

# CONTRASTES

*Revista Internacional de Filosofía*

Volumen XI (2006) • ISSN: 1136-4076

## SUMARIO

### ESTUDIOS

- Juan García* In memoriam Gorka V. Arregui  
*Eduardo Armenteros* Retazos de una “gigantomaquia”  
*Sonia Arribas* Deconstruction as Critique of Ideology  
*Bernardo Bayona* La paz en la obra de Marsilio de Padua  
*Adrián Bertorello* La polémica en torno a la estética ontológica  
*Mauricio Beuchot* El origen de la tragedia y la “metafísica de artista”  
*Juan José Colomina* Criaturas y “creaturas”: evolución, representación  
*Asunción Herrera Guevara* La ética, entre la justicia y el bien  
*Carmen López Sáenz* *El Quijote* como ejemplo de articulación de realidades  
*Carlos M<sup>a</sup> Madrid* El nuevo experimentalismo en España  
*H. C. F. Mansilla* El mundo de ayer, la comprensión de nuestros límites  
*Natalia Carolina Petrillo* Consideraciones sobre la reducción solipsista

### NOTAS Y DEBATES

- José Luis Villacañas* Dejar que los humores se expresen libremente.  
Reflexiones sobre la transición española

### TRADUCCIÓN CRÍTICA

- Jean-Jacques Rousseau* Fragmentos políticos  
(Introducción, traducción y notas de José Rubio Carracedo)

### INFORME BIBLIOGRÁFICO

- José Francisco Parra* Informe bibliográfico sobre ciudadanía

UNIVERSIDAD DE MÁLAGA

# *La paz en la teoría política de Marsilio de Padua*

BERNARDO BAYONA AZNAR  
*IES. Goya (Zaragoza)*

## RESUMEN

El artículo estudia el significado de ‘paz’ en *El defensor de la paz* (1324), la principal obra de Marsilio de Padua y, probablemente, del pensamiento político de la Baja Edad Media. Marsilio considera la ley el fundamento de la *civitas* y la paz el objetivo de su institución; y sitúa en el poder temporal del sacerdocio –del Papa en particular–, la causa de la guerra civil que dividía la sociedad cristiana y azotaba, en especial, el Imperio y el norte de Italia. Analizamos el vocabulario de la paz en los textos mismos del *Defensor Pacis*; reconstruimos su historia conceptual desde el latín clásico hasta su dimensión teológica; y examinamos cómo opera dentro de la teoría racional del poder que defiende Marsilio el concepto de paz civil, muy diferente del ideal de paz espiritual propio de la tradición medieval. El propósito es demostrar la coherencia de este concepto con un nuevo paradigma político que excluye al sacerdocio del poder secular.

## PALABRAS CLAVE:

PAZ, *CIVITAS*, PODER, PAPADO

## ABSTRACT

The paper explains the meaning of ‘peace’ in *The Defender of Peace* (1324), the main Marsilius of Padua’s work and, probably, one of the most outstanding political theories in the Later Middle Ages. This thinker considers law as the base of *civitas* and peace as the aim of its creation; and he thinks that the temporal power of priesthood, especially of the Pope, is the cause of the civil war that was dividing christian society and devastating, in particular, the Empire and Northern Italy Middle Ages. We analyze the vocabulary of peace in the own texts of *Defensor Pacis* and we reconstruct its conceptual history from classical latin to its theological approach; then, we examine how the concept of civil peace, very different from the spiritual ideal of peace in the medieval tradition, works inside the rational theory of power advocated by Marsilius. The purpose is to show the coherence of this concept with a new political paradigm, which rejects any secular power for the Pope or priests.

## KEY WORDS:

PEACE, *CIVITAS*, POWER, PAPACY

LA OBRA DE MARSILIO DE PADUA titulada *El defensor de la paz* (1324) está considerada “el tratado político más importante y original de la Edad Media”<sup>1</sup> y de ella se ha dicho que “puede servir no sólo como inspiración, sino como una guía para la teoría política contemporánea”<sup>2</sup>. El último capítulo, que resume las tesis defendidas en la obra y ratifica el propósito que había impulsado al autor a escribirla, comienza así:

“Este tratado se llamará *El defensor de la paz*, porque en él se tratan y se explican las principales causas por las que existe y se conserva la paz civil o tranquilidad (*civilis pax sive tranquillitas*), y también las causas por la cuales surge, se impide y se suprime su contrario, la contienda (*lis*)”<sup>3</sup>.

Por tanto, el objetivo teórico del tratado, que Marsilio considera cumplido, era explicar las causas que destruyen la paz y sentar las bases para terminar con esa situación incivil y la elección del título está relacionada con la decisión de dedicar el libro al Emperador, al que corresponde la misión de defender la paz: “A ti como singular ministro de Dios que ha de llevar esta obra al término que ella espera obtener de fuera, para ti, inclitísimo Luis, emperador de romanos...”<sup>4</sup>. *El defensor de la paz* está concebido como una contribución teórica a la paz, basada en el razonamiento; y puede considerarse también un llamamiento a la movilización para restablecer la paz, e incluso una convocatoria de apoyo al protector de la paz, para consolidarla una vez se logre. No vamos a tratar las motivaciones políticas concretas ni los diversos destinatarios de la obra, sino sólo el significado que en ella tiene el término paz<sup>5</sup>.

1 R. G. Gettell, *Historia de las Ideas Políticas*, tr. T. González, Madrid: Labor, 19372, vol. I, p. 207.

2 C. J. Nederman, *Community and Consent. The Secular Political Theory of Marsiglio of Padua's «Defensor Pacis»*, Lanham: Rowman & Littlefield, 1995, p. 147.

3 Marsilius von Padua, *Defensor Pacis*, ed. R. Scholz, Hannover-Leipzig: Hahnsche Buchhandlung, 1932, III<sup>a</sup>, c. III, p. 611, líneas 22 a 25. Se cita la edición latina abreviada: DP III,III, seguida de ‘S’ (inicial de Scholz), página y líneas (S 611,22-25). En castellano se cita añadiendo sólo la página, Marsilio de Padua, *El Defensor de la paz*, tr. L. Martínez, Madrid: Tecnos, 1989, p. 541 (DP III,III, p. 541), salvo cuando preferimos traducción propia.

4 DP I,I,6, p. 7. Conservar la paz pública mediante la protección era uno de los deberes más importantes del gobernante medieval; cf. W. Ullmann, *Principios de gobierno y política en la Edad Media*, tr. G. Soriano, Madrid: Alianza, 1985, p. 129.

5 Monografías sobre la paz en Masilio: C. Cavallara, *La pace nella filosofia di Marsilio da Padova*, Ferrara, 1973; A. Ghisalberty, «L’aspirazione alla pace come fondamento in Marsilio da Padova», en G. Tarugi (ed.), *Homo sapiens, homo humanus, Atti del XXVII-XXX Convegno Internazionale del Centro di Studi Umanistici*, Firenze, 1990, I, pp. 67-77; J. J. Busqueta i Riu «Marsilio da Padova, *Defensor Pacis*. És possible la pau», en *Idees de tolerancia*, Barcelona:

¿De qué paz se trata? Los Papas decían intervenir para establecer la paz entre los contendientes; y los Emperadores, en cambio, se erigían en paladines de la paz, en contra de las decisiones políticas de los Papas. En tiempos de Marsilio el papa Juan XXII no reconocía a Luis de Baviera, elegido Emperador en 1316, y sus legados a Lombardía se llamaban “mensajeros de la paz”. Pero en el *Manifiesto de Sachsenhausen* (1324, año que apareció la obra de Marsilio) el Emperador califica a Juan XXII “enemigo de la paz”, por suscitar la discordia y los escándalos en Italia e incitar a la rebelión de los súbditos del Imperio también en Alemania; y le acusa de haber violado las costumbres observadas desde tiempo inmemorial y hasta los “cánones de los Santos Padres”, según los cuales el Emperador es el protector de la paz en la Iglesia<sup>6</sup>. Al final del escrito Luis de Baviera, en calidad de *defensor, patronus et advocatus* de la Iglesia, declara hereje al Papa y convoca un Concilio general. Aunque el procedimiento ya había sido empleado por los publicistas del rey francés, Felipe el Hermoso, y, antes, por el emperador Federico II, los términos concretos del *Manifiesto* guardan gran semejanza con los usados en *El Defensor de la paz*: el Papa siembra la discordia y el Emperador, como defensor de la paz, tiene la autoridad y el deber de convocar el Concilio general.

## I. EL VOCABULARIO MARSILIANO DE LA PAZ

*El Defensor de la paz* empieza con unas palabras de Casiodoro, que ponen la tranquilidad (*tranquillitas*), como la aspiración política de cualquier reino:

«Sin duda, todos los reinos deben desear la tranquilidad (*tranquillitas*), en la cual los pueblos progresan y se asegura el interés de las naciones. Pues, en efecto, ésta es la madre de las buenas artes (...) Y quien no ha hecho nada para procurar la paz,

---

Institut d'Estudis Humanístics Miquell Coll i Alentorn, 1995, pp. 61-81; y M. Merlo, «Pace, guerra e identità della comunità politica in Marsilio da Padova», en M. Scattola (ed.), *Figure della guerra. La riflessione su pace, conflitto e giustizia tra medioevo e prima età moderna*, Milano: Franco Angeli, 2003, pp. 111-143.

<sup>6</sup> Luis de Baviera, *L'Appel de Sachsenhausen, Monumenta Germaniae historia*, Const. V, n° 909-910, Hannover, 1879, pp. 722-754; reproducción bastante completa, en C. Pincin, *Marsilio*, Torino: Giappichelli, 1967, pp. 51-53. Era costumbre que el elegido en Frankfurt fuera coronado en Aquisgrán. El Manifiesto advierte que Juan XXII contraviene esa tradición, al rechazar el resultado de la elección imperial y negarse a coronar a Luis de Baviera. Además, le incrimina haber puesto en guerra las partes del Imperio que “*in omne pace erant atque quiete*”, hasta que llegaran las tropas papales para subyugarlas. El Manifiesto de *Sachsenhausen* se publicó el 22 de mayo de 1324, un mes antes de que Marsilio terminase su libro: “Se acabó este *Defensor* en la festividad del Bautista [24 de junio] de 1324.” (*DP* III,III, p. 542).

demuestra que ignora lo más importante» Casiodoro, en la primera de sus cartas, después del pasaje citado, expuso las ventajas y los frutos de la tranquilidad, o la paz de las sociedades civiles (*tranquillitatis seu pacis civilium regiminum*); y, al mostrar que estos frutos, por ser los bienes más preciados, constituyen lo mejor para el hombre, a saber, lo necesario para su vida, y que nadie los puede conseguir sin paz ni tranquilidad (*sine pace ac tranquillitate*), quiso exhortar a los hombres a mantener la paz entre sí (*ad pacem habendam invicem*) y, en consecuencia, la tranquilidad (*tranquillitatem*).<sup>7</sup>

En el comentario transcrito Marsilio repite cuatro veces el término *tranquillitas*, dos de ellas unido a *pax*, que es el empleado en el título del libro: “*Defensor Pacis*”. Los términos *pax* y *tranquillitas* se pueden considerar complementarios en estas primeras líneas, pero también sinónimos y otras veces se juntan para formar la expresión “*tranquillitas sive pax*”<sup>8</sup>. Por tanto, el autor sitúa al frente del Tratado, en el título, la palabra *pax*, pero maneja con relativa frecuencia el sinónimo que aparece en la cita de Casiodoro<sup>9</sup>, capaz de dos términos correlativos —*tranquillitas e intranquillitas*—, para significar las dos situaciones o modos de estar de la *civitas* alternativamente posibles —sano o patológico— por analogía con la salud o enfermedad del cuerpo. Para “definir la *tranquillitas* y su contrario”, Marsilio recurre a la concepción aristotélica de la *civitas* como organismo o animal:

Habiendo, pues, de describir la tranquilidad y su opuesto, asentemos con Aristóteles, 1º y 5º de su *Política*, caps. 2º y 3º, que la ciudad es como una naturaleza animada o animal. Porque como el animal bien constituido según su naturaleza se compone de ciertas partes ordenadas entre sí con proporción, y con sus funciones combinadas entre sí y en orden al todo, así la ciudad se forma de determinadas partes cuando está bien constituida según razón. Cual es, pues, la relación del animal y sus partes a la salud, tal parece ser la relación del animal y sus partes a la salud, tal parece ser la relación del reino o de la ciudad a la tranquilidad. Y el apoyo para esta ilación lo podemos tomar de lo que todos entienden por una y otra. Pues entienden que la salud es la mejor disposición del animal según su naturaleza, y del mismo modo que la tranquilidad es la disposición óptima de la ciudad instituida según razón. Y la salud (...) es la disposición buena del animal, en la cual cada uno de sus miembros puede ejercitar perfectamente las acciones

7 *DP* I,I,1, S 1-2.

8 *DPI*,I,1, S 2,4,7 y 8; I,V,11, S 27,14; I,XIX,4, S 127,18; I,XIX,12, S 135,9; II,XXVI,13, S 504,9; III,III, S 611,24 y 612,3.

9 Además hacerlo en este párrafo inicial, emplea sólo *tranquillitas* en: *DPI*,II,1, S 10,14; I,II,3, S 11,17; I,V,1, S 20,6; II,XIX,2, S 125,22; II,V,7, S 193,3.

propias de su naturaleza; y según esta analogía la tranquilidad será la buena disposición de la ciudad o del reino, en la cual cada una de sus partes puede realizar perfectamente las operaciones convenientes a su naturaleza según la razón y sus constitución. Y (...) la intranquilidad será la mala disposición de la ciudad o del reino, como la enfermedad del animal, por la cual están impedidos todos o algunos de sus miembros para hacer sus operaciones propias, o tomados aparte absolutamente, o en su conjunto y funcionamiento total.<sup>10</sup>

La tranquilidad es la salud del cuerpo social y depende de que sus partes no dejen de ejercer las funciones que les son propias y no pretendan ejercer otras que no les corresponden<sup>11</sup>. De modo que la paz es el resultado de la “buena ordenación (*bona dispositio*)” como la salud del organismo resulta del buen funcionamiento de sus órganos y miembros; y la enfermedad, que es el mal funcionamiento, puede llevar a la muerte, es decir, a la destrucción de la comunidad<sup>12</sup>.

La paz de la que habla Marsilio no es tanto la ausencia de ataques externos, sino que ha de ser entendida como el orden social interno. Porque *tranquillitas* e *intranquillitas* no son la paz y la guerra en el sentido de las palabras griegas *eiréné/pólemos* (en latín: *pax/bellum*) de unos pueblos contra otros. El conflicto *tranquillitas/intranquillitas* que Marsilio propone considerar y resolver remite al orden o desorden, según haya o falte la buena disposición interna, es decir, la institución racional de sus partes y el establecimiento de las instituciones políticas y del gobierno desde dentro. El desorden es interior y la guerra, civil.

Aunque menos usado, otro sinónimo de paz es *quies*<sup>13</sup>, del que deriva en castellano quietud. Se trata de un término de la física aristotélica que expresa el estado de reposo o la ausencia de movimiento (“*cessatio motus*”); pero que también incluye el descanso que se obtiene por la satisfacción de una tendencia o deseo (“*complementum desiderii*”): relajo o placidez. En Marsilio denota la ausencia de disturbios y pasiones que promueven el desorden en la comunidad; o, también, el sosiego y la felicidad de que las aspiraciones en la vida suficiente se cumplan gracias al buen funcionamiento de la comunidad.

10 DP I,II,3, p. 10. Los textos de Aristóteles: *Política*, I, 2, 1252 b–253 a; I,5, 1302 b 6, tr. M. García Valdés, Madrid: Gredos, 1988 (1ª reimp. 1994), pp. 46-53 y 288-9.

11 En los textos citados Aristóteles afirma que “la justicia es el orden de la comunidad civil”, *Política*, I,2, 1253 a 16, op. cit., pp. 52-53.

12 Sobre el carácter organicista y funcionalista de esta concepción, cf. P. R. Baernstein, «Corporatism and Organicism in Discourse 1 of Marsilius of Padua's *Defensor Pacis*», *The Journal of Medieval and Early Modern Studies*, 26 (1996), pp. 113-138.

13 “*Quies seu tranquillitas*” (DP I,V,11, S 26,7); “*humana quies atque felicitas*” (DP I,XIX,13, S 136,11); “*nocivum saeculo et fidelium quieti*” (DP II,XVIII,2, S 376,15); “*ad communem fidelium utilitatem et quietem*” (DP II,XVIII,8, S 383,16).

## II. DIFERENCIA CON LA IDEA MEDIEVAL DE PAZ

La fórmula “paz y tranquilidad” es frecuente en los documentos del tardo Medioevo, sobre todo en el ámbito germano: la paz representa la situación en la que no se ejerce la violencia, porque no se ha lesionado el derecho, y ella reina como la normal condición de las cosas “entre amigos”. En alemán paz (*Friede*) pertenece a la misma raíz que amigo (*Freund*) y libre (*frei*)<sup>14</sup>. La paz es la situación de un grupo humano cuyos miembros son amigos, pueden confiar mutuamente y, por tanto, se sienten libres frente al mundo exterior: incluye el concepto de protección y de seguridad, pero también la idea de comunidad de destino construida en torno al derecho, al buen derecho antiguo o consuetudinario. La antítesis de la situación de derecho respetado es la declaración de hostilidad que implica violar el derecho y acarrea el deber de restablecer el derecho lesionado. En este significado se trata de un concepto de paz más jurídico y práctico que filosófico.

Marsilio tenía un amplio campo para escoger un texto que hablara de la paz, concepto de larga tradición en el pensamiento medieval. Hasta el año 1000 la paz cristiana era una noción escatológica sacralizada: prefiguraba la paz paradisíaca. Pero superado el cambio de milenio se impuso la idea de la tregua de Dios: en 1024, el rey de los francos, Roberto el Piadoso, y el emperador Enrique II proclamaron la paz universal; de modo que la paz de Dios se convirtió en la paz del rey y la principal responsabilidad del gobernante pasó a ser garantizar la pacificación. No obstante, en la tradición medieval latina, bajo la fuerte influencia del estoicismo (que ya había propuesto la búsqueda de la paz como objetivo filosófico), paz quiere decir convivencia ordenada, inspirada en los principios de un orden superior al de las normas positivas. La paz agustiniana es a la vez cósmica y espiritual: es la adhesión al orden universal de las cosas, que refleja la ley de Dios y la armonía interior de los hombres que se vuelven hacia Dios<sup>15</sup>. Tomás de Aquino retoma estos términos de una paz finalista, pero va un poco más allá, al distinguir varios aspectos, uno de los cuales es la *tranquillitas* o paz exterior al alma, que se asegura en la ciudad por exigencia de la ley y que no es fin sino un medio para sortear los obstáculos en el camino hacia Dios<sup>16</sup>. A finales del siglo XIII casi todos compartían la vieja doctrina

14 Sobre la paz en el pensamiento germano, cf. O. Brunner, *Terra e potere*, Milano: Giuffrè, 1983, pp. 29 ss; y V. Omaggio, *Marsilio, da Padova: Diritto e Politica nel «Defensor Pacis»*, Napoli: Editoriale Scientifica, 1995, p. 15.

15 Agustín, *La ciudad de Dios*, XIX,13-14, tr. S. Santamarta y M. Fuertes, Madrid, BAC, 19773, vol. II, págs. 588-595.

16 “El fin de la ley humana es la *temporalis tranquillitas civitatis*” (*Summa Theologica*, I,IIae, q.98, a.1). Pero la *tranquillitas* exterior o concordia “no es verdadera paz” (*ibid.*, II,IIae,

de que la tarea fundamental del Estado era asegurar la paz y el único medio, hacer reinar la justicia mediante la ley: “La justicia era el objeto y la fuerza del Estado”<sup>17</sup>. La idea de ley natural impregna con su proyección metafísica y teológica esa concepción de la paz. Por el contrario, cuando Marsilio emplea los términos *pax o tranquillitas* no subsiste la referencia tradicional a la armonía cósmica, la justicia divina o el fin último de la vida humana.

Después de citar a Casiodoro, Marsilio evoca el libro de Job y varias frases de Cristo a sus discípulos, exhortándoles a que haya paz entre ellos y la extiendan a los demás<sup>18</sup>. La paz es el legado de Cristo<sup>19</sup>, pero es activa: no es la añoranza agustiniana del paraíso perdido, ni el anticipo tomista de la paz eterna, ni tampoco la perfección personal que, según Dante, halla en el entendimiento la máxima realización de la capacidad humana; sino la paz resultante del comportamiento de los hombres entre sí dentro de la sociedad<sup>20</sup>. La paz cobra en Marsilio un significado distinto de la quietud individual o espiritual, propio de la doctrina escolástica, y atañe a las relaciones entre los miembros de la comunidad. Ya no es una perfección personal, mediante la cual el virtuoso puede gozar de una tranquilidad más bien abstracta, en tanto que aislada de la realidad social, sino que denota una concreta y bien definida relación social entre los hombres en esta vida. Por ejemplo, no es la condición de la vida teológica del eremita cristiano; y, por ello, nunca se refiere a un concepto de bienaventurada tranquilidad que atañe en exclusiva al espíritu: no habla de la paz del alma. Tampoco la concibe como el vínculo esencialmente moral e intelectual que liga a los hombres como obra del amor a Dios y al prójimo; y se distancia de las referencias teológicas a la caridad, porque la paz que vincula a los hombres entre sí no deriva de una ley superior, sino del recíproco interés económico y de la fuerza coactiva de la ley positiva.

---

q.29, a.1). Tomás de Aquino supera la idea de la paz como ausencia de conflicto y le da un papel distinto al de la simple concordia entre las relaciones con los demás o convergencia de varias voluntades en una decisión: la paz implica una reordenación jerárquica de los apetitos de cada persona, atañe al fin último de la vida del hombre; y Dios es el único fin de la vida humana (*cf. ibid.*, I, IIae, q. 3, a. 4; q.91; q.97, a.3; y q.100, a.2 y 6).

17 B. Guenée, *Occidente durante los siglos XIV y XV. Los estados*, tr. M. Sánchez, Barcelona: Labor, 1985, p. 46. Recuerda el texto aristotélico: “la justicia es el orden de la comunidad civil”; y las palabras de San Agustín: “si se elimina la justicia, ¿qué son los reinos, sino execrables latrocinios?”, *La ciudad de Dios*, IV,4, op. cit., vol. I, págs. 228-229.

18 *DP* I,1,1: “Ten paz y por ella granjearás excelentes frutos”, *Job*, 22; “haya paz entre vosotros”, *Mateo* 10,12; *Marcos* 9,50; y *Juan* 20,19.

19 “La paz os dejo, mi paz os doy”, *Juan* 14,27; y “Gloria a Dios en las alturas y en la tierra paz a los hombres”, *Lucas* 2,14.

20 *Cf.* A. Toscano, *Marsilio da Padova e Niccolò Machiavelli*, Ravenna: Longo Editore, 1981, pp. 40-47.

En suma, la tradición medieval daba a la paz un valor sobre todo ético, en la acepción platónica y cristiana de la facultad ordenadora del alma, y Marsilio le da un papel funcional para conseguir de la “felicidad civil”, que toca estudiar a la ciencia política (*scientia civilis*) más que a la teología moral. La originalidad marsiliana es “haber transformado la *scientia civilis* de una teoría centrada sobre todo en el *deber ser* en una teoría abierta a la realidad efectiva y que tiene muy presente la dinámica concreta de los *poderes* y del poder”<sup>21</sup>. Por tanto, aunque la cuestión de la paz es un tema central y recurrente en otros autores contemporáneos (Jacobo de Viterbo, Engelberto de Admont, Dante, Petrarca, Egidio Romano o Catalina de Siena), la cuestión adquiere en Marsilio un significado innovador respecto de la tradición medieval.

De ahí también que, a diferencia de ellos, no trata de auspiciar en términos morales o religiosos la instauración de una paz universal por obra de la Providencia, sino que analiza racionalmente el procedimiento para conseguir la paz y sostiene que su defensa requiere la decidida intervención de los mecanismos de poder, para desarticular la infernal máquina teocrática y reforzar la *potestas* de la autoridad civil. La paz no es un ente abstracto en sí y por sí, sino que está históricamente situada y es políticamente concreta; y “el defensor de la paz” no es el enviado de Dios, sino el titular del ejercicio de la autoridad. La paz tiene que ser siempre una paz adjetivada, en este caso sería —dice Piaia— una paz imperial, en el mismo sentido que se habla de “paz americana” o “paz soviética”<sup>22</sup>.

### III. LA PAZ CIVIL

La paz ni siquiera es el fin último de la actuación del gobierno político, si por tal se entiende superior a la propia actividad política, o propuesto desde instancias ajenas a ella. La filosofía medieval entiende la virtud del príncipe garante de la paz del reino, como la capacidad de darse normas éticas superiores<sup>23</sup>, pero en Marsilio la paz no depende de la virtud personal ni del reflejo de una ley ajena a la construcción de la *civitas* misma. Al contrario, la *tranquillitas* o salud de la comunidad es el factor determinante de la vida social y consiste

21 G. Piaia, «Intermezzo: puntualizzazioni sul ‘dosaggio’ fra impegno ideologico, livello teoretico e tensione religiosa en el *Defensor Pacis*», en Idem (ed.), *Marsilio, ieri e oggi. Studia Patavina*, 27 (1980), p. 32.

22 G. Piaia, «Marsilio da Padova, Guglielmo Amidani e l’idea di sovranità popolare», en *Les philosophies morales et politiques au Moyen Âge, Actes du IXe Congrès International de Philosophie Médiévale*, New York-Ottawa-Toronto: LEGAS, 1995, p. 1567.

23 En Isidoro de Sevilla, Juan de Orleáns, Incmaro de Reims, Juan de Salisbury, Tomás de Aquino o Egidio Romano...; cf. V. Omaggio, *op. cit.*, pp. 16 ss.

en el funcionamiento no conflictivo de sus instituciones y en el correcto despliegue de las diversas funciones del Estado para facilitar la *vita sufficiens*. Y, puesto que la exigencia natural de vida suficiente sólo se satisface en la *civitas* sana o bien organizada, la paz se convierte en necesidad política y representa el ingrediente básico de la realización de la vida humana en este mundo o *felicitas*. En una palabra, la paz radica en la ordenación política. Fuera de la cual, no existe más que inseguridad. La naturaleza racional del hombre le empuja a organizarse en comunidad política, para moderar las pasiones y los excesos de los individuos y de los grupos sociales que amenazan la vida suficiente y la finalidad del Estado es garantizar esa moderación. Lo cual se efectúa con el uso de la fuerza coactiva de las leyes por medio de la actuación ejecutiva y judicial del gobernante.

Es difícil encontrar un autor medieval con una conciencia tan vigorosa de la dimensión política del hombre. Para él la paz indica el orden político derivado de las leyes que regulan la vida de la *civitas* y permiten fraguar el provecho común y la *felicitas* civil. Tiene una idea cercana a la tradición de las ciudades medievales italianas, en las que paz no significaba sólo ausencia de guerra, sino también imperio de la ley con sanciones para quienes no la respetaban y subvertían el orden cívico. Pero había dos ideologías ciudadanas concepciones distintas de la paz. Para la clase media urbana la paz se refería al sistema legal y de gobierno más beneficioso para las actividades económicas de esa clase burguesa o popular (*popolani*), cuyos miembros se definían a sí mismos como “hombres de paz”. Los *magnati*, en cambio, entendían la paz como orden o ausencia de disturbios y luchas entre facciones. El punto de vista nobiliario apuesta por una concepción negativa: ausencia de elementos perturbadores; mientras que la perspectiva de la clase media insiste en que el gobierno *comunale* debe ser una fuerza positiva en el comercio de la ciudad y en el desarrollo económico del pueblo. En consecuencia, la posición ideológica de los *signori* mantiene la paz con el uso de la fuerza y la clase media insiste en lograr la armonía de intereses mediante la negociación y el máximo consenso posible.

El planteamiento de *El defensor de la paz* no excluye la concepción señorial de la paz como orden mantenido por la fuerza y aboga porque el Emperador y los vicarios imperiales impongan la paz en Italia. Pero, cuando describe la vida en paz, al final de la Parte I, Marsilio acentúa la finalidad del orden social y parece compartir la idea de una paz lograda gracias a la buena administración de las relaciones en la ciudad:

[...] la paz era la buena ordenación de la ciudad o del reino, por la que cada parte puede realizar las funciones que le son propias según la razón y según su institución. De esta definición se deduce de modo evidente su naturaleza. Cuando se dice *buena ordenación* significa su esencia intrínseca general. Y cuando se dice:

*por la que cada parte puede realizar las funciones que le son propias*, significa su fin, que da a entender su esencia o su diferencia específica. (...) Podemos así comprender su causa eficiente y otras cosas que son consecuencia necesaria de la paz en la comunidad política o reino, como son la convivencia de los ciudadanos y el intercambio de sus productos, la ayuda y asistencia mutuas, y en general la capacidad de realizar, sin que un intruso se lo impida, las funciones propias y comunes, así como la participación en las cargas y en los beneficios comunes, cada uno en la medida que le corresponda; y, además de esto, los demás beneficios y aspiraciones expresadas en el texto de Casiodoro citado al principio del libro. Los contrarios de estas cosas, en especial de algunas, son consecuencias de la falta de paz o de la discordia.<sup>24</sup>

La ausencia de perturbaciones es un requisito imprescindible, pero insuficiente para que la ciudad prospere y se beneficie de la paz. La *civitas* está en paz, si puede ofrecer a sus miembros convivencia, intercambio de sus obras, cooperación y distribución de beneficios. Marsilio concibe la comunidad como el lugar del intercambio e identifica la paz con que no se impida la acción y comunicación perfecta entre las partes<sup>25</sup>. En esta concepción de la paz como libre establecimiento de relaciones sociales interesan sólo las relaciones de carácter práctico-político y se abandona el finalismo de Aristóteles, para quien la *polis* era una comunidad ideal, moral e intelectual, en la que se comparten unos valores humanos y se mira al bien común como criterio de justicia. La paz civil que debe defender el gobernante es el buen funcionamiento del orden político, que resulta indispensable para la felicidad civil, porque no se dan los beneficios y las “ventajas de la vida civil” sin la protección ofrecida por el gobierno. En suma, la *civitas* es el único ámbito posible de realización plena de la felicidad humana.

Marsilio aplica la idea de la paz a la organización interna de la *civitas* y no extiende su discurso, fuera de ella, a la paz entre Estados en el sentido moderno de ausencia de guerras. A diferencia de Maquiavelo, para quien el mantenimiento de la paz depende en gran medida de las complejas relaciones entre los gobernantes y los reinos, Marsilio desatiende relaciones entre Estados o reinos. Le preocupa el mantenimiento del orden interno de un Estado, que se

24 DP I,XIX,2, S 125-126; cursivas en el original; traducción propia.

25 DP I,V,1, S 6,8. Para Gewirth la paz marsiliana es un “*exchange without impediment*”, una paz social que es primariamente “*division of labor*” y “*network of external relations among men*”, A. Gewirth, *Marsilius of Padua. The Defensor Pacis*, I, London: Mc Millan, 1951, p. 98. Sobre la relación entre la defensa de la ley y la paz en las ciudades italianas, cf. *ibid.*, pp. 24-25; y C. J. Nedermann, “Marsiglio of Padua as Political Theorist: Ideology and Middle Class Politics in the Early Fourteenth Century», *Revue de l’Université d’Ottawa*, 51 (1981), p. 200.

quiebra cuando alguien desordena la *civitas*, porque impide a cada parte realizar sus funciones propias y comunes. Los enemigos de la paz son los intrusos que subvierten el orden político, al creerse legitimados para desobedecer la ley y establecer otros poderes en el seno de la comunidad.

#### IV. EL SACERDOCIO Y EL GOBIERNO DE LA COMUNIDAD

La definición de la paz civil como “perfecta acción y comunicación entre las partes sin impedimentos” remite al proceso de construcción racional de la *civitas* o comunidad perfecta, que se compone de grupos ordenados de acuerdo con la naturaleza de su aportación al conjunto de la comunidad, más que de individuos o ciudadanos como en el moderno contractualismo. El origen de la *civitas* y su organización política está en la necesidad racional de distribuir las tareas sociales en diversos grupos u oficios. La ciudad se compone de diferentes partes que son, en realidad, los oficios que procuran las cosas necesarias para la vida humana suficiente. De modo que hay agricultores, artesanos, tesoreros, soldados, sacerdotes y jueces o consejeros, porque la comunidad requiere esos oficios para el *bene vivere* en esta tierra<sup>26</sup>. Las cinco primeras partes se justifican por su necesidad para realizar la vida suficiente en esta tierra, que es la causa final de la ciudad y de su pluralidad de partes. Pero la parte sacerdotal no es necesaria para la suficiencia de vida en esta tierra, pues no corresponde con ninguna necesidad vital. Marsilio se propone situar correctamente el origen y las funciones del *sacerdotium*, como una parte de la comunidad y no como un poder por encima de ella. La causa final de esta parte de la *civitas* cristiana se funda en la revelación divina: como el pecado corrompió la inocencia original, Dios envió al mundo a su Hijo, a través del cual instituyó el sacerdocio cristiano, encargado de administrar los sacramentos y proporcionar ayuda a las almas para conseguir “la felicidad humana en el otro mundo”<sup>27</sup>. Si la paz es consecuencia de la “buena disposición” de la comunidad que permite “a cada parte realizar la función a ella conveniente”, la parte sacerdotal no puede salirse de su función y ejercer funciones que no le corresponden.

La *causa movens* que “establece, distingue y separa las partes de la ciudad a la manera de la naturaleza de un viviente, formando primero y estableciendo en la ciudad una parte”, que llamamos “gobernante o judicial”<sup>28</sup>, es el legislador humano. Para Marsilio el principio motor o alma de la *civitas* es siempre y sólo el legislador que instituye, en primer lugar, la “*pars principans*”, para

26 DP I,IV,5, p. 17.

27 DP I,VI, pp. 5-29.

28 DP I,VIII,1, p. 32.

governar por mandato suyo. Cualquiera sea la forma que adopte, el gobierno es la parte de la ciudad que tiene poder para “mandar, juzgar y ejecutar” sobre los actos civiles “según la ley”, es decir, que puede dictar sentencia y castigar los delitos. En origen, la función legislativa compete al “pueblo o conjunto de ciudadanos”<sup>29</sup>, que es también el titular del poder coactivo, y si el gobernante está legitimado para el uso de la fuerza coactiva de la ley, es por voluntad del legislador. El alma del conjunto de los ciudadanos comunica a esta parte primera o principado, además de la autoridad para mandar, juzgar y ejecutar, el poder de instituir las demás partes de la ciudad<sup>30</sup>; y no por derecho propio, sino por atribución del legislador, de modo que al ejercer el poder actúa como causa instrumental y no como la causa constituyente<sup>31</sup>. Conforme a lo dispuesto en la ley, el príncipe ha de establecer las partes del Estado, proveerlas de oficio, fomentar su actividad, premiarlas o castigarlas e impedir perturbaciones entre ellas. Y para no poner en peligro la vida social y la paz que ha de defender, la función del príncipe no puede detenerse nunca y su jurisdicción no debe entorpecerse, como no puede cesar la actividad del corazón que garantiza la salud y la vida.

Si los sacerdotes asumen algún poder en la sociedad, invaden funciones propias de la parte gobernante y crean intranquilidad y discordia. La disfunción que implica que los sacerdotes ejerzan jurisdicción temporal es la causa que “obstaculiza continuamente la debida acción del gobernante” legítimo y acaba por destruir la paz<sup>32</sup>. De ahí que Marsilio rechace con particular energía la analogía que asimila el poder civil con el ‘cuerpo’ y el sacerdocio con el ‘alma’ de la comunidad humana, que era frecuente no sólo en los teóricos de la hierocracia, sino también en escritores moderados y aun defensores de la autonomía del poder temporal. La prevalencia ‘indebida’ de una parte cualquiera en relación al gobernante rompe el equilibrio orgánico de la ciudad y reabre la cadena ininterrumpida de conflictos.

## V. LA GUERRA EN ITALIA Y LA *PAX ROMANA*

*El defensor de la paz* responde a la necesidad de salir de la situación de guerra civil endémica que sufrían las ciudades del norte de Italia y era todo lo contrario al sosiego que permite progreso, según escribe tras las citas iniciales:

29 *DP* I,XII,3 y 5, pp. 54-55.

30 *DP* I,XV,6, pp. 76-77.

31 *DP* I,XV,4, p. 75.

32 *DP* I,XIX,3,15-4,16, p. 109.

Pero como *los contrarios originan los contrarios*, de la discordia contraria a la paz sobrevienen a toda sociedad civil o reino las peores consecuencias e inconvenientes, como bien se puede ver, y para nadie es un secreto, en el caso del Reino Itálico. Porque mientras sus habitantes convivieron pacíficamente, gozaron plácidamente de los frutos de la paz mencionados antes, lo que les permitió progresar tanto que llegaron a someter a su imperio todas las tierras habitadas. Pero tan pronto surgió entre ellos la discordia o las guerras, su reino fue vejado con toda clase de cargas y desgracias y sometido al dominio de otras naciones enemigas. Y de nuevo es hoy por todas partes desgarrado por la contienda, casi destruido, tanto que puede ser fácilmente invadido y conquistado por cualquiera que quiera y tenga algún poder (...) Engañados y extraviados en el error por su causa, los nativos se ven privados de llevar una vida suficiente en vez de tener la deseada tranquilidad, padecen las penalidades más duras en vez gozar de la libertad y sufren el duro yugo de la tiranía; de suerte que se han vuelto los más infelices en su patria de todos los que viven en una comunidad política, hasta el punto de que su nombre patronímico, que solía dar gloria y seguridad a los que lo invocaban, se ha convertido en baldón de ignominia y es escarnecido por las demás naciones<sup>33</sup>.

Este párrafo y el siguiente describen el contraste entre la paz y la guerra y entre los frutos de una y otra. Mientras vivieron en paz, los italianos progresaron y dominaron el mundo. Pero desde que se dividieron desde dentro y viven en guerra, se han visto sometidos a otras naciones y son los más desgraciados de todos. Porque el bien común y la suficiencia de vida están ligados a la concordia y al orden político, mientras que la discordia destruye ese orden y acarrea una vida indigna. El texto presenta el contraste entre un pasado de paz arcádica, la Italia del Imperio Romano, y un presente desastroso. La imagen de la antigua gloria de Roma (“que solía dar y seguridad a los que lo invocaban”) es la antítesis del menosprecio padecido ahora por el Reino de Italia (“convertido en baldón de ignominia”) y del rechazo a la unidad imperial (“escarnecida por las demás naciones”).

Esta añoranza del pasado romano estaba en el ambiente prehumanista paduano en que vivió Marsilio y el pasaje citado recoge una especie de canto a su patria italiana, con ecos de Dante, seguido del lamento —no menos dantesco— por la miseria en que ha desembocado. El programa para reestablecer la paz tiene un aliento de restauración de la paz antigua, perdida y añorada, pero no de una paz edénica previa al pecado original o celestial futura, como la del

33 *DPI*, I, 2, S 3, 15 ss.; traducción propia. La frase en cursiva es de la *Política*, I, 5, 1307 b 8, op. cit. p. 319. *Regnum Ytalicum* designa a las ciudades italianas en conjunto: *DP* I, XIX, 4, 11-12; *DP* II, XXIII, 11; II, XXV, 9; II, XXVI, 19. Expresiones sinónimas: “*Italici populi*” (*DP* II, XXV, 16); “*Ytalici principatus, communitates et populi*” (*DP* II, XXVI, 15).

agustinismo, sino de una recuperación histórica: la *pax romana*, cuya evocación reaparece al principio de *La transferencia del Imperio*, la obra histórica de Marsilio<sup>34</sup>. Se trata de un programa de restauración similar al trazado por el emperador Federico II un siglo antes, que se resumía en cuatro palabras: paz, poder, ley y reforma del clero<sup>35</sup>. Dos siglos más tarde, pero sin la apelación al Imperio, el lamento se hará más intenso en Maquiavelo, ante cuyos ojos se repite la tragedia de una Italia desvencijada por todos sus costados y casi destruida, tierra que puede ser ocupada por quien se decida a hacerlo y disponga de fuerza para ello. Por eso, ambos autores dedican sus obras a sus respectivos príncipes (a Luis de Baviera en el primer capítulo de *El Defensor de la paz* y a Lorenzo de Médicis en el último de *El Príncipe*), y les exhortan a que acometan la empresa justa de imponer, de una vez por todas, la paz.

“A ti como singular ministro de Dios que ha de llevar esta obra al término que ella espera obtener de fuera, para ti, inclitísimo Luis, emperador de romanos, a quien (...) se le ha impreso y consolidado el cielo de (...) extinguir las contiendas, difundir y promover la paz y la tranquilidad por doquiera, puse por escrito la suma de las reflexiones que siguen”<sup>36</sup>.

Marsilio repite los rasgos básicos del enorme contraste histórico, cuando ataca al obispo de Roma y su doctrina del supremo poder (*plenitudo potestatis*), hacia el final de la Parte II, para justificar de nuevo la necesidad de escribir el libro y las aceradas críticas que contiene:

34 Bajo el Imperio Romano todos los reyes y pueblos del mundo “descansaban en el disfrute de la paz”, Marsilio de Padua, *La transferencia del Imperio*, I, en *Sobre el poder del Imperio y del Papa*, tr. B. Bayona y P. Roche, Madrid: Biblioteca Nueva, 2005, p. 169.

35 En el *Liber augustalis* o *Constituciones de Melfi*. Cf. G. Lagarde, *La naissance de l'esprit laïque au déclin du Moyen Âge, Marsile de Padoue*, III. *Le Defensor Pacis*, Louvain-Paris: Nauwelaerts, 1970, pp. 276 ss; E. Kantorowicz, *Kaiser Friedrich der Zweite*, Berlin, 1931, pp. 203 ss; y M. García Pelayo, «Federico II de Suabia y el nacimiento del Estado moderno», en *Idem, Obras Completas*, Madrid: Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, vol. II, pp. 1119-1169.

36 *DP* II,6, pp. 7-8. Y Maquiavelo: “No se debe dejar pasar esta ocasión para que Italia encuentre al redentor esperado tanto tiempo. No puedo expresar con cuánto amor y entusiasmo sería recibido en todas las provincias que han sufrido la invasión extranjera, (...). Acometa, pues vuestra ilustre casa esta empresa con aquella esperanza y aquel valor con que se acometen las empresas justas, para que sea la patria ennoblecida bajo su bandera, y para que, bajo sus auspicios, se realice la profecía de Petrarca: “Virtud contra fiereza / las armas tomaría; y será breve / la lucha, pues no ha muerto / el valor en los pechos italianos”, *El Príncipe*, tr. A. J. Perona, Madrid: Biblioteca Nueva, 2004, XXVI, p. 158; cf. F. Petrarca, *Italia mia (Ai Signori d'Italia)*, vv. 93-96.

¿Qué hijo de esta patria o madre, en tiempos tan hermosa y ahora tan deforme y desgarrada, habrá tan rudo que viendo esto, sabiendo y pudiendo actuar contra quienes la traicionan y la laceran injustamente, podría callarse y contener el espíritu de protesta hacia Dios? De éste habría que decir, con el Apóstol, que *niega la fe* y que es en todo *peor que el infiel*.

Con todo lo dicho, hemos definido la plenitud de poder y sus acepciones, así como su origen y desarrollo, además por qué caminos y de qué manera se la ha atribuido y la ha detentado el obispo de Roma, tanto en lo concerniente a la organización eclesiástica como sobre el ámbito humano temporal y político<sup>37</sup>.

## VI. EL ENEMIGO DE LA PAZ Y EL “SUPREMO PODER”

El principal enemigo, que ha disgregado Italia por todas partes hasta liquidar casi el Reino de Italia, es el Papa, porque ha tiranizado muchas ciudades, las oprime por la violencia desde fuera e impide la paz en ellas desde dentro con la complicidad de una parte de los ciudadanos<sup>38</sup>. Marsilio considera que las contiendas que desgarran la vida italiana expresan casi siempre el conflicto de las instituciones eclesiásticas con el gobierno de las ciudades y no son acontecimientos circunscritos a una época histórica, que pasarán con el tiempo, sino capítulos de una estrategia permanente y global del Papado para hacerse con el poder secular. El obispo de Roma “instigó e instiga sin cesar el odio y la reyereta de unos contra otros” y, empeñado en tentar y engañar a todo el mundo, se comporta como el dragón o Satanás del Apocalipsis<sup>39</sup>. La causa no es reciente, sino que hunde sus raíces milenarias en el crecimiento del poder pontificio desde tiempos de Constantino, unas veces con la astucia, otras por la violencia.

Por eso, el primer capítulo del libro, tras describir la catastrófica situación de las ciudades italianas del Imperio, pregunta la causa política, “singular y muy oculta”, de esta depravación que podría contagiar pronto a los demás reinos, porque tiende a expandirse por todo el mundo. La identifica con la doctrina de la *plenitudo potestatis* pontificia y anuncia que se propone desenmascarar el sofisma que sustenta esa “perversa doctrina” causante de la discordia y las contiendas en las comunidades. La pretendida ‘plenitud de poder’ insemna subrepticamente la guerra civil permanente, que disuelve el cuerpo político. Para defender la paz es preciso erradicarla para siempre, porque sus semillas causan la guerra total y permanente.

37 DP II,XXVI,20, S 517,24-28; traducción propia. La cita: *Iª Timoteo*, 5,8.

38 En alusión a los aliados del Papado: “*in erroris seducti devium*” (DP I,I,2, S 4,9-10).

39 DP II,XXVI,19. Referencia a *Apocalipsis*, 12,9: “El gran dragón, la antigua serpiente, llamada Diablo y Satanás, que engaña a todo el mundo”.

La paz que Marsilio propone defender es la solución a la guerra total. En el mundo medieval las guerras entre príncipes cristianos eran diferentes de las emprendidas contra príncipes y pueblos no cristianos. Las primeras se consideraban guerras limitadas, que no destruían la unidad de la *respublica christiana*, sino que se hacían para reivindicar un derecho, lograr aplicaciones concretas, resistir; siempre se desarrollaban dentro del marco global que abarcaba a las partes en conflicto y que se respetaba<sup>40</sup>. Marsilio considera igualmente que entre *regna* bien constituidos puede haber conflictos de intereses e incluso guerras por litigios territoriales. Pero todos están integrados en el mismo marco de reglas del juego: son *civitates*, en las que el poder está legítimamente establecido. La *civitas*, como categoría política fundamental, es, en cierto modo, un concepto desterritorializado, equivalente a respeto del poder constituido y convivencia en paz. Para integrar una comunidad dentro de la categoría de *civitas* se exige el rechazo a su autodestrucción por la acción unilateral de una de sus partes sobre la colectividad. La pertenencia a la categoría de *civitas* es una especie de pacto contra la guerra civil. Por tanto, puede haber guerras que no ponen en peligro la totalidad de la comunidad cristiana, pero la guerra que combate Marsilio es la guerra total, desatada por un poder ilegítimo contra el poder temporal, que supone la destrucción de la base misma de la organización social y lleva a la muerte civil<sup>41</sup>. Así es la guerra lanzada por el Papa contra Luis de Baviera, Emperador y “príncipe cristianísimo”, pues se trata de una guerra que no busca la corrección del hombre en su corazón, que sería lo propio de un pastor espiritual, sino “su muerte civil (*mortem civilem*)”, su expulsión de la comunidad o *civitas*: la excomunión.<sup>42</sup>

La guerra que ha puesto en marcha el obispo de Roma lo convierte en enemigo de la vida civil, el enemigo público número uno, e incluso en “enemigo del género humano”<sup>43</sup>. La “perversa opinión” que sostiene la pretensión papal

40 Dante atestigua esta concepción al hablar del “duelo”: “Siempre hay que tener cuidado, como en la guerra de agotar primero todos los medios de negociación y sólo en último término combatir, según enseñan de común acuerdo Tulio [Cicerón] y Vegezio; éste en *Sobre la milicia* (III,9) y aquél en *De los deberes* (I,34 y 38)”, Dante, *Monarquía*, II,9, Madrid: Tecnos, 1992, p. 72. Clasifica los duelos y establece razones justas y requisitos de la “guerra conforme a derecho”, que no se cumplen en la guerra movida por el odio y dirigida a exterminar al enemigo.

41 Cf. M. Merlo, *op. cit.*, pp. 125 ss.

42 DP II,XXVI,12, S 499,18-23.

43 “*Humani generis communis hostis*” (DP I,I,5, S 7,9). El Papa lanza “el dardo de su malicia” para causar “el máximo daño y exterminio”, un dardo malvado que es “blasfemia llamada por él *sentencia*, aunque en realidad es suprema locura...” (DP II,XXVI,12, S 500,11-15); derrocha dineros y tesoros “para concitar el odio e incitar a todos a la guerra y a la discordia” (DP II,XXVI,12, S 501,13-14).

de la plenitud de poder es la “peste de los gobiernos” y hay que desenmascarar esa doctrina para poder “evitar semejante peste y cortar del todo su efecto funesto para los reinos y las comunidades políticas”<sup>44</sup>. Así empieza el último párrafo de la Parte I:

Y, puesto que esta perniciosa peste (*pestis*), enemiga total de la paz humana y de cualquier felicidad, puede infectar en grado máximo con el mal de su misma raíz corrupta a los demás reinos cristianos del mundo, juzgo muy necesario repelerla, como dije al comienzo. Primero, quitando la máscara de dicha opinión, como raíz de los males acaecidos y por acaecer; después, frenando con una acción exterior, si fuera necesario, a sus ignorantes e injustos adalides e inventores y a sus obstinados defensores. Urge que le hagan frente todos los que saben y pueden hacerlo.<sup>45</sup>

Aunque no se puede defender la paz sin desenmascarar con argumentos la pretensión pontificia, también se necesitan acciones políticas. El gobernante legítimo tiene que culminar el programa filosófico político, por su específica competencia reguladora del funcionamiento de las partes del Estado y de las actuaciones de los hombres. Al ‘defensor de la paz’ le corresponde poner a cada uno en su sitio y acabar con las guerras intestinas en la sociedad cristiana. Para ello debe suprimir la ‘causa singular’ de la discordia, a saber, la doctrina de la *plenitudo potestatis*. El Defensor sólo restablecerá la paz si unifica el poder y desmonta por completo la pretensión sacerdotal de constituir un poder superior o paralelo y de tener capacidad legislativa y jurisdicción temporal:

No contentos con esto, sino ambicionando la superior posición de los poderes seculares, contra el precepto y consejo de Cristo y los apóstoles, se lanzaron a promulgar leyes distintas de las que rigen para el conjunto de los ciudadanos y a eximir de éstas al clero, causando así el cisma civil y creando una pluralidad de poderes de gobierno, lo que (...) es incompatible con la paz de los hombres. Esta es la raíz y el origen de la peste que ha invadido el reino de Italia, de donde han brotado y brotarán todos los escándalos; y, mientras dure, nunca se acabarán las contiendas civiles. El obispo de Roma detenta de hecho este poder, del que se ha ido apoderando poco a poco y con sinuosa prevaricación por la costumbre, o mejor, por el abuso<sup>46</sup>.

44 DP I,I,5, p. 7; y I,I,4, p. 6.

45 DP I,XIX,13, S 136,11-20; traducción propia. Otras menciones a *pestis* como metáfora de la expansión de la *plenitudo potestatis*: DP II,XIII,11; III,I; y III,II,42.

46 DP II,XXIII,11, S 449,10-22; traducción propia.

La pluralidad de jurisdicciones es contraria a la razón de ser del Estado y sólo acarrea males. Mucho menos cabe hablar de pluralidad de legitimidades. Ningún reino puede en esas condiciones garantizar la paz, porque deja de ser una comunidad política y no puede lograr utilidad común. La *civitas*, o *regnum*, es una en cuanto mantiene la unidad de gobierno y en cuanto las demás partes de la ciudad, carentes de soberanía y sin jurisdicción paralela propia, son ordenadas por él y se someten a él. No basta que no haya luchas, sino que se necesita, como vimos, la “ordenación racional óptima de la ciudad”, en la que las partes (órganos administrativos y agentes económicos) “puedan realizar las actividades propias”. La base de la *civitas* es la subordinación de sus partes al único poder civil. Los diferentes grupos sociales que pueda haber en la *civitas* no pueden constituirse en comunidades con autonomía organizativa propia, sino que tienen que acatar las leyes comunes. La alternativa a la unidad es el caos y la guerra de todos contra todos, que describe Marsilio en un breve párrafo, escrito en tono anticipadamente hobbesiano:

Se seguirá de aquí la división y oposición, lucha y escisión de los ciudadanos entre sí y, al fin, la ruina de la ciudad, decantándose unos por la obediencia a uno de los gobiernos y otros a otro, y entre los gobernantes, por la rivalidad de sobreponerse uno al otro, y entre los gobiernos y ciudadanos, resistiéndose éstos a obedecer. Y todavía, disintiendo los gobiernos o enfrentados entre sí, sin un juez árbitro superior, se producirán los escándalos mencionados<sup>47</sup>.

Puesto que los ciudadanos se dividen y luchan si los gobernantes rivalizan entre sí, debe inferirse que “a ninguna persona singular, de cualquier dignidad o estado que sea, ni a ningún grupo, le corresponde el gobierno o jurisdicción coactiva sobre cualquiera en este mundo, sin que le haya sido conferida esta autoridad por el legislador divino o humano”<sup>48</sup>. Por tanto, sólo el gobernante, por la autoridad que le concede el legislador humano, puede castigar a las personas y grupos, y de ningún modo puede hacerlo otra parte de la ciudad. Lo cual vale también para el juicio y castigo de herejes, cismáticos u otro tipo de infieles, que no compete a sacerdotes y obispos, sino exclusivamente al gobernante, por más que hayan pecado contra la ley divina<sup>49</sup>. El propósito de Marsilio es abolir los tribunales eclesiásticos y cualquier tipo de jurisdicción clerical. Si falla la unidad de la función jurisdiccional, surgen los escándalos y las divisiones, pues no puede haber paz donde compiten varios príncipes por lograr la obediencia de los ciudadanos.

47 *DP* I,XVII,5, p.100. Todo el capítulo I,XVII trata la unidad de la *civitas*.

48 *DP* I,XVII,13, p. 104.

49 *DP* II,X,8, pp. 222-223.

Marsilio no deja resquicio alguno para la aparición de ningún otro poder temporal ni jurisdicción autónoma, porque no hay otra fuente de legitimidad, ni otra sociedad paralela a la *civitas* o *regnum*. No hay dos tipos de ciudadanía, civil y cristiana; en consecuencia, no cabe poder sacerdotal exento de la jurisdicción ordinaria, ni puede haber nadie, por muy obispo de Roma que sea, que tenga, en virtud del sacerdocio, el supremo poder sobre los ciudadanos cristianos. La unidad del poder se funda racionalmente en la *universitas civium* y se expresa en la unidad de gobierno. La mejor garantía de la paz es el carácter único e indivisible de la autoridad política; y su premisa, excluir al clero del poder. En conclusión, la preocupación de Marsilio por la paz le llevó a elaborar una teoría del poder desde parámetros distintos de los tradicionales y a dar, por vez primera, un fundamento racional y autónomo al poder, en una línea que no resurge hasta Maquiavelo y Hobbes.

Bernardo Bayona Aznar es catedrático de Filosofía en el IES Goya de Zaragoza. Recientemente ha publicado “La figura del intelectual en el siglo XX : Raymond Aron”, *Revista de Occidente*, nº 294 (2005), pp. 35-56; y “El significado ‘político’ de la Ley en la filosofía de Marsilio de Padua”, *Anales del seminario de historia de la filosofía*, nº 22, (2005), pp. 125-138.

*E-mail:* bbayona@aragon.es

