la intuición como base del conocimiento, junto con el supuesto de que la observación de la frecuencia regular entre los fenómenos es el único fundamento para constatar la relación causal entre los mismos (19), serviría de acicate para la investigación experimental,

(18) SANTO TOMÁS DE AQUINO: *Contra Gentes*, I, 7.

(19) «Aunque no pretendo decir universalmente lo que es una causa inmediata, digo que es suficiente, para que algo sea una causa inmediata, lo siguiente: que cuan-

que ya desde Roberto de Grosseteste se venía incubando y que encontraría sus más destacados representantes en Nicolás de Autrecourt, Juan Buridán, Alberto de Sajonia y Nicolás de Oresme. Todos ellos, por encima de la peculiaridad científica de los temas que abordar, tienen en común una cada vez mayor actitud crítica respecto de la física aristotélica, lo que convierte a estos autores en antecedentes remotos de la revolución científica que se operaría en los siglos XVI y XVII. Pero si la ciencia aristotélica comienza a perder terreno, no ocurre lo mismo con otras partes de su sistema, que mantienen una vigencia plena en esta época y son objeto de interpretaciones divergentes. Tal sucede, sobre todo, en las controversias habidas entre lo que se ha dado en llamar aristotelismo ortodoxo, de signo tomista, y el averroísmo latino.

Centro del averroísmo fueron, durante mucho tiempo, las Universidades de París y Padua. Más que una escuela propiamente dicha, el averroísmo aparece como una actitud intelectual cuyas tendencias se inspiran en tres teorías originarias de la interpretación de Aristóteles por parte de Averroes: el monopsiquismo o teoría del entendimiento agente único, la teoría de la eternidad del mundo y la doctrina de la doble verdad, que es, fundamentalmente, el punto de adscripción de Marsilio de Padua al movimiento, aunque algún autor, como Mandonet, añade, basándose en las condenas hechas por el obispo Tempier en 1270 y 1277, las referentes a la negación de la providencia y al determinismo universal, excluyente del libre albedrío (20).

La doctrina de la doble verdad consiste, básicamente, en la negación de la explícita coincidencia entre la verdad teológica y la filosófica. Por el contrario, se llegaría a sostener que lo que es verdad en teología puede no serlo en filosofía, y a la inversa, y, desde esta perspectiva, se otorgaría un *status* de prioridad a la verdad filosófica en base a su necesidad racional, aunque este extremo deba ser matizado en función de la adhesión explícita de algunos de sus más conspicuos representantes al dogma revelado (21). De cualquier forma, y a pesar del carácter ambivalente que el averroísmo presenta,

do ella esté presente, se siga el efecto, y cuando no esté presente, siendo iguales todas las otras condiciones y disposiciones, el efecto no se siga», escribe ОСННАМ en *I Sent.*, 45 1D.

(20) Cfr. P. MANDONET: *Siger de Brabant et l'averroïsme latin au XII.^e siècle*, II, Lovaina, 2.^a ed., 1908, págs. 175 y sigs.

(21) «Hoc nescio demonstrare — escribe Juan de Jandún — sicut multa alia quae fides tenet, sed teneo firmiter hoc ex informatione fidei, sacrae Ecclesiae doctoribus reverenter assentiendo». Tomo la cita de NOËL VALOIS: *Jean de Jandun et Marsile de Padoue, auteurs de Defensor Pacis*, en *Histoire Littéraire de la France*, t. LXXXIII 1906, pág. 543.

lo cierto es que la doctrina de la doble verdad se tradujo en una ruptura de la síntesis lograda por Santo Tomás entre razón y fe y constituye un punto de convergencia entre el nominalismo y el aristotelismo heterodoxo.

Este es, a grandes rasgos, el ambiente filosófico en que se inserta la figura de Marsilio de Padua y, por ello, parece plausible pensar que ambas corrientes ejercieron algún tipo de influencia sobre nuestro autor.

Por lo que se refiere a la primera es muy probable que el paduano entrase en contacto con los círculos nominalistas durante su estancia en París, que se inicia hacia 1312, ya que en la Universidad de París existía, en esa época, una notable presencia de filósofos nominalistas, de filiación escotista principalmente. Más problemática parece la posible incidencia del nominalismo ockhamista, por cuanto las obras políticas del filósofo inglés aparecen con posterioridad a la publicación del *Defensor Pacis*. Por otra parte, el hecho de que Marsilio coincidiese con Guillermo de Ockham en la corte de Luis de Baviera tampoco ofrece demasiada luz, puesto que sucede al final del período parisiense de Marsilio. No obstante, aparte de la contribución nominalista a la apuntada ruptura de la conciliación entre razón y fe y de la subsiguiente tendencia a acentuar la secularización de la razón filosófica, no se puede desdeñar el hecho de que uno de sus dogmas esenciales fue la defensa del primado de la voluntad en detrimento del intelecto. Este voluntarismo también es recogido claramente por Marsilio, como tendremos ocasión de analizar al referirnos a su filosofía del derecho. Baste decir, en este momento, que toda la doctrina de Marsilio aparece como una aplicación de ese principio a la vida jurídica y política (22).

Por otra parte, la filiación averroísta de Marsilio ha sido, quizá con demasiado énfasis, puesta de relieve. Así, Gilson viene a afirmar que el *Defensor Pacis* es «un ejemplo de averroísmo latino lo más perfecto que se podría desear» (23). Una de las apoyaturas en que se ha basado la crítica para asignar un puesto, dentro del averroísmo, a Marsilio de Padua, ha sido su fluida comunicación con Pedro Abano y, sobre todo, con Juan de Jandún, autor este último de especial importancia para nosotros por cuanto una buena parte de autores le atribuye una colaboración directa en la redacción del *Defensor Pacis*.

Es indudable que si se considera al averroísmo como una actitud más que como un conjunto de doctrinas homogéneas y cerradas, Marsilio puede ser considerado averroísta. También parece claro que aplicó a la política la teo-

(22) Cfr. E. RUFFINI AVONDO: *Il Defensor Pacis di Marsilio da Padova*, cit., páginas 120 y 141.

(23) ETIENNE GILSON: *La filosofía en la Edad Media*, cit., pág. 640.

ría de la doble verdad, en consonancia con el doble fin temporal y espiritual del hombre. Pero fuera de esto existen importantes razones para pensar que el *Defensor Pacis* debe más a Aristóteles que a su comentador. Un primer dato revelador es el apuntado por Scholz, que ha reparado en el hecho de que, mientras otros autores citan profusamente a Averroes, Marsilio lo hace tan sólo en una ocasión (24). Otra razón estriba en el dato de que Averroes no dejó ningún comentario a la *Política* de Aristóteles, obra que a finales del siglo XII no había llegado a España. Fue, según parece, Hermann el Alemán el primer traductor de la obra, aunque la Edad Media conoce el pensamiento político de Aristóteles a través de la traducción que el flamenco Guillermo de Moerbeke realiza en 1260, revisando, asimismo, sobre textos griegos, versiones anteriores de la *Metafísica* y de la *Ética a Nicómaco* (25). En cuanto a la influencia de Pedro Abano y Juan de Jandún, hay que decir que fue más bien difusa que concreta. Existen, por el contrario, importantes divergencias no sólo por lo que se refiere a las temáticas que tocan, sino también y sobre todo por lo que se refiere al fondo doctrinal de sus obras (26).

Estas matizaciones sobre el sentido y alcance del averroísmo de Marsilio de Padua no deben dar pie, sin embargo, a pensar que el autor paduano se encuentre, *a sensu contrario*, más próximo del aristotelismo ortodoxo. Es evidente que Marsilio conocía los comentarios de Alberto Magno y Tomás de Aquino a las obras de Aristóteles, cuya influencia en los círculos de la Universidad de París sería ciego negar. Sin embargo, también respecto de esta interpretación cristiana de Aristóteles podemos encontrar profundas diferencias, referidas, fundamentalmente, a la concepción del hombre como animal político, a la doctrina del Derecho Natural y al principio de la unidad y exclusividad de la autoridad civil, que tendremos ocasión de analizar más adelante (27).

(24) Concretamente en I, XI, 3.

(25) Cfr. ERNST RENAN: *Averroes et l'averroïsme. Essai historique*, París, 1882, pág. 188.

(26) Algunas de estas divergencias han sido estudiadas por LAGARDE en su obra *La naissance de l'esprit laïque*, cit., págs. 405-421. ALAN GEWIRTH, por su parte, ha evidenciado, igualmente, la distancia que, en puntos esenciales, separa a Marsilio de Padua de Juan de Jandún —a las que nos referiremos más adelante— en su artículo *John of Jandun and the Defensor Pacis*, en «*Speculum*», XXIII (1948), págs. 257-272.

(27) Un interesante estudio de la peculiar interpretación de Aristóteles por parte de Marsilio de Padua, lo ofrece LAGARDE en su artículo *Une adaptation de la politique d'Aristote au XIV^e siècle*, en «*Revue d'Histoire du Droit français et étranger*», Serie IV, XI (1932), págs. 227-269. Cfr., igualmente, J. QUILLLET: *L'aristotélisme de Marsile de Padoue*, en «*Miscellanea mediaevalia*», Bd. 2 (1963), págs. 696-706.

Sin embargo, y a pesar de todo lo expuesto, la vocación íntima de Marsilio no discurre por las sendas de la especulación pura, sino que, por el contrario, nuestro autor desdeña otros campos que no sean los que impone a su intelecto la realidad empírica que le tocó vivir. Por ello, creo que no es exagerado afirmar que más importancia que el ambiente filosófico en que estuvo inmerso, la tuvo el contacto con las estructuras socio-políticas de su tiempo.

Desde esta perspectiva, todo el siglo XIV se revela como una época marcada por profundas crisis: en primer lugar, crisis económica, desencadenada por la depresión general que sufre Europa, entre 1313 y 1317, como consecuencia de varios años de malas cosechas y que determina la despoblación del campo, el retroceso de los cultivos, la dislocación de precios y salarios y la caída de las rentas señoriales. Si a esto se añade el desastre de la *Peste Negra* del 48 y las epidemias adicionales que se suceden en la segunda mitad del siglo, el panorama que se ofrece es el de un patrimonio demográfico y biológico seriamente deteriorado. Dentro de este contexto no es ajena la Guerra de los Cien Años, que, aunque tuvo en Francia e Inglaterra sus principales contendientes, de algún modo envolvió a casi toda Europa, ejerciendo una influencia negativa en el campo de la economía y demografía, principalmente. Por lo que al caso de Italia se refiere, el principal problema que se detecta es la falta de unidad, que se traduce en un conglomerado de entidades políticas en continua discordia. La aparición, en el siglo XIV, de las señorías es la consecuencia de las luchas que, desde el siglo anterior, habían azotado a las ciudades del norte de Italia, especialmente, y que continuarían durante todo el siglo XIV. La historia de las señorías es una muestra palpable de la disgregación y anarquía imperantes en el momento: mientras unas conservan la forma republicana de gobierno, como es el caso de Venecia y Florencia, en otras se establece un tipo de gobierno personal, como sucede en Milán, Padua, Verona, etc.

La crisis religiosa, compañera inseparable de la política y la económica, cubre, por otra parte, un largo período de la historia de la Iglesia, y que, centrándonos en el siglo XIV, está referida al traslado de la corte papal a Avignon, al gran Cisma de Occidente y a los vaivenes doctrinales que sufre la teoría conciliar. Los papas de Avignon serán pontífices bajo la tutela del rey de Francia, plegándose frecuentemente a sus intereses, al mismo tiempo que desarrollan una política de concentración y de reconstrucción financiera que se vería coronada por el éxito, pero a costa de una cada vez mayor decadencia moral, que favorecería el nacimiento de movimientos heréticos como el de los *fraticelli*, que con su actitud constituían una acusación permanente al lujo y compromiso temporal de los pontífices y que no sería más que

el primer aldabonazo de movimientos heréticos de más envergadura, que se manifestarían, sobre todo, con el gran Cisma de Occidente. Ante esta situación insostenible se recurre al papel de los concilios dentro de la Iglesia, manifestándose en este sentido, una vez más, las teorías más divergentes: desde el principio de superioridad del papa sobre el concilio hasta la teoría sostenida por Juan de París otorgando la autoridad espiritual al conjunto de la Iglesia o, estableciendo, como en el caso de Ockham, la primacía del conjunto de los creyentes sobre el papa (28).

Pero, sin duda, el hecho básico que marca el siglo XIV es el paulatino debilitamiento de los dos poderes universales, el Papado y el Imperio, que habían sido las claves que envolvieron todo el funcionamiento político y social de la Edad Media. La vieja pretensión de sostener un imperio con una soberanía superior a la de los poderes monárquicos, como condición de una recta ordenación del mundo, más que como una realidad, funcionó como un deseo de resucitar el carácter universal del imperio. Del mismo modo entraría en crisis la secular vocación teocrática del papado, cuya definición más clara se encuentra en la bula de Bonifacio VIII *Unam Sanctam*, de 1302, en la que se afirma: «Los dos poderes, el espiritual y el temporal, están en manos de la Iglesia; el primero le pertenece, y el segundo ha de actuar en su provecho. El primero debe ser usado por los sacerdotes, y el segundo por el rey mientras el sacerdote lo quiera y lo permita. La autoridad temporal, pues, debe inclinarse ante la espiritual. La sabiduría divina concede a esta última la misión de crear el poder temporal y la de juzgarlo si es necesario. Y por ello decimos, declaramos y establecemos que para toda criatura humana es condición indispensable de salvación la sumisión al romano pontífice» (29). Esta vocación teocrática estaría en el centro de las continuas disputas que se sucedieron entre los dos poderes, el *regnum* y el *sacerdotium*, y que llega a una situación especialmente conflictiva con Luis de Baviera y Juan XXII: cuando el primero consigue consolidar su título imperial y se decide a intervenir en Italia con el ánimo de some-

(28) Una exposición más detallada de los diversos aspectos de la crisis europea del siglo XIV puede verse, entre otros, en HENRI PIRENNE: *Historia económica y social de la Edad Media*, trad. de Salvador Echevarría, Madrid, 15.ª reimp. F. C. E., 1976, págs. 143-159; JACQUES LE GOFF: *La baja Edad Media*, trad. de Lourdes Ortiz, Madrid, 10.ª ed., Siglo XXI, 1980, págs. 264-288; RUGGIERO ROMANO y ALBERTO TENENI: *Los fundamentos del mundo moderno. Edad Media tardía. Reforma. Renacimiento*, trad. de Marcial Suárez, Madrid, 11.ª ed., Siglo XXI, 1980, págs. 3-39; JULIO VALDEÓN BARRUQUE: *Historia general de la Edad Media*, Madrid, Ediciones Mayfe, 1971, págs. 195-226 y 301-313, principalmente.

(29) Cfr. *Corpus iuris canonici*, Ed. Friedberg, lib. I, tít. VIII, cap. I.

terla a su dominio, se encuentra con la respuesta del papa, que lo excomulgó en 1324 (30).

Si me he detenido en esta contextualización doctrinal e histórico-política, se debe al hecho de que Marsilio de Padua estuvo en el centro de prácticamente todas las controversias habidas en este convulsivo periodo: desde sus críticas permanentes al lujo de la corte pontificia y su defensa de la pobreza, hasta su participación en los debates sobre la doctrina conciliar. Pero su mayor contribución teórica radica en su defensa a ultranza de la independencia del Estado y la sumisión del poder espiritual al mismo, hasta tal punto que el motivo principal que anima todo su pensamiento jurídico y político se orienta hacia una crítica radical de la teoría de la *plenitudo potestatis*, para afirmar el derecho y la autosuficiencia de la sociedad civil.

2. EL «DEFENSOR PACIS»: AUTORIA Y ESTRUCTURA DE LA OBRA

El pensamiento de Marsilio de Padua constituye una de las creaciones más originales del pensamiento político medieval. Está contenido, fundamentalmente, en su obra *Defensor Pacis*, que representa, según el común sentir de la crítica, el tratado más importante de ciencia política que produjo la Edad Media.

Hoy día parece indiscutible que la totalidad de la obra fue escrita por Marsilio de Padua. Sin embargo, algunos estudiosos han pretendido ver en ella el fruto de una colaboración entre nuestro autor y el averroísta Juan de Jandún. Algunos autores, como Fassò, Truyol y Copleston, se inclinan por admitir esa colaboración a pesar de la dificultad o imposibilidad de determinar las partes atribuibles a uno y otro (31). Pero, aparte de estos historiadores que, por el carácter general de sus obras, quizá no hayan podido llevar a cabo un análisis exhaustivo del pensamiento de Juan de Jandún y Marsilio de Padua, nos interesa referirnos a aquellos otros que se han

(30) En ese mismo año, tres meses más tarde, se publica el *Defensor Pacis* e, inmediatamente después de producirse la excomunión de Marsilio, éste es acogido en la corte de Luis de Baviera, como también lo fueron, en su momento, Juan de Jandún y Guillermo de Ockham.

(31) Cfr. GUIDO FASSO: *Marsilio de Padua*, en su obra *Historia de la Filosofía del Derecho*, I, trad. de José F. Lorca Navarrete, Madrid, Ediciones Pirámide, 1978, pág. 209; ANTONIO TRUYOL Y SERRA: *Averroísmo político y fideísmo en el siglo XIV. Marsilio de Padua. Guillermo de Ockham*, en su obra *Historia de la Filosofía del Derecho y del Estado*, I, Madrid, 4.ª ed., Ed. Revista de Occidente, pág. 335; FREDERICK COPLESTON: *Marsilio de Padua*, en su obra *Historia de la Filosofía*, 3, trad. de Juan Carlos García-Borrón, Barcelona, 3.ª ed., Ariel, 1979, pág. 167.

ocupado de forma monográfica del tema. A este respecto, Lagarde ha sistematizado en tres las tesis que parecen corroborar la dualidad de autor del *Defensor Pacis*.

En primer lugar, recoge la tesis de Noël Valois (32), según la cual el testimonio de sus contemporáneos determina que la obra es fruto de dicha colaboración. Entre estos testimonios cita Valois a un estudiante parisiense, François Venise, que, al ser interrogado por la Inquisición, afirma ignorar todo lo concerniente a la obra, excepto que había sido escrita por Juan de Jandún y por Marsilio de Padua. Asimismo, los tres papas que se sucedieron a lo largo de la querrela bávara insisten en presentar como coautores de la obra a ambos escritores. Al fin y al cabo, argumenta Valois, los contemporáneos sabían de estos autores más que nosotros.

En segundo lugar, Lagarde recoge la tesis defendida por Marian Tooley (33), la cual enfatiza las diferencias de estilo que, según ella, existen entre la primera y la segunda parte, apreciación que, sin embargo, es abiertamente contestada por uno de los máximos comentaristas del paduano, Scholz, el cual, lejos de advertir la diferencia de estilo apuntada por Tooley, sostiene que, tanto desde un punto de vista estilístico como literario, el *Defensor Pacis* es obra de un único autor, es decir, de Marsilio de Padua.

Una tercera argumentación en favor de la dualidad de autor está basada en la valoración de la primera parte como un tratado de aristotelismo político, que no sería difícil atribuir a un aristotélico convencido como Juan de Jandún, en tanto que la segunda parte de la obra, y también el *Defensor minor*, representaría un tratado de eclesiología fundamentalmente, debido a la pluma de Marsilio.

Tras analizar diversos puntos endebles de estas argumentaciones, Lagarde adopta una clara posición en favor de la unicidad de autor al señalar que, si bien puede admitirse una influencia basada en comunes puntos de vista y en una paralela trayectoria vital, como la necesidad que tuvieron ambos de refugiarse en la corte de Luis de Baviera, lo cierto es que no existe, según Lagarde, una participación directa de Juan de Jandún en la redacción del *Defensor Pacis* (34). Además de Scholz y Lagarde, defiende la unicidad de autor Prévité-Orton (35), pero, sin duda, quien ha dado nueva y definitiva luz a la cuestión ha sido Alan Gewirth. El profesor de Chicago la reali-

(32) Cfr. NOËL VALOIS: *Jean de Jandun et Marsile de Padoue*, cit., págs. 528-623.

(33) Cfr. MARIAN TOOLEY: *The authorship of the «Defensor Pacis»*, en *Transaction of the royal historical society*, serie IV, vol IX, 1926, págs. 85 y sigs.

(34) Cfr. G. LAGARDE: *La naissance de l'esprit laïque*, cit., págs. 33-40.

(35) Cfr. C. W. PREVITE-ORTON: *The Defensor Pacis of Marsilius of Padua*, cit., págs. XXV-XXVI.

zado un minucioso cotejo entre las obras de Juan de Jandún *Quaestiones in Duodecim Libros Metaphysicae* y *Super Libros Aristotelis de Anima Subtilissimae Quaestiones* y el *Defensor Pacis*, llegando a la conclusión de que es imposible otorgar a Jandún un papel protagonista en la redacción del *Defensor Pacis* en base, entre otras, a las siguientes diferencias:

1. Juan de Jandún otorga una primacía a la actividad especulativa del hombre por encima de la práctica, considerando aquélla —muy en consonancia con el pensamiento aristotélico— como el bien supremo y último del hombre, en tanto que Marsilio de Padua nos presenta la felicidad temporal como el bien más propio del hombre, colocando, por otra parte, la actividad práctica al mismo nivel que la teórica.

2. Mientras que Jandún divide, siguiendo la tradición escolástica, los actos voluntarios en inmanentes —aquellos que permanecen en el agente— y transeúntes —aquellos que se agotan en un objeto exterior—, Marsilio entiende los actos transeúntes como aquellas acciones que afectan a otras personas distintas del propio agente, especificación que apunta a una clara distinción entre la esfera privada y la pública.

3. Juan de Jandún divide las constituciones políticas en *recta* y *transgressa*, adoptando un criterio teleológico en función de la orientación del gobierno hacia el bien común o hacia el provecho particular; Marsilio de Padua, en cambio, nos habla de constituciones *bene temperata* y *vitiata*, según el gobierno esté o no basado en el consentimiento de sus súbditos; es decir, la distinción marsiliana obedece a un criterio de causalidad eficiente más bien que final.

4. La finalidad del gobierno es, para Juan de Jandún, hacer ciudadanos honestos en base a un recto conocimiento de Dios; Marsilio, en cambio, excluye de dicha finalidad cualquier consideración de tipo moral o teológico: el principal papel del gobierno es establecer un aparato coactivo que ayude a la preservación del Estado.

5. En el terreno específicamente jurídico, Jandún se muestra claramente iusnaturalista: toda ley positiva debe estar fundamentada en la ley natural, en tanto que Marsilio desvincula la legislación positiva del Derecho Natural, respecto del cual muestra, como veremos, una actitud claramente hostil.

6. Mientras que la acción legislativa es entendida por Juan de Jandún como una tarea propia del hombre sabio y prudente, Marsilio otorga la función legislativa a la totalidad del pueblo, bien que esta afirmación deberá ser posteriormente matizada en base al papel que atribuye a la *valentior pars* (36).

(36) Cfr. ALAN GEWIRTH: *John of Jandun and the Defensor Pacis*, cit., págs. 267-

Estas y otras posibles diferencias que pudieran aducirse entre el pensamiento del averroísta Juan de Jandún y Marsilio de Padua constituyen, creo, una prueba difícilmente refutable, en función del alcance temático de cada una de ellas, en favor del privilegio de otorgar al paduano la exclusiva autoría del *Defensor Pacis*.

Lo cierto es que, dejando aparte este problema de la autoría, la obra despertó en su momento no pocas inquietudes por el carácter progresista de su doctrina, mostrando por vez primera «las consecuencias subversivas a que podía llevar lógicamente una interpretación completamente naturalista de Aristóteles» (37).

La obra fue concluida en París el 24 de junio de 1324 y está dividida en tres partes: en la primera parte —*dictio*— desarrolla las doctrinas referentes al concepto de *regnum*, al origen y estructura de la sociedad civil, al concepto de ley, al tiempo que examina los diversos regímenes políticos y desarrolla la teoría de la unidad y exclusividad de la soberanía. Esta primera *dictio* representa, pues, básicamente, una teoría del Derecho y del Estado. La segunda está centrada en el análisis de temas tales como el poder eclesiástico, la igualdad fundamental de todos los obispos, la doctrina conciliar como respuesta al problema de la garantía de la fe, la crítica a la noción de la *plenitudo potestatis* pontifical, etc. Esta segunda parte viene configurada como una teoría sobre la Iglesia y la política religiosa. La tercera *dictio* es irrelevante si se compara con las dos primeras. Contiene tan sólo tres breves capítulos, dedicados, respectivamente, a recoger las principales conclusiones de la primera y de la segunda parte; a explicar ciertas conclusiones que se infieren necesariamente de las partes anteriores y, por fin, a explicar el sentido del título de la obra. La primera *dictio*, en cambio, comprende diecinueve capítulos y treinta la segunda.

Respecto de su estructura, algunos autores han puesto de relieve que existen constantes reenvíos de una *dictio* a otra, así como una falta de unidad formal, tanto por lo que se refiere a los temas tratados en cada una de las partes como por la introducción de capítulos en la primera *dictio* que lógicamente deberían estar incluidos en la segunda, y a la inversa. No le falta razón a Lagarde cuando afirma que las constantes referencias de una a otra *dictio* no hacen sino suplir las deficiencias de la lógica interna de la obra.

272. Este artículo no hace sino adelantar algunas de las conclusiones que el autor extraerá en su obra *Marsilius of Padua and Medieval Political Philosophy*, Nueva York, 1.ª ed., 1951; 2.ª ed., 1956.

(37) G. SABINE: *Marsilio de Padua y Guillermo de Ockham*, en su obra *Historia de la teoría política*, trad. de Vicente Herrero, México, 8.ª reimp., F. C. E., 1976, página 218.

Scholz, por su parte, abunda en esta opinión al sostener que su composición se asemeja a un mosaico en el que las piezas parecen haber sido concebidas en épocas diferentes (38).

Sin embargo, a pesar de que la obra no pueda presentarse como un dechado de perfección en cuanto a su unidad formal, entiendo que en su conjunto mantiene una unidad temática, centrada en el carácter eminentemente jurídico y político que anima la primera parte, en tanto que la segunda viene configurada, según se ha dicho, como una teoría de la Iglesia, pero, sobre todo, por el propósito general que subyace en la obra y que no es otro que el de cuestionar el poder eclesiástico en favor de la autosuficiencia y autarquía del poder civil.

3. LA ORGANIZACION DEL ESTADO Y EL PRINCIPIO DE SOBERANIA POPULAR

3.1. *La paz como meta de la comunidad civil*

El objeto de la obra de Marsilio de Padua viene prefigurado ya en el título de la misma. La paz es la aspiración constante de Marsilio, como lo fue anteriormente de Dante, y no podía ser de otro modo habida cuenta de la situación de inestabilidad en que, como se ha visto, se encontraba Italia: las continuas luchas entre ciudades, las querellas entre güelfos y gibelinos, los choques entre las familias nobiliarias, ofrecía un abigarrado mosaico que hizo imposible la unificación de Italia en un Estado nacional.

Dentro de este contexto explica Marsilio el procedimiento por el cual se consigue y se conserva la paz. Este no puede ser otro que el ejercicio de la autoridad a través de un gobierno con poder coactivo; es decir, la paz que propugna Marsilio es la paz interior de la comunidad civil, la cual se logra, esencialmente, a través del funcionamiento regular y orgánico de las distintas partes de la ciudad, esto es, cuando cada una de las instituciones u órganos que la conforman se complementan recíprocamente sin dejar de cumplir su cometido específico y sin interferencias mutuas, pues la paz o tranquilidad es «la buena disposición de la ciudad o del reino a través de la cual cada una de sus partes cumple la misión que le es propia según la razón» (39).

(38) Cfr. G. LAGARDE: *La naissance de l'esprit laïque*, cit., págs. 47-49.

(39) MARSILIO DE PADUA: *Defensor Pacis*, edición francesa a cargo de Jeannine Quillet, París, Librairie Philosophique J. Vrin, 1968, I, XIX, 2, pág. 169. En lo sucesivo, citaremos todos los textos del D. P. por esta edición. El primer número romano

El *Defensor Pacis* es concebido por Marsilio como un apéndice a la *Política* de Aristóteles, en la que el filósofo analiza las causas de las revoluciones y discordias civiles (40). Pero, como el propio Marsilio apunta y sus comentaristas destacan (41), a las causas de discordia señaladas por Aristóteles habría que añadir otra que necesariamente era ignorada por el Estagirita, a saber: la pretensión del Papado de ejercer un poder absoluto tanto en el ámbito del espíritu como en los asuntos temporales, y que había traído funestas consecuencias, desatando en toda Europa, y muy concretamente en Italia, continuas luchas. Es, pues, el Papado la causa principal de la falta de paz y lo seguirá siendo si no se ataja su pretensión de dominio, fundada en una concepción teocrática del poder que «bajo unas máscara de honestidad y utilidad es nefasta para el género humano y constituye una amenaza para toda la comunidad si no se la pone freno» (42).

Desde este planteamiento, es lógico pensar que Marsilio quisiera independizar la teoría política de cualquier instancia eclesiástica, y para ello el camino más rápido era destacar la autonomía y autarquía del poder temporal en orden a la organización de sus propios asuntos. En esta independencia del Estado respecto del poder espiritual radica, según Battaglia, la modernidad de su noción de Estado (43), basada en una interpretación naturalista de la política, que prelude, según Truyol, a Montesquieu (44).

Marsilio de Padua cree, pues, en la capacidad del ciudadano para ordenar sus propios asuntos en la esfera del Estado sin recurrir a la divinidad o a su representante el poder eclesiástico. Como consecuencia, no admite ninguna institución superior al Estado como cuerpo de ciudadanos. Esta autosuficiencia pudiera dar pie a pensar que Marsilio reconoce, igualmente, una soberanía a la Iglesia, entendida como cuerpo de creyentes, punto sobre el cual es conveniente establecer unas matizaciones: a) que el Estado es soberano no ofrece ninguna duda a Marsilio, según veremos; b) por otra parte, corresponde a la primera, segunda o tercera *dictio*; el segundo número romano, al capítulo correspondiente; el primer número arábigo se refiere al párrafo, y los siguientes, a las páginas.

(40) Concretamente, el libro VII. En lo sucesivo, citaremos los textos de la *Política* por la edición bilingüe a cargo de Julián Marías y María Araújo, publicada en el Instituto de Estudios Políticos, Madrid, 1970.

(41) Cfr. *Defensor Pacis*, I, I, 3, pág. 52; E. RUFFINI AVONDO: *Il Defensor. Defensor Pacis di Marsilio da Padova*, cit., pág. 126; A. PASSERIN D'ENTREVES: *La filosofía política medioeval*, cit., pág. 193; G. SABINE: *Historia de la teoría política*, cit., pág. 219.

(42) *Defensor Pacis*, I, I, 3, pág. 52.

(43) Cfr. FELICE BATTAGLIA: *Curso de Filosofía del Derecho*, cit., pág. 186.

(44) Cfr. A. TRUYOL Y SERRA: *Historia de la Filosofía del Derecho y del Estado*, cit., pág. 385.

reconoce a la Iglesia como institución y establece como diferencia entre el Estado clerical y el Estado laico el hecho de que aquél está revestido del poder sacerdotal, en orden a la administración de los sacramentos, por lo que, en este aspecto le es reconocida a la Iglesia una cierta autonomía; c) sin embargo, es a todas luces exagerado aplicar el término soberanía al poder de la Iglesia —como tendremos ocasión de analizar más adelante—, puesto que la intención permanente de Marsilio es la de combatir el dualismo de poder imperante en la Edad Media y reducirlo a la unidad del poder temporal, siendo éste, precisamente, el *leit-motiv* de toda su obra.

La división institucional —que no de soberanía— propuesta por Marsilio de Padua responde en realidad a la doble finalidad a la que el hombre puede aspirar: la felicidad temporal, que no puede conseguirse sino a través de la concordia civil, cuya condición primera es la paz y que se hace efectiva cuando los diversos órganos del Estado se complementan sin dejar de cumplir la misión que a cada uno compete, y, por otra parte, la felicidad eterna, esperanza del creyente. La posibilidad de armonizar estos fines del hombre es, igualmente, una de las preocupaciones básicas de Marsilio.

La independencia y autarquía de la comunidad civil es una de las consecuencias que se derivan de su averroísmo. Este, según hemos visto, aunque admitía la posibilidad de la verdad absoluta conseguida a través de la Revelación, consideraba igualmente que aquélla podía entrar en colisión con las conclusiones extraídas a través de un método estrictamente racional. La doctrina averroísta de la doble verdad conduce inevitablemente a una interpretación naturalista y racionalista de la política, y, desde el punto de vista ético —y en consonancia con los fines humanos analizados—, aboca a un laicismo moral. La felicidad terrena es una meta alcanzable sin la ayuda de Dios; por el contrario, la observancia de la normatividad prescrita en la ética aristotélica aparece a los ojos de Marsilio como suficiente para conseguir la salvación. A los argumentos de los filósofos son a los que el hombre debe atenerse para alcanzar la felicidad temporal, porque la felicidad eterna no ha podido ser demostrada por ninguno de ellos: «La vida y la vida feliz —escribe— conviene al hombre bajo dos respectos: el uno temporal e intramundano, el otro eterno o celestial, como se acostumbra decir. Esta segunda vida, la eterna, no pertenece al dominio de las evidencias... Por lo que se refiere, en cambio, a la vida terrena, y a todo aquello que es necesario para dicha vida, los filósofos más ilustres lo han demostrado casi con exhaustividad» (45).

(45) *Defensor Pacis*, I, IV, 3, pág. 67.

Y ¿cuál es el elemento fundamental necesario para conseguir un estado de felicidad y paz en esta vida? La respuesta de Marsilio apunta inevitablemente a la comunidad civil como marco ineludible, pero a la vez suficiente. Y apoya su afirmación, una vez más, en Aristóteles, concretamente en un pasaje de la *Política* en el que el filósofo escribe acerca de la tendencia natural del hombre a vivir en el seno de la comunidad civil (46).

Pues bien, si el fin de la comunidad civil es la tranquilidad, la paz y el bienestar temporal, es lógico que Marsilio analice con exhaustividad el origen y estructura de la misma.

3.2. Origen y estructura de la comunidad civil

La comunidad civil o política es llamada por Marsilio de Padua *communitas perfecta*, por entender que es capaz de satisfacer todas las necesidades de los ciudadanos en orden a conseguir una «buena vida»: «Según el capítulo 1 del libro I de la *Política* de Aristóteles, una ciudad es una comunidad perfecta, porque posee plena suficiencia en orden al buen vivir... pues todos aquellos que viven en la ciudad no viven al modo de los animales o esclavos, sino que viven bien, es decir, están dotados para ejercer actividades liberales que constituyen el privilegio de las facultades del alma, tanto especulativa como práctica» (47).

Esta *communitas perfecta* es concebida por Marsilio a modo de un ser vivo, como un organismo dotado de partes, a cada una de las cuales les compete, según se ha visto, una misión propia. La comparación procede, en realidad, de Aristóteles, y también se encuentra en otros autores de la época, como Pedro Abano. Concretamente Marsilio afirma que «así como un animal bien constituido según su naturaleza se compone de partes que ejercen sus funciones en un intercambio recíproco, de la misma manera la ciudad se compone de partes si ha sido razonablemente ordenada e instituida» (48). Esta comparación entre el orden civil y el orden natural ha sido vista por algunos autores como uno de los aspectos más destacados del pensamiento político marsiliano: su naturalismo. Según esta interpretación, defendida, entre otros, por Gewirth —el cual afirma que Marsilio reduce la vida social a su aspecto biológico y económico, desvinculándola de toda instancia ética

(46) ARISTÓTELES: *Política*, I, 2, 1253 a.

(47) *Defensor Pacis*, I, IV, 1, págs. 65-66.

(48) *Ibidem*, I, II, 3, pág. 58.

o teológica (49)—, el punto de partida de Marsilio arrancaría de la convicción de que entre la naturaleza y Dios, aunque existe un nexo de unión, éste no es demostrable racionalmente. Ello equivale a desvincular de Dios el dominio de la naturaleza, o, quizá, para expresarlo con más precisión, lo que lleva a cabo Marsilio es una laicización de la naturaleza que no puede por menos de tener su reflejo en la noción de Estado y de gobierno.

Las leyes por las que se rige el Estado son leyes naturales o, más exactamente, leyes sociales que vinculan a los miembros del mismo. Aunque Marsilio cita profusamente a Aristóteles, hasta tal punto que puede decirse que de todos los autores que en la Edad Media han abordado la filosofía política ninguno se ha colocado con tanta ostentación bajo el patronazgo de Aristóteles (50), lo cierto es que el fundamento filosófico de su teoría del Estado es sólo parcialmente aristotélico. Admite que la sociedad tiene un origen natural y está fundada en el deseo natural de los hombres de asociarse para alcanzar una vida suficiente (51), pero en Aristóteles es permanente la idea de que la sociedad es también el resultado de la naturaleza moral del hombre (52) y que su organización debe plegarse a las exigencias de un orden natural de justicia. Esta nota, que había sido destacada por todos los anteriores comentaristas de Aristóteles, es obviada por Marsilio, que trata de desvincular su teoría del Estado de los postulados de la moral.

Es evidente que el origen de la comunidad política lo sitúa Marsilio en el deseo natural del hombre de vivir conforme a sus necesidades, aspiración que no puede ser alcanzada por los humanos fuera de la comunidad: el hombre nace desnudo y sin defensa y por ello necesita alimento, vestido, protección, etc. Sin embargo, leyendo el capítulo III de la primera *dictio*, acerca del origen de la comunidad civil, se observa que en ningún momento hace referencia a la definición aristotélica del hombre como «animal político» ni a la explicación que de tal definición da Aristóteles (53). El silencio de Marsilio en este punto no ha pasado inadvertido a los estudiosos de nuestro autor. Así, por ejemplo, Vadala-Papale y Grignaschi interpretan la

(49) «The Marsilian politics thus has its full basis not in ethics or theology, but in biology: it is grounded in naturalistic necessity, the uniquely determinable economic and political conditions required for the fulfilment of biological needs», escribe ALAN GEWIRTH en su obra *Marsilius of Padua and medieval political philosophy*, cit., pág. 51.

(50) Cfr. G. LAGARDE: *Una adaptación de la Politique d'Aristote au XIV^e siècle*, cit., pág. 227.

(51) *Defensor Pacis*, I, XIII, 2, págs. 117-118.

(52) Cfr. W. D. ROSS: *Aristóteles*, trad. de Diego F. Pró, Buenos Aires, 2.^a ed., Ed. Charcas, 1981, pág. 340.

(53) Cfr. ARISTÓTELES: *Política*, I, 2, 1253 a.

postura marsiliana, en este punto, en un sentido rigurosamente contractualista (54).

Es cierto que Marsilio de Padua valora el papel de las voluntades humanas en la constitución de las diversas formas sociales, así como el papel decisivo que el quehacer del hombre ha jugado en orden a satisfacer la realización del *impetus naturae*. Pero esto no es suficiente para que una teoría pueda ser calificada de contractualista. Como bien afirma Lagarde: «Ce qui est essentiel à une théorie du contrat social, ce n'est pas de dire que les volontés humaines ont eu part dans l'élaboration des diverses formes sociales, mais de proclamer que "tout se passe comme si" les individus rigoureusement ne pouvaient donner naissance à la société que par une renonciation délibérée à leur indépendance native au profit d'une autorité sociale librement imaginée et créé par eux» (55). En opinión de Lagarde, Marsilio no vio la necesidad de complicar la teoría del origen social elaborando una metafísica social, bien de signo individualista, bien de signo naturalista, sino que le bastaba con atenerse a una explicación positivista que le venía dada por la realidad de los hechos: «L'homme —concluye Lagarde— a besoin des métiers qui lui facilitent l'existence matérielle, d'un juge qui le protège contre les malfaiteurs et d'un prêtre qui lui enseigne les voies de son salut. C'est pour tout cela qu'il a désiré, préparé et perfectionné la société civile. Tout le reste est littérature» (56).

Para explicar el origen de la comunidad civil, Marsilio acude a la distinción, ya conocida anteriormente, de las etapas de la familia, la aldea y la ciudad (*domus, vicinia y civitas*). La familia es la célula social primaria, pero solamente satisface las necesidades más elementales. Las actividades familiares no están regladas sino por el más anciano de sus miembros, que es considerado, en base a esta nota, como el mejor juez, el cual ordena a su

(54) Cfr. G. VADALA-PAPALE: *Le leggi nella dottrina di Dante Alighieri e di Marsilio da Padova*, Turín, Fratelli Bocca Editori, 1898, pág. 33; MARIO GRIGNASCHI: *Le rôle de l'aristotélisme dans le Defensor Pacis de Marsile de Padoue*, en «Revue d'Histoire et de Philosophie religieuse», XXXV (1955), págs. 313 y sigs.

Es hasta cierto punto lógica la interpretación de estos autores, toda vez que ha sido un lugar común ver en el contractualismo el germen de la soberanía popular. Sin embargo, el texto marsiliano no admite, creemos, tal interpretación.

(55) G. LAGARDE: *La naissance de l'esprit laïque*, cit., págs. 100-101. En el mismo sentido se manifiesta RUFFINI AVONDO cuando afirma que «del tutto aristoteliche» sono la teoria dell'origine naturale e non contrattuale dello Stato, delle trasformazioni della società più semplice —la coniugale— in quelle via più complesse, ed il concetto dell'autarchia, o, come egli dice, della sufficienza dello Stato». Cfr. su trabajo *Il Defensor Pacis di Marsilio da Padova*, cit., págs. 129-130.

(56) G. LAGARDE: *La naissance de l'esprit laïque*, cit., pág. 104.

gusto todo aquello que está relacionado con la vida doméstica. La aldea constituye la primera forma de comunidad civil, aunque no es todavía una comunidad perfecta, si bien su diferencia respecto de la *civitas* es sólo de grado, no cualitativa, ya que la *civitas* nace por simple crecimiento a partir de la *vicinia*. La auténtica sociedad política, la *communitas perfecta*, es la *civitas* o *regnum*, que aparece sobre la base de la especialización del trabajo y de la promulgación de leyes cada vez más generales (57).

Es de notar que en la terminología usada por Marsilio de Padua *civitas* y *regnum* vienen a identificarse o, cuando menos, son usados indistintamente por el autor. Sin embargo, cuando se propone definir el régimen político sobre el que va a versar prácticamente toda la primera *dictio*, elige el término *regnum*, del cual ofrece cuatro posibles significaciones: la primera hace referencia a un tipo de régimen único; un segundo sentido apunta a lo que Aristóteles llamaba monarquía moderada; la tercera acepción sería una síntesis de las dos anteriores, y la cuarta designa todo aquello que es común a cualquier tipo de gobierno moderado (58).

Siguiendo una vez más a Aristóteles, Marsilio enumera como clases de esta *communitas perfecta* las siguientes: agricultores, artesanos, comerciantes, soldados, magistrados y sacerdotes. Las tres primeras clases tienen como misión propia proporcionar los elementos materiales necesarios para el buen gobierno de la comunidad. Pero los que en sentido estricto constituyen el *regnum* son los soldados, los magistrados y los sacerdotes, los cuales forman la *honorabilitas* frente al *vulgus*, constituido por las demás clases (59).

3.3. La soberanía popular y el concepto de «*valentior pars*»

La distinción entre estas clases tiene un origen natural, que no es otro que la desigualdad que la naturaleza introduce entre los hombres y a la que habría que añadir aquella otra que procede de una voluntad humana suprema que crea, distingue y separa los diferentes órdenes de la comunidad. A esta voluntad suprema Marsilio llama *legislator humanus*, a la cual otorga la categoría de fuente de donde procede toda autoridad. En efecto, en uno de los pasajes más célebres y repetidamente comentados del *Defensor Pacis*, nuestro autor afirma que el legislador «es el pueblo o conjunto de ciudadanos —*universitas civium*— o su parte preponderante —*valentior pars*—, que

(57) *Defensor Pacis*, I, III, 1-5, págs. 61-63.

(58) *Ibidem*, I, II, 2, pág. 58.

(59) *Ibidem*, I, V, 1, pág. 70.

se manifiesta a través de su elección o de la expresión de su voluntad en el seno de la asamblea general de ciudadanos, prescribiendo o determinando qué cosa debe ser hecha u omitida en lo que concierne a los actos humanos civiles, bajo pena de sanción o castigo temporal» (60).

En base a este texto, algunos comentaristas han querido ver una afirmación explícita y tajante del principio de la soberanía popular (61), doctrina que, por otra parte, constituiría el nervio de toda su obra. Conviene, pues, examinar con cierto detenimiento si tal apreciación es ajustada a la realidad o si, por el contrario, nuestro autor ha sido víctima de una interpretación deformada por anacrónica.

Aunque el concepto de soberanía tiene un origen político vinculado al régimen absolutista, que halló en Bodino su principal teórico (62), lo cierto es que el término es muy anterior, ya que aparece por primera vez en el siglo XI en la obra de Beaumanoir *Les coutumes du Beauvaisis*, en donde se afirma que «chascuns barons est souverain en sa baronie». Durante toda la Edad Media el concepto de soberanía estaría igualmente presente en prácticamente todos los escritos políticos, si bien su significación como poder absoluto vendría expresada a través de términos tales como *dominium*, *imperium*, *potestas*, *maiestas*, etc. (63).

Pérez Luño, desde un análisis semántico de los distintos usos lingüísticos del término soberanía popular, ha distinguido tres posibles acepciones del mismo: la lógico/política, la descriptiva/prescriptiva y la expresiva de la titularidad/ejercicio del poder, aparte de las diferentes acepciones significativas que el concepto de soberanía popular puede adquirir en función de la polisemia del propio término pueblo (64). Tomando como base tales distinciones, entiendo que la doctrina de la soberanía popular en Marsilio se asienta, desde un punto de vista lógico, en una actitud voluntarista que fundamenta una postura democrática en el político; desde la perspectiva del binomio descriptividad-prescriptividad, la soberanía popular aparece en la

(60) *Ibidem*, I, XII, 3, págs. 110-111.

(61) Cfr. B. LABANCA: *Marsilio da Padova, riformatore politico e religioso del secolo XIV*, cit., pág. 144; E. RUFFINI AVONDO: *Il Defensor Pacis di Marsilio da Padova*, cit., pág. 131; A. PASSERIN D'ENTRÈVES: *Rileggerlo il Defensor Pacis*, en «Rivista storica italiana», 51 (1954), pág. 10.

(62) Cfr. FELICE BATTAGLIA: *La soberanía y sus límites*, en su obra *Estudios de Teoría del Estado*, trad. de Elías Díaz y Pedro de Vega, Bolonia, Publicaciones del Real Colegio de España en Bolonia, 1966, págs. 125 y sigs.

(63) Cfr. ANTONIO-ENRIQUE PÉREZ LUÑO: *Aproximación analítico-lingüística al término soberanía popular*, separata de *Derecho y soberanía popular*, en «Anales de la Cátedra Francisco Suárez», 16 (1976), págs. 138-39.

(64) *Ibidem*, págs. 142-150.

obra como un *desideratum*, algo que debe ser hecho venciendo la dificultad que supone la pretensión pontifical de la *plenitudo potestatis*; en cuanto a la titularidad o ejercicio del poder, la soberanía popular es entendida alternativamente en uno y otro sentido. Lo que quiere decir que el pensamiento marsiliano sobre el tema no es lineal y en ocasiones presenta visos contradictorios, hasta el punto que algún autor, como Gewirth, sostiene que mientras en la primera *dictio* el autor anuncia una actitud republicana que prelude las doctrinas modernas de la soberanía popular, en la segunda *dictio* se inclinaría por una postura, al menos en apariencia, absolutista (65). Con el fin de esclarecer esta aparente antinomia, examinaremos la doctrina de la soberanía desde el doble plano en que ésta aparece en la obra de Marsilio: el legislativo y el de la elección del príncipe.

Por lo que se refiere al primero de ellos, Marsilio ofrece una serie de argumentos cuyo denominador común parece estar inspirado en el adagio, popularizado por el Derecho civil y canónico, «quod omnes tangit ab omnibus approbari debet»: el conjunto de ciudadanos, por su inteligencia y su sensibilidad, es quien mejor puede apreciar la verdad y utilidad de las leyes; todo ciudadano obedece más fácilmente los preceptos legales si considera que han sido libremente establecidos por él mismo; la potestad de dictar leyes, en fin, puede obedecer a un triple criterio: unipersonal, en cuyo caso se corre el riesgo de que, por ignorancia o maldad, se legisle en función del provecho personal y no del bien general de la comunidad; aristocrático, con el peligro que conlleva de elaborar leyes oligárquicas; y mayoritario, en el que el conjunto de ciudadanos asumirían las tareas legislativas, eludiendo de esta forma los riesgos a que están expuestos los dos anteriores. Es lógico, pues, desde esta perspectiva, otorgar la misión legislativa al conjunto del pueblo o a su parte preponderante (66).

Por otra parte, las objeciones que pudieran formularse en torno a la viabilidad y oportunidad de encomendar la acción legislativa al conjunto del pueblo no presentan, para Marsilio, demasiadas dificultades de solución. Tales objeciones se resumen básicamente en las siguientes: el carácter de ineptitud y necedad propio de la multitud, la dificultad de llegar a un acuerdo cuando se trata de una colectividad y no de un pequeño número de ciudadanos instruidos y la desventaja, en fin, que supone otorgar la autoridad legislativa a una masa ignorante en detrimento de una minoría de hombres sabios. Por lo que se refiere a la primera objeción, Marsilio sostiene que la

(65) Cfr. ALAN GEWIRTH: *Marsilius of Padua and medieval political philosophy*, cit., págs. 248-259.

(66) *Defensor Pacis*, I, XII, 5, 6, 8, págs. 113-116.

mayor parte de los ciudadanos no son malvados ni privados de discernimiento, sino que, por el contrario, son sanos de espíritu y tienen un justo deseo de cooperar al buen funcionamiento de la comunidad política; en cuanto a la segunda objeción, argumenta que del hecho de que pueda ponerse más fácilmente de acuerdo un pequeño número de ciudadanos más bien que el conjunto de los mismos no se sigue que aquéllos vayan a hacer las leyes en un sentido más justo, sino que, por el contrario, el otorgarles la acción legislativa significaría abrir una peligrosa puerta a la oligarquía; finalmente, sostiene que el conjunto de los ciudadanos puede juzgar mejor acerca de la justicia y de la utilidad común que una de sus partes, por muy prudente que ésta sea (67).

A la vista de estas argumentaciones y de otras muchas que pueden encontrarse en el texto del *Defensor Pacis*, parece claro que el principio de la soberanía popular es evidente: el poder legislativo radica primariamente en el pueblo; el pueblo en su conjunto es el *legislator humanus*, que no representa a una parte de la *civitas*, sino que se identifica con ella misma; ese mismo pueblo constituye la *universitas civium*; en definitiva, solamente el pueblo es el verdadero, seguro y eficaz poder legislativo.

Sin embargo, en el texto ya aducido antes se observa una clara limitación de este principio popular cuando en el mismo se afirma que «el legislador es el pueblo o conjunto de ciudadanos o su parte preponderante». Que el poder deriva del pueblo parece obvio, pero éste lo ejerce a través de la *valentior pars*, que constituye uno de los conceptos de más difícil interpretación del pensamiento político marsiliano. En efecto, ¿qué significa propiamente el término *valentior pars*? La primera complejidad viene asociada a la dificultad de su traducción (68), que, en cierta manera, condiciona la significación propia del mismo. El problema a resolver reside en indagar si Marsilio se refiere a una mayoría cuantitativa o cualitativa. Mientras que en las primeras ediciones del *Defensor Pacis*, basadas en los manuscritos, aparece el término *valentior pars* asociado a un criterio cuantitativo, en las

(67) *Ibidem*, I, XIII, 3, 5, 6, págs. 119-121.

(68) CESARE VASOLI ha recopilado las principales traducciones que han ofrecido los comentaristas de Marsilio en su traducción italiana *Il Difensore della Pace*, cit., pág. 170: «la meilleure partie» (JANET), «la plus notable» (VALOIS), «l'élite» (WULF), «der einflussreichere Teil» (SCHWASS), «die stärkere Mehrheit» (DEMPPE), «la parte più valente» (LABANCA), «la parte più notevole» (PIOVANO), «la parte più cospicua» (MOSCA), «the effective majority» (ALLEN), «the dominant part» (MCLLWAIN), «the prevailing part» (SABINE), «the worthier» (EDMAN), «the weightier» (PREVITE ORTON y GEVIRTH), a las que habría que añadir las propuestas por MAGARDE, «la partie la plus valable» y por QUILLET, «la partie prépondérante».

más modernas se hace referencia explícita a su alcance cualitativo: «quantitate personarum et qualitate» (69). La aporía que la fórmula encierra, dado que ambos criterios parecen mutuamente excluyentes, quizá pueda quedar iluminada si acudimos a la técnica constitucional propia de la Edad Media, en la que es un lugar común el reconocimiento de que teóricamente la soberanía reside en el pueblo, pero en la práctica la ejerce la clase dominante, sin olvidar la sutil teoría elaborada por los canonistas, según la cual el criterio cuantitativo y cualitativo —*maior et sanior pars*— aparece conciliado como la suprema autoridad de la comunidad (70).

En cualquier caso, parece que Marsilio no pudo sustraerse, en este punto, a la *fictio* medieval de la representación, y en este sentido la doctrina de la soberanía popular pierde muchos de los visos de modernidad que algunos intérpretes han querido ver en ella. En efecto, el componente cualitativo de la *valentior pars* está en función de la pertenencia de sus miembros al sistema corporativo. No es ocioso, por otra parte, repetir, a este respecto, que Marsilio distingue claramente entre la *honorabilitas* y el *vulgus*. ¿Existe una igualdad entre los miembros de uno y otro grupo? Parece que no. No todos los individuos que componen la *civitas* tiene el mismo *status* de ciudadanos (71). Existe una parte activa y otra pasiva en el gobierno de la ciudad: agricultores, artesanos y comerciantes tienen una misión centrada en la provisión de los elementos necesarios básicos para la vida, en tanto que magistrados, soldados y clérigos constituyen el Estado en su sentido estricto. Por eso, aunque el poder y la soberanía proceden de la *universitas civium*, ésta se identifica siempre con la parte rectora de la ciudad: «L'autorité législative est déléguée à des représentants choisis en raison de leurs fonctions et de leurs compétences. De même, l'approbation par l'ensemble des citoyens des lois à promulguer reste toute théorique, car, en fait, c'est également à un petit nombre de représentants de l'ensemble de citoyens que sera dévolue cette fonction» (72).

Pero el alcance del principio de soberanía se extiende, según se ha dicho, no solamente a la competencia legislativa del pueblo, sino también al papel que éste desempeña en la elección del príncipe, por lo que un breve análisis de esta institución nos ayudará a perfilar el verdadero sentido de aquel principio.

(69) Cfr. E. RUFFINI AVONDO: *Il Defensor Pacis di Marsilio da Padova*, cit., página 138.

(70) Cfr. A. PASSERIN D'ENTRÈVES: *La filosofía política medioeval*, cit., pág. 199.

(71) Cfr. J. QUILLET: *Présentation Générale* a su edición francesa del *Defensor Pacis*, cit., págs. 38-39.

(72) *Ibidem*, pág. 39.

La figura del príncipe viene englobada en lo que Marsilio llama *pars principans*, que es otra de las partes que configuran la comunidad política y que cumple la misión esencial de ser guardián y baluarte de la paz. Ocupa, por tanto, un lugar destacado en el seno de la ciudad, análogo al que ocupa el corazón en el organismo humano. La *pars principans* es la condición fundamental de la *vita sufficiens* desde el momento en que solamente el gobierno puede mantener la paz y establecer una norma de justicia igual para todos. De ahí el papel central que el príncipe tiene en el sistema político de Marsilio: «La naturaleza impone la autoridad del príncipe —escribe— para aplicar la justicia a los transgresores de la ley, para establecer en la ciudad la igualdad y el equilibrio, para mantener la paz o la tranquilidad, para proteger la vida común de los hombres, para asegurar, en una palabra, la suficiencia de la vida humana» (73).

Es evidente que Marsilio otorga una importancia decisiva a la *pars principans* —que en última instancia deviene, como veremos, *principatus*—, por ser la reguladora de todas las formas del Estado. Pero, no obstante esta alta misión, Marsilio habla del príncipe como una parte secundaria, instrumental y ejecutiva del Estado: «Afirmamos que la causa eficiente primera es el legislador; la secundaria, que es, por así decir, instrumental y ejecutiva, es el príncipe» (74).

En base a esta distinción de competencias entre las distintas partes de la ciudad, algunos intérpretes del paduano han hablado de una anticipación de la teoría de la división de poderes (75). Creemos, sin embargo, que se trata de un anacronismo histórico, ya que no existe en Marsilio una asamblea legislativa al modo de los usos modernos. El *legislator humanus* es, por otra

(73) *Defensor Pacis*, I, V, 7, pág. 73.

(74) *Ibidem*, I, XV, 4, pág. 133.

(75) Así, G. VADALA-PAPALE: *Le leggi nella dottrina di Dante Alighieri e di Marsilio da Padova*, cit., pág. 42: «Ma accanto al potere legislativo, che risiede nel popolo..., Marsilio ammette il potere esecutivo, prevenendo così di quattro secoli la dottrina di Montesquieu... La distinzione dei poteri fu dunque un concetto che si designò con molta precisione nella mente di Marsilio, inaugurando così la dottrina costituzionale dell'era moderna»; A. RUFFINI AVONDO: *Il Defensor Pacis di Marsilio da Padova*, cit., pág. 134: «E' la separazione dei poteri che qui per la prima volta si enuncia, e con un significato che trascende di molto quello della distinzione aristotelica di funzione consultiva, giudicante e governante. L'originalità e la priorità sono su questo punto indiscutibili»; F. BATTAGLIA: *Curso de Filosofía del Derecho*, cit., pág. 190: «Marsilio anticipa la teoría de la división de poderes de Locke y Montesquieu»; A. J. CARLYLE, por su parte, aunque no aventura un juicio similar a los anteriormente citados, también encuentra en Marsilio uno de los precursores de la doctrina política que sería desarrollada por John Locke. Cfr. su obra *La libertad política*, Madrid, 1.ª reimp., F. C. E., 1982, pág. 188.

parte, más un poder constituyente que legislativo. De otro lado, hay en Marsilio una cierta identificación entre Estado, poder legislativo y poder ejecutivo y una subordinación de los magistrados a los dos poderes anteriores (76), lo que no significa que esa indiferenciación merme el alcance democrático de su teoría, la cual se asienta en el imperio de la ley, que es la primera y más importante expresión de la voluntad popular. A este respecto, Marsilio se apoya en múltiples textos de Aristóteles acerca de la primacía de la ley, de su racionalidad, de la necesidad de que gobiernen las leyes y no los hombres y de su ineludible soberanía para que pueda hablarse con propiedad de la existencia del Estado (77). En este sentido sí creemos, con Fassò, que la doctrina de la soberanía popular, a pesar de las limitaciones descritas y otras que tendremos ocasión de apuntar, prelude el principio del Estado de Derecho (78).

Pero lo que de modo especial nos interesa destacar, en orden a elucidar el alcance del principio de soberanía, es el papel que el pueblo desempeña en la elección del príncipe, para cuya comprensión no sería ocioso acudir a las fuentes que ilustran su pensamiento, concretamente al hecho vinculado con la recepción del Derecho romano en Italia, en donde los juristas de Bolonia interpretaban que el fundamento o legitimidad del poder radicaba en la voluntad del pueblo romano, el cual transmitía dicho poder al emperador. A propósito de esta transmisión de poder por medio de la *lex regia*, existen dos posibles interpretaciones: aquella que entiende dicha transmisión como una *alienatio* de la soberanía en favor del príncipe, y la que la concibe como una simple *concessio* temporal y revocable (79). La primera interpretación serviría de fundamento a la teoría de la monarquía absoluta, la segunda a la monarquía electiva. Parece evidente que la reminiscencia de la *lex regia* en el pensamiento político marsiliano debe ser entendida en el segundo sentido. Esta interpretación viene avalada al menos por dos hechos: la clara preferencia de Marsilio por la monarquía electiva y la afirmación del derecho del pueblo a deponer al tirano, tesis esta última en la que algunos han querido ver una clara dimensión monarcómica en el pensamiento del autor (80). Junto a la idea tomada del Derecho romano, según la cual la

(76) Cfr. F. COPLESTON: *Historia de la Filosofía*, cit., pág. 172, y G. LAGARDE: *La naissance de l'esprit laïque*, cit., págs. 118-119.

(77) *Defensor Pacis*, I, XI, 3-4, págs. 102-106.

(78) Cfr. G. FASSO: *Historia de la Filosofía del Derecho*, cit., pág. 215.

(79) Cfr. E. RUFFINI AVONDO: *Il Defensor Pacis di Marsilio da Padova*, cit., página 131.

(80) *Defensor Pacis*, I, IX, 11, pág. 96, y I, XVIII, 1-7, págs. 165-167, respectivamente. Sin embargo, por lo que se refiere a la deposición del tirano, Marsilio se mues-

autoridad política reside en el pueblo, hay que situar la doctrina medieval de la representación, a la que Marsilio no es en absoluto ajeno, para comprender las dos fuentes principales que iluminan su pensamiento en todo lo referente a la elección del príncipe.

En efecto, Marsilio participa plenamente de la idea medieval de que la fuente primera de toda autoridad es Dios, siendo su intermediario el pueblo, el cual delega en una parte del mismo tanto su función legislativa como electiva. Vemos así una vez más cómo el concepto de *valentior pars* representa la clave que hace inteligible su doctrina de la soberanía. La *valentior pars* tiene también la misión de elegir al príncipe: esta elección debe ser efectuada por cuatro príncipes cristianos de acuerdo con tres prestigiosos arzobispos (81). La *valentior pars* adquiere aquí tintes claramente aristocráticos, pero ateniéndonos a la idea capital de la representación no parece incompatible con su origen esencialmente popular: así como la *valentior pars* de cada *civitas* representa la *universitas civium* de la comunidad a dicha escala, de la misma forma los siete grandes electores encarnaban la voluntad popular a escala del Imperio. En este sentido, recalca Marsilio la idea de que dichos electores no actúan en nombre propio, sino como delegados e intérpretes de las voluntades de sus súbditos, es decir, la autoridad última sigue residiendo en el pueblo. Por ello, se equivocan los obispos de Roma cuando se arrogan la potestad de validar la elección del príncipe, pues «si la autoridad del rey elegido depende de la sola voluntad del obispo de Roma, la tarea de los electores es completamente vana, puesto que el elegido no es rey ni puede ser llamado rey antes de ser confirmado por la autoridad y voluntad de aquél» (82).

Tras la elección, Marsilio no encuentra impedimento en presentar como equivalentes los términos de legislador y príncipe, ya que éste recibe su título de la voluntad del pueblo. En este sentido es muy acertada la idea de Quillet respecto de la equivalencia progresiva que se establece a lo largo del *Defensor Pacis* entre los conceptos de *universitas civium*, *legislator humanus*, *princeps*, *legislator humanus fidelis supremus* e *imperator* (83).

Resumiendo, pues, podemos decir que así como la estructura de la comunidad política marsiliana tiene una clara filiación aristotélica, referida a las notas de suficiencia y autarquía de la *civitas*, la doctrina de la soberanía

tra tan comedido que todo el capítulo XVIII de la primera *dictio*, parece estar orientado a mostrar los inconvenientes que ofrece la aplicación de sanciones al príncipe, más bien que sus ventajas.

(81) *Defensor Pacis*, II, XXVI, 9, págs. 475-476.

(82) *Ibidem*, II, XXVI, 5, pág. 472.

(83) Cfr. J. QUILLET: *La philosophie politique de Marsile de Padoue*, cit., pág. 85.

popular está montada sobre la doble influencia del concepto medieval de representación y de la teoría del Derecho romano, que hace residir tal soberanía en el pueblo, quien libremente la transfiere al príncipe por él elegido.

Sin embargo, el análisis de la soberanía popular no quedaría suficientemente iluminado si obviáramos las implicaciones que subyacen a la crítica radical que el autor lleva a cabo en torno a la pretensión pontifical de la *plenitudo potestatis*.

3.4. *La soberanía popular y la noción de la «plenitudo potestatis»*

Aunque las cuestiones tratadas por Marsilio de Padua en la segunda *dictio* tienen un relieve secundario para nuestro tema, y nos interesan únicamente en función de su teoría política y jurídica desarrollada en la primera parte, lo cierto es que no se puede comprender el *Defensor Pacis* si se menosprecia la intención general que anima toda la obra. Esta no es otra que la crítica radical al poder de la Iglesia, verdadero propósito del autor, y es por ello lo que confiere unidad interna y coherencia a su pensamiento. Hasta tal punto esto es cierto, que no existen, a este respecto, divergencias entre los estudiosos de Marsilio. Por el contrario, todos ellos interpretan el desarrollo de la primera *dictio* como la premisa, el preludeo o la justificación de las tesis expuestas en la segunda.

En efecto, en la medida en que la fuente de toda autoridad política es el pueblo y la expresión de su soberanía la ley, la teoría jurídico-política marsiliana chocaba frontalmente con la concepción medieval de la ley natural entendida como «participación de la ley eterna» (84) e instrumentalizada por el poder eclesiástico para intervenir en los asuntos del Estado. En consecuencia, Marsilio tiene que poner en evidencia las pretensiones del estamento eclesiástico, y muy concretamente la del obispo de Roma, de ostentar el título de la *plenitudo potestatis*.

En la crítica que lleva a cabo sobre este punto, y en el lugar que asigna a la Iglesia dentro del Estado, se revela el alcance más revolucionario de su obra y la ruptura con los esquemas medievales, anticipando así el espíritu que animará a la Reforma protestante, tal como destaca Ludwig Pastor en su monumental obra sobre la historia de los papas (85).

(84) SANTO TOMÁS DE AQUINO: *Suma Teológica*, I-II, q. 91, a. 2.

(85) Cfr. L. PASTOR: *Storia dei papi dalla fine del medioevo*, I, trad. italiana de A. Mercati, Roma, Desclée, 1910, pág. 78. PASSERIN D'ENTRÈVES ha mostrado, por su parte, que la doctrina anglicana «richeggia sotto molti aspetti idee e concetti marsiliani». Cfr. su artículo *La fortuna di Marsilio da Padova in Inghilterra*, en «Giornale degli economisti e Annali di Economia», marzo-abril, 1940, pág. 14.

Todo el capítulo XXIII de la segunda *dictio* está orientado al análisis del concepto de la *plenitudo potestatis*, y en los tres siguientes se ocupa el autor del ejercicio abusivo del mismo respecto de los clérigos, de los laicos y del emperador, respectivamente. Marsilio de Padua distingue ocho posibles acepciones del término *plenitudo potestatis*:

1. Como poder hiperbólico para realizar voluntariamente cualquier acto posible, poder que, en rigor, sólo correspondería a Cristo.
2. Como posibilidad de llevar a cabo cualquier acto, pero referido únicamente al orden humano.
3. Como poder jurisdiccional con fuerza coactiva sobre todos los pueblos y comunidades del mundo.
4. Como poder de otorgar o privar de cargos y beneficios eclesiásticos, es decir, como poder supremo sobre el clero.
5. Como poder de orden o poder sacramental.
6. Como poder penitencial y poder de excomunicación.
7. Como poder interpretativo de las Sagradas Escrituras.
8. Como poder supremo, tanto espiritual como temporal, lo que comprendía todas las anteriores acepciones (86).

Nos referiremos, por tanto, brevemente, a este último sentido, distinguiendo los órdenes espiritual y temporal sobre los que se extiende.

Por lo que respecta al orden espiritual, Marsilio entiende que el pontífice romano no está en posesión de un poder coactivo, que únicamente corresponde a la autoridad política: la suficiencia y autarquía de la comunidad política, puesta de manifiesto en la primera parte de la obra, aparece como incompatible con cualquier concepción dualista del poder. Pero Marsilio no sólo se contenta con negar el poder coactivo de la Iglesia, sino que cuestiona los fundamentos mismos de su poder espiritual, o cual lleva a cabo a través de una triple crítica: a los sacramentos, a la jerarquía y al primado pontificio. Por lo que se refiere al primer aspecto, admite que la nota diferenciadora entre el *status* clerical y el laico radica en que aquél tiene el poder sacerdotal, concedido por Cristo en orden a la administración de los sacramentos, pero circunscritos únicamente a los de la penitencia y la eucaristía. Puede, igualmente, dirigir las almas de los fieles, pero de ninguna manera está capacitado para juzgar y condenar, e incluso sostiene que la pena de excomunicación corresponde casi por entero al poder civil. En ella interviene la Iglesia en cuanto la excomunicación implica un juicio en materia de fe, pero tal juicio no es definitivo, porque el juez de la ley divina no es el hombre, sino Cristo. Por otra parte, la declaración de excomunicación tiene

(86) *Defensor Pacis*, II, XXIII, 3, págs. 43-435.

efectos civiles además de espirituales: los que son capaces de transgredir el orden religioso pueden también perturbar el orden público y la seguridad colectiva, en cuyo caso se hacen acreedores a una pena, pero no tanto en cuanto defensores de una doctrina heterodoxa como por conculcar una norma civil: «Si los delitos espirituales motivan una penalidad terrena... se convierten *ipso facto* en delitos contra la ley humana. En consecuencia, si la herejía se castiga en este mundo, es un delito civil; su pena espiritual es la condenación eterna, pero tal cosa excede del poder del clero y de cualquier juez humano» (87).

Por lo que toca a la jerarquía eclesiástica, Marsilio defiende una igualdad esencial entre los sacerdotes y obispos, y en cuanto a la organización de dignidades y poderes, arguye que ésta se encuentra por entero dentro de la esfera del poder civil. Propiamente, la jerarquía no es Iglesia, o lo es, pero juntamente con todo el cuerpo laico, lo cual equivale, obviamente, a negar cualquier tipo de autoridad en el seno de la misma. Sin embargo, lo cierto es que los papas se arrogaron históricamente el derecho de ejercer el liderazgo dentro de esa mal interpretada jerarquía eclesiástica, cuando la realidad es que el papa no tiene ningún poder superior a los obispos, como no lo tuvo nunca Pedro sobre los demás apóstoles. En definitiva, toda la crítica de Marsilio a la estructura jerárquica de la Iglesia está orientada a destacar el origen humano de la misma y su plena subordinación a la autoridad civil. De esta forma, Marsilio extiende el sistema constitucional del Estado al ámbito de la Iglesia, lo que queda patente en su teoría del concilio general y consiguiente crítica al primado pontificio.

El órgano supremo de la Iglesia no es el romano pontífice, sino el concilio general, el cual debe estar integrado por todos los creyentes —*universitas fidelium*—, tanto clérigos como laicos, aunque de hecho sean sus representantes, elegidos según el doble criterio cuantitativo y cualitativo ya conocido, los que desempeñan esta misión. Ellos representan la instancia máxima en cuyas manos está el poder de convocar y conferir fuerza coactiva a sus decisiones. Pero si, según se ha visto, únicamente el poder coactivo es prerrogativa del poder temporal, en último término la *universitas fidelium* viene a identificarse con la *universitas civium*. Es evidente que el horizonte permanente del pensamiento marsiliano es el monismo. Su doctrina conciliar implica una transformación en la estructura de la Iglesia: «La Chiesa si costituzionalizza, e al principio aristocratico si sostituisce il principio popolare» (88).

(87) G. SABINE: *Historia de la teoría política*, cit., pág. 225.

(88) F. BATTAGLIA: *La dottrina conciliare di Marsilio da Padova*, en «Ricerche religiose», II (1926), pág. 236.

Por lo que respecta a la incidencia de la pretensión pontificia sobre el poder temporal, analiza Marsilio las razones que llevaron a los obispos de Roma a arrogarse el derecho de la *plenitudo potestatis*, que tiene su expresión más acabada en la bula *Unam Sanctam*, dirigida por Bonifacio VIII contra el rey de Francia, Felipe el Hermoso, cuya conclusión —«Por ello decimos, declaramos y establecemos que para toda criatura humana es condición indispensable de salvación la sumisión al romano pontífice»— cita expresamente Marsilio (89). La génesis de la noción de *plenitudo potestatis* vendría desarrollada en tres sucesivas etapas: en un primer momento los obispos negarían sumisión a la autoridad coactiva del emperador, en base tanto a la legislación divina como humana; en un segundo momento reivindicarían para ellos esa misma autoridad coactiva; por fin, proclamarían su supremacía sobre todos los príncipes del mundo cristiano, apoyándose en el hecho de ser los sucesores de Pedro a quien Cristo confirió tal autoridad de jurisdicción y gobierno (90).

Tales fundamentos teóricos constituyen, sin más, una forma enmascarada de las ambiciones de poder de los papas, las cuales se revelan, una vez más, a propósito de la tesis pontifical de la confirmación del emperador por parte del obispo de Roma, el cual pretende, apoyándose en razones de derecho divino y humano, un poder jurisdiccional superior al del príncipe, así como el derecho que le asiste de ejercerlo en época de sede vacante. Marsilio se revela contra la citada tesis al negar absolutamente cualquier carácter jurídico a tal ceremonia, que no tiene, según nuestro autor, mayor alcance que el de ser un simple rito. Por el contrario, la verdadera causa que imprime carácter y otorga la legitimación del poder jurisdiccional al emperador es, según se ha visto, el hecho de haber sido elegido.

La pretensión de la *plenitudo potestatis* con referencia al poder temporal y a la elección del príncipe no sólo destruye el principio de la soberanía popular, sino que ataca los fundamentos mismos de la autoridad civil, somete el poder temporal a servidumbre, destruye la nota específica de la comunidad civil: su autosuficiencia, y mina, en definitiva, la paz y la tranquilidad del Estado. Justamente por todas estas nefastas consecuencias, Marsilio no duda en presentar al papa como la encarnación de Satanás en este mundo, por cuanto con todas sus fuerzas seduce o intenta seducir a toda la tierra (91).

A la luz de la crítica marsiliana de la noción de *plenitudo potestatis*

(89) *Defensor Pacis*, II, XX, 9, pág. 401.

(90) *Ibidem*, II, XXV, 15, págs. 464-465, y II, XXV, 17, pág. 465.

(91) *Ibidem*, II, XXVI, 19, pág. 489.

queda iluminada toda su doctrina de la soberanía popular, así como la coherencia que preside en este punto de su pensamiento. El mismo carácter formal que aquélla presenta, fundamentada en la nota del consentimiento popular y desvinculada de cualquier instancia trascendente, está en función de la afirmación de la unidad y exclusividad del poder temporal, minando, al propio tiempo, el fundamento teórico en que podrían apoyarse los pontífices si los actos del legislador humano estuvieran apoyados en consideraciones de tipo moral o teológico.

4. TEORÍA DE LA LEY

4.1. *Origen humano de la ley: voluntarismo jurídico*

La concepción marsiliana de la ley se deriva en gran parte del espíritu laico del Estado. El reconocimiento de la autosuficiencia del mismo, el debilitamiento del poder de la Iglesia, la afirmación de la doctrina política gibelina, que representa en la vida medieval la victoria del espíritu secular; la constitución de los municipios y señorías, que, enfrentándose a las estructuras feudales, preparan un nuevo ambiente en las relaciones sociales y comerciales, determinan el progresivo abandono del carácter filosófico-teológico de la ley que había presidido su proceso científico en el siglo XIII, y conducen a una concepción secularizada de la misma (92).

Si, por lo que se refiere al pensamiento político marsiliano, importantes autores han rastreado en él los orígenes del Estado moderno, en lo que toca a su teoría jurídica se ha destacado, igualmente, el carácter moderno de la misma. Así, Battaglia no duda en afirmar categóricamente que «Marsilio, por primera vez, elabora una doctrina de autonomía absoluta, de una modernidad impresionante. Una cosa es —observa— una proposición acerca de lo justo o injusto, de lo útil o perjudicial, y otra la verdadera ley en sentido técnico y jurídico» (93).

Examinaremos, a la luz del texto marsiliano, si la apreciación de Battaglia es optimista o se ajusta, por el contrario, a la realidad de los hechos. Para ello, intentaremos sintetizar de alguna manera el pensamiento jurídico de

(92) Un examen de los condicionamientos sociales y políticos que marcan el final de la Edad Media, preparando el camino de la modernidad, y que inevitablemente tendrán una incidencia directa en la teoría jurídica marsiliana, puede verse en G. VADALA-PAPALE: *La leggi nella dottrina di Dante Alighieri e di Marsilio da Padova*, cit., páginas 3-9.

(93) F. BATTAGLIA: *Curso de Filosofía del Derecho*, cit., pág. 186.

Marsilio, que se encuentra disperso en diferentes capítulos de la obra, comenzando por el origen de la ley.

La ley aparece como una exigencia ineludible de la naturaleza social del hombre, vinculada al origen de la comunidad civil. Tiene, en un principio, el carácter de regla o norma de acción que apunta a una ordenación racional y equitativa de las relaciones entre los miembros de la *vicinia*. Mientras que en la economía familiar las relaciones entre sus elementos están regladas por el más anciano, al que se considera, en base a esta nota, como el mejor juez, la actividad propia del conjunto de familias o *vicinia* exige ya un tipo de justicia civil que, propiamente, no existe en las relaciones entre padres e hijos (94). Es, sin embargo, en la *communitas perfecta*, en la *civitas*, en donde, sobre la base de la especialización del trabajo, la exigencia de leyes cada vez más generales se hace dominante (95). La ley así entendida presenta un carácter eminentemente natural, al estar en función de las necesidades inmediatas de los hombres cuando éstos se unen para satisfacer tales necesidades. Pero ésta es sólo una primera aproximación al concepto de ley.

En el capítulo X de la primera *dictio*, Marsilio distingue cuatro posibles acepciones del término ley:

a) Una es aquella que hace referencia a la inclinación natural del hombre a una acción o una pasión, según el sentido que aparece en la Epístola a los Romanos cuando el Apóstol dice: «Siento, sin embargo, otra ley en mis miembros que contradice la ley de mi espíritu.»

b) En un segundo sentido, el vocablo ley remite al modelo y a la forma en el sentido aristotélico de esos términos.

c) El tercero apunta a la regla que contiene mandatos en torno a las acciones humanas y que tienen como fin la felicidad o el castigo ultraterreno. Este es el sentido de la ley cristiana, mahometana o persa, en definitiva, de las leyes religiosas en general.

d) En una cuarta acepción, la ley puede ser considerada bajo dos aspectos: el primero es aquel según el cual la ley contiene la noción de lo justo o lo injusto, lo útil o lo nocivo; el segundo, el que la considera como un mandato coactivo que comporta, en caso de incumplimiento, una pena o castigo que ha de materializarse en este mundo (96).

(94) En este punto Marsilio de Padua sigue fielmente a Aristóteles cuando el filósofo griego distingue entre justicia doméstica y justicia civil: «La justicia del amo y la del padre no es la misma que la de los gobernantes», escribe en su *Ética a Nicómaco*, V, 6, 1134 b. Cito por la edición bilingüe de María Araújo y Julián Marías, Madrid, Instituto de Estudios Políticos, 1970.

(95) *Defensor Pacis*, I, III, 4, págs. 62-63.

(96) *Ibidem*, I, X, 4, págs. 98-99.

Dejando aparte las dos primeras acepciones, que son consideradas por el propio Marsilio como leyes en un sentido impropio, interesa, en este momento, destacar dos aspectos de su doctrina de la ley, entendida en sentido estricto.

En primer lugar, la diferencia que establece entre la ley divina, entendida como mandato directo de Dios relativo al destino ultraterreno del hombre, y la ley humana, cuyo objeto es regular la conducta de los hombres dentro de la sociedad civil.

En segundo lugar, lo más destacable es la ausencia de cualquier contenido ético o teológico de la ley. La ley humana no sólo no tiene ninguna relación con la ley divina, sino tampoco con el Derecho natural, cuya noción Marsilio califica de «equivoca» (97). Al propio tiempo, concibe la coactividad como nota esencial del Derecho. Si bien es cierto que reconoce que toda ley encierra una noción acerca de lo justo, matizará que no pueden considerarse como leyes aquellas normas que no vayan acompañadas de fuerza coactiva. Por el contrario, pueden llegar a ser leyes nociones falsas en relación con lo justo, aunque no puedan considerarse leyes perfectas (98).

La ley entendida según la cuarta acepción tiene un origen puramente humano: procede del arbitrio del hombre (99). Aunque Marsilio asigna la misión de la elaboración de la ley a los prudentes, en último término es la voluntad del pueblo la que confiere a la misma legalidad y legitimidad. De este modo, su doctrina de la ley se reconduce a la teoría política que hemos examinado, concretamente a la doctrina de la soberanía popular, ya que sólo el conjunto de la comunidad puede entender acerca de lo justo y del bien común y, de modo recíproco, únicamente aquello que la comunidad establece como ley puede convertirse en el supremo criterio de lo justo (100).

Su concepción de la ley es, pues, claramente voluntarista, pero no se trata de un voluntarismo teológico, al estilo de Guillermo de Ockham, para quien el hombre debe conformar su voluntad a la voluntad de Dios, la cual se convierte, por ello, en norma última de moralidad y criterio jurídico supremo (101), sino que, por el contrario, el voluntarismo marsiliano descan-

(97) *Ibidem*, II, XII, 8, pág. 285.

(98) *Ibidem*, I, X, 5, pág. 99.

(99) *Ibidem*, I, XII, 1, pág. 109.

(100) *Ibidem*, I, XII, 5, págs. 113-114.

(101) Cfr. GUILLERMO DE OCKHAM: *IV Sent.*, 9, E-F. Sin embargo, creo que es preciso señalar que existe una cierta ambivalencia en el voluntarismo marsiliano: la apelación a la voluntad del pueblo como fuente de toda legitimación jurídica, comporta, al mismo tiempo, el peligro de hipostasiar dicha voluntad, con lo que esto supone de riesgo de abocar a un absolutismo del Estado. Es sabido que no todas las concepciones voluntaristas llevan a una concepción democrática del Estado.

sa en la voluntad del pueblo, erigida, según se ha visto, en causa eficiente, primera y específica de la ley.

En este sentido, Marsilio establece también un claro contraste con la doctrina de Santo Tomás y otros autores del siglo XIII, que mantenían, de una parte, que la ley humana debía entenderse como una prolongación y concreción de la ley natural, y de otra, que debía ser entendida fundamentalmente como una *ordinatio rationis*. Así, pues, frente a la concepción intelectualista dominante en el siglo XIII, Marsilio sostiene una actitud claramente voluntarista: la ley es tal porque dimana de una voluntad soberana. Mérito indiscutible de la filosofía jurídico-política cristiana fue el haber trascendido el naturalismo de la concepción clásica en torno al Estado y al Derecho, fundamentando la voluntad humana en una voluntad trascendente y estableciendo como valor absoluto de la vida jurídica y política el criterio de justicia. Con Marsilio, sin embargo, renace el antiguo naturalismo al determinar como norma suprema el criterio subjetivo de la voluntad del pueblo, con lo que la subjetivización y humanización de la política y el Derecho se hacen dominantes (102). Este origen humano de la ley conduce inevitablemente a una concepción formalista de la misma.

4.2. *Formalismo legal: la coactividad como nota esencial*

El formalismo legal de Marsilio de Padua se corresponde con el que preside la vida política. El criterio aducido por nuestro autor para distinguir las formas sanas de gobierno de las corruptas no es el ético, sino el de la elección que comporta el consentimiento del pueblo. Igualmente, su concepto de soberanía obedece a un criterio formal: es el consentimiento popular el que otorga legitimación al poder.

Pues bien, los dos criterios expresivos del formalismo legal marsiliano son aquellos que hacen referencia a la coactividad como nota esencial de la ley y a la validez de la misma en función de la voluntad del legislador.

Es bien cierto que Marsilio es consciente de que la racionalidad debe estar en el corazón de la ley. De la misma forma expresa que la ley humana es una norma acerca de lo justo y lo útil, con lo que quedaría establecido el contenido de la misma. En base a esta afirmación Mme. Quillet piensa que no existe en Marsilio una disociación entre el orden jurídico y el ético, destacando, a este respecto, la concordancia entre el pensamiento marsiliano

(102) Cfr. A. PASSERIN D'ENTRÈVES: *La filosofía política medioeval*, cit., páginas 205-206.

y el tomista: «Pour saint Thomas —escribe— comme pour Marsile, la *vis coactiva* de la loi n'a d'efficace que dans la mesure où elle contraint au respect du juste et de l'utile; elle ne doit pas être isolée du contenu de la loi... Parler, donc, d'un légalisme marsilien, ou d'un positivisme, apparaît comme un véritable contrasens à l'égard de l'esprit authentiquement aristotélicien de la doctrine marsilienne de la loi humaine» (103).

Estamos, en principio, de acuerdo con Quillet en que la nota de coactividad por sí sola no define la ley. Por otra parte, tampoco es exclusiva del Derecho, sino que aparece —y en algunos casos con mayor rigor— también en otros órdenes normativos de la conducta humana, como los usos sociales o la moral. Por ello no estamos tentados a considerar la coactividad como criterio definitorio del Derecho, pero lo que es bien cierto es que sin coactividad no podemos hablar de norma jurídica, y es aquí donde, precisamente, pone el acento Marsilio de Padua. Que la norma jurídica debe contener la noción de lo justo y lo útil es en el paduano más un *desideratum* que un requisito esencial, tal como se desprende del hecho de que condicione únicamente las leyes perfectas a su contenido justo. Sin embargo, creo que Marsilio es suficientemente explícito al reconocer la categoría de leyes a aquellas que cumplan la condición esencial de la *vis coactiva*: «Los conocimientos verdaderos acerca de lo justo y lo útil para la ciudad no pueden considerarse leyes a menos que estén dotados de un precepto coactivo... aunque un verdadero conocimiento de lo justo y lo útil sea un requisito necesario para que una ley sea perfecta» (104).

No nos explicamos, pues, a la vista de la claridad con que Marsilio se expresa en este punto, la tesis sostenida por Quillet, como no sea por una cierta proclividad hacia el eclecticismo que preside su obra, por otra parte, excelente.

El hecho de que Marsilio entienda que la fuerza coactiva es la nota esencial de la ley humana no significa, por otro lado, que tratemos de adjudicarle una originalidad que no le pertenece, ya que también otros aristotélicos anteriores habían destacado la *vis coactiva* como un elemento necesario de la ley (105). Simplemente afirmamos que Marsilio se distingue de sus predecesores por el hecho de haber puesto un mayor énfasis en esta cualidad del Derecho, hasta tal punto que sin ella no cabe hablar de norma jurídica. Tal interpretación viene avalada, por otra parte, por Lagarde cuando afir-

(103) J. QUILLET: *La philosophie politique de Marsile de Padoue*, cit., pág. 130.

(104) *Defensor Pacis*, I, X, 5, pág. 99. Véase, igualmente, cómo subraya Marsilio la *vis coactiva* como característica esencial de la ley humana, en I, XIII, 8, pág. 123; II, VIII, 4, pág. 249, y II, XII, 3, págs. 282-283, entre otros pasajes de la obra.

(105) Cfr. SANTO TOMÁS DE AQUINO: *Suma Teológica*, I-II, q. 95, a. 1.

ma: «Une règle de justice n'est une loi que si elle peut s'imposer par la force à ceux qui la méconnaissent ou la méprisent. Seul le peuple en globo a qualité pour assortir le règle de justice de cette qualité indispensable ou pour déléguer à d'autres le soin de le faire par son autorité. Voilà les deux principes sur lesquels Marsile n'a jamais transigé» (106).

Por otra parte, la apelación de Marsilio al criterio de justicia para que podamos hablar de leyes perfectas no radica tanto en su conformidad con la recta razón o con el Derecho natural, tal como habían defendido prácticamente todos los aristotélicos precedentes, cuanto por depender de la voluntad del pueblo soberano, que es el único que puede determinar aquello que es más justo y útil para la ciudad, con lo que el aspecto formal de su doctrina legal, referido a la nota de coactividad, queda subrayado por su referencia a la voluntad del pueblo, conformadora, en último término, de todo criterio de justicia.

Pues bien, la acentuación de la coactividad como carácter esencial de la ley, la ausencia de toda referencia a un contenido ético o teológico, la caracterización de leyes a normas aunque no se acomoden a las exigencias de la justicia, la calificación del Derecho natural como equívoco, la identificación, en definitiva, de Derecho y Estado, son razones más que suficientes para que su doctrina haya sido calificada de positivista. Así, Fassò no duda en afirmar que «con Marsilio estamos ante la primera formulación precisa de la doctrina que se llamará positivismo jurídico, es decir, la reducción del Derecho a mandato coactivo del Estado, así como la afirmación del origen y fin puramente humanos de este último y, por ende, del Derecho mismo» (107).

4.3. *La ley divina y la ley humana*

Unas breves reflexiones sobre el *status* de la ley divina y sus relaciones con la ley humana, nos ayudarán, finalmente, a perfilar el alcance de la teoría jurídica marsiliana.

La ley divina viene postulada por el doble fin al que está orientado en su existencia el hombre: uno, temporal; ultraterreno el otro. La ley divina será precisamente la norma que, anunciada por Dios a través de sus profetas, ayude al hombre a conseguir su destino eterno y que contiene, al propio tiempo, un sistema de sanciones destinadas a premiar o castigar, en la vida futura, sus actos según se acomoden o conculquen las prescripciones de

(106) G. LAGARDE: *La naissance de l'esprit laïque*, cit., págs. 175-176.

(107) G. FASSÒ: *Historia de la Filosofía del Derecho*, cit., pág. 212.

aquella. La ley divina es, pues, una norma coercitiva, al igual que la humana, que distribuye castigos o recompensas (108).

¿Mantiene esta ley divina una supremacía sobre la ley humana? ¿Son ambas soberanas en sus respectivas esferas? ¿Pueden entrar en contradicción? La respuesta a estos interrogantes está ya prefigurada en el análisis que Marsilio lleva a cabo en torno a las relaciones entre los dos fines humanos indicados. Mientras que los pensadores medievales de signo tomista e incluso averroísta, como Juan de Jandún, dedican sus esfuerzos a demostrar que la vida humana está o debe estar orientada al fin supremo del hombre, la beatitud eterna, o al cumplimiento del plan divino en este mundo, Marsilio defiende la no oposición de ambos fines, pero también la no subordinación de uno al otro, aspecto que ha sido destacado por Alan Gewirth cuando afirma que «at no point does he indicate that the goods of the present life must be ordered to or perfected by otherworldly goods» (109).

Esta independencia entre ambos fines tiene una fiel traducción en el tratamiento de las respectivas leyes que los regulan, bien entendido que la autonomía de las mismas no excluye su posible colaboración: que para conseguir la felicidad eterna puede ayudar la ley humana e, inversamente, que la ley divina puede convertirse en un instrumento inapreciable que favorezca la consecución de la paz, el orden civil y la suficiencia de la vida, no ofrece ninguna duda a Marsilio de Padua, tal como puede comprobarse en distintos pasajes de su obra (110).

Solamente existe un caso, dentro de sus varias posibles relaciones, en el que ambas leyes pudieran entrar en contradicción: sería aquel en el que la ley humana prohibiese un precepto ordenado por la ley divina, en cuyo supuesto el creyente debe atenerse al dictamen de esta última. ¿Es éste motivo suficiente para que pueda hablarse de una subordinación de la ley humana a la ley evangélica? De ser así, ¿no entraríamos en una absoluta contradicción, al sostener que la doctrina de la ley está fundada en la soberanía popular y al mismo tiempo subordinada a la ley divina?

Creo que, a este respecto, no puede desdeñarse el hecho de que Marsilio

(108) *Defensor Pacis*, I, X, 4, pág. 98, y II, VIII, 5, pág. 250.

(109) ALAN GEWIRTH: *Marsilius of Padua and medieval political philosophy*, cit., pág. 78.

(110) *Defensor Pacis*, I, VI, 8-9, pág. 80: «El fin del sacerdocio es la educación del hombre y la enseñanza de lo que es necesario creer, hacer o evitar, según la ley evangélica, para obtener la salvación eterna... En este oficio se insertan todas las disciplinas descubiertas por el genio humano... transmitidas por el filósofo y otros grandes hombres», y II, IX, 11, pág. 262: «La ley divina fue establecida de modo apropiado... para mejorar a los hombres, tanto respecto de este mundo como del otro».

de Padua, aun admitiendo su espíritu laicizante y las progresistas innovaciones que introduce en su época, es al mismo tiempo un pensador anclado en la tradición medieval, tal como, por otra parte, hemos tratado de demostrar al hablar del concepto de representación. A pesar de su heterodoxia, Marsilio sigue siendo un creyente que no encuentra necesario establecer un principio de incompatibilidad entre la vida cristiana y la civil. Su crítica de las estructuras eclesiásticas está orientada a mostrar la desvirtuación que del cristianismo ha hecho la jerarquía clerical más bien que a atacar la vida cristiana misma. La exigencia para el creyente de acatar el precepto de la ley divina en este único caso concreto no contradice, a nuestro modo de ver, la independencia que establece entre ambos tipos de regulaciones ni la oportunidad de una cooperación mutua.

Junto a las analogías entre ambas leyes, centradas en el hecho de que una y otra son presentadas como prescripciones positivas dotadas de sanciones, Marsilio destaca también sus diferencias, centradas en el diferente tipo de sanción que establecen, en la aplicación de la misma y en el ámbito de los actos que regulan. La sanción de la ley humana tiene su plasmación en este mundo y es aplicada por el príncipe; la sanción divina tiene lugar en el otro mundo y es impuesta por Cristo (111); la ley divina regula la esfera ético-religiosa, que para Marsilio es más amplia que la estrictamente jurídica, y por ello piensa que la violación de una ley humana comporta casi siempre la transgresión de un precepto divino, aunque no a la inversa (112).

En base a estas relaciones entre ambos tipos de leyes, algunos autores, como Fassò y Battaglia, han querido ver el germen de la distinción entre Moral y Derecho, de tanta trascendencia para la filosofía jurídica, así como una anticipación de las tesis defendidas por Tomasio (113). Mientras que la Moral pertenece a la esfera de la intimidad, la acción jurídica presenta un carácter externo e intersubjetivo y, en cuanto tal, susceptible de una coacción externa. Sin embargo, creo que la acentuación de la nota de intersubjetividad o bilateralidad tiene en Marsilio más un fundamento político que jurídico: se trataría de evitar cualquier tipo de interferencia por parte de la legislación divina, instrumentalizada por el poder eclesiástico, en el orde-

(111) *Ibidem*, II, XII, 3, pág. 282.

(112) *Ibidem*, II, IX, 11, pág. 262: «El transgresor de la ley humana peca casi siempre contra la ley divina, aunque lo contrario no sea verdad. Pues son numerosos los actos a través de los cuales el hombre peca por acción u omisión contra la ley divina, la cual establece preceptos relativos a materias donde la ley humana nada puede prescribir: tal son los actos que hemos llamado immanentes.»

(113) Cfr. F. BATTAGLIA: *Curso de Filosofía del Derecho*, cit., págs. 187 y 190, y G. FASSÒ: *Historia de la Filosofía del Derecho*, cit., I, pág. 2.3, y II, pág. 70.

namiento del Estado. Por otra parte, si bien es cierto que en Marsilio puede encontrarse la distinción entre la esfera de la intimidad de la conciencia y la esfera pública del individuo, cuyas respectivas regulaciones dependerían de la Moral y del Derecho, sin embargo, creo que el motivo de tal distinción es diferente en Marsilio y en Tomasio, y en este sentido habría que matizar las apreciaciones de Fassò y Battaglia. Lo que Tomasio pretende es sustraer de la jurisdicción del Estado el fuero interno del individuo y afirmar, así, la libertad de conciencia y de pensamiento. Su distinción tiene un fundamento claramente político, pero de signo contrario al de Marsilio. Este, al diferenciar la esfera de la conciencia del ámbito público, lo que pretende es afirmar la soberanía única del Estado, desde el convencimiento de que la acción moral, precisamente por su carácter interior, no es susceptible de ser juzgada ni por tribunales eclesiásticos ni por civiles. En este sentido, la doctrina de Marsilio me parece más próxima —aun a pesar de sus presupuestos democráticos— al *Leviatán* de Hobbes que al pensamiento iluminista de Tomasio.

5. CONCLUSION

El autor del *Defensor Pacis* se nos revela como uno de los autores más estimulantes de la Edad Media. Se trata, a nuestro modo de ver, de un pensador enraizado en su época, pero, al propio tiempo, superador de la misma. Su independencia de criterio es un testimonio claro de libertad del espíritu intelectual. Siendo su filiación averroísta, con todo lo que esto supone de ruptura respecto de los esquemas de pensamiento tradicionales, apoya al propio tiempo su investigación en numerosos textos de la Escritura. La fundamentación aristotélica de su obra no es una simple apelación al criterio de autoridad, tal como lo prueba la distancia que establece, en puntos esenciales, respecto del filósofo que había polarizado casi dogmáticamente el pensamiento jurídico-político en la época del apogeo de la Escolástica.

Aunque quizá sería exagerado convertir a Marsilio de Padua en el exponente de una clara e ilimitada teoría de la soberanía popular, en el precursor del principio de la división de poderes, en el teórico, en fin, del Estado moderno según la complejidad que este término actualmente encierra, algunas de las tesis desarrolladas en su obra nos ofrecen la imagen de un autor fuertemente original y moderno, especialmente si tenemos en cuenta la época en la que aquélla se inserta.

En cuanto a su teoría jurídica, la desvinculación de la ley humana de toda instancia religiosa, la concepción de la misma como mandato impera-

tivo, el entendimiento del Derecho como positividad, la tesis de la coactividad como nota esencial del mismo y la exigencia de que la vida del Estado se fundamente en la ley, son razones bien sobradas, según creo, para avalar la imagen apuntada.

Por otro lado, la doctrina marsiliana de la soberanía popular, aun con todas las limitaciones señaladas, convierte a nuestro autor en el primer pensador medieval que ha delineado el ideal de la comunidad perfecta, que, por autónoma y autárquica, comprende en su seno todas las manifestaciones de la vida social, incluidas las estructuras eclesíásticas. La superación en este sentido del dualismo jurisdiccional imperante en la Edad Media, en favor de un monismo de poder, ejercido única y exclusivamente por la *civitas*, apunta claramente a la concepción moderna del Estado y preludia el naturalismo político de Maquiavelo, de Hobbes y, en general, de todos los teóricos del mismo.

Es más ambigua, sin embargo, su teoría de la Iglesia, pero aun en este caso es coherente con su cristianismo de corte racionalista, que subordina la estructura eclesial al poder jurídico y político del Estado, aspecto en el que, a pesar de algunas apreciaciones radicales o, precisamente, debido a ellas, destaca su talante más revolucionario, dominio en el que, por otra parte, ejercerá una influencia clara sobre el pensamiento reformista.

En cualquier caso, Marsilio de Padua marca un hito importante en la transición del espíritu del Medievo hacia la modernidad. Por todo ello, creo que puede afirmarse, sin exagerar, que su doctrina constituye uno de los capítulos más originales de la filosofía jurídico-política medieval.