

# *Marsilio de Padua y Maquiavelo: una lectura comparada*

Bernardo BAYONA AZNAR

Recibido: 19 de septiembre de 2006.  
Aceptado: 14 de diciembre de 2006.

## **RESUMEN**

El pensamiento político de Marsilio de Padua representa un esfuerzo sin precedentes por dar un fundamento racional al poder. Dos siglos antes que Maquiavelo, Marsilio había formulado ya una teoría política distinta de la tradicional en el pensamiento medieval y había dado por vez primera una explicación autónoma del poder, sin recurrir a un orden o a una ley superior para justificar su existencia. Estos dos escritores italianos apasionados por la política, marcados por la inestabilidad política de su patria y preocupados por el mantenimiento de la paz, sostienen que el Estado no tiene una finalidad moral, sino sólo política; y que el príncipe o gobernante tiene la tarea de garantizar su funcionamiento sirviéndose de la fuerza coactiva. Este artículo analiza los principales aspectos comunes y las diferencias entre ambos filósofos.

## **PALABRAS CLAVE**

Marsilio de Padua, Maquiavelo, Estado, paz, poder, religión.

## **ABSTRACT**

Marsilius of Padua's thinking represents an unprecedented attempt to base power on rational grounds. Two centuries earlier than Machiavelli, Marsilius had developed a political theory that was very different from traditional medieval thought and had offered for the first time an autonomous explanation of power, without referring to a higher order or law to justify its existence. These two Italian writers were passionate about politics and, touched by the political instability in their motherland, sought to maintain peace. They held that the State does not have a moral purpose, only a political one, and that the prince's or ruler's task is to guarantee that it functions, making use of coercion or force as necessary. This article deals with the main commonalities and differences between the two philosophers.

## KEY WORDS

Marsilius of Padua, Machiavelli, State, power, peace, religion.

## I. EL EMPAREJAMIENTO DE LA CRÍTICA

Hay que remontarse a Marsilio de Padua para encontrar, antes de Nicolás Maquiavelo, un autor que analice racionalmente la realidad política y la explique por sus propias causas, independientes de principios religiosos o morales trascendentes. No hay certeza de que Maquiavelo hubiera leído al filósofo paduano, contemporáneo de Dante, cuya obra sí conocía bien. Pero así lo creyó y expuso a principios del siglo pasado Charles Benoist en su extensa obra sobre el pensamiento maquiavélico<sup>1</sup>. Charles W. Previté-Orton lo sugirió en la primera edición crítica del *Defensor pacis*<sup>2</sup> e inmediatamente Felice Battaglia, haciéndose eco de ello, lo dio por hecho<sup>3</sup>. También Pasquale Villari subrayó que la concepción del Estado que tiene Marsilio de Padua es tan distinta del *regnum* medieval como la que encontraremos en *El Príncipe* de Maquiavelo, señalando que sus ideas representan el “anello di congiunzione” entre Dante y Maquiavelo<sup>4</sup>. Antes de ellos, Baldassare

<sup>1</sup> Charles BENOIST, *Le machiavélisme avant, pendant et après Machiavel*, vol. I, Paris, 1907, pp. 330ss. El capítulo en que figuran estas referencias se ha publicado autónomo: Charles BENOIST, “L’État italien et la science politique avant Machiavel”: *Revue des deux mondes*, vol. 39 (1907), fasc. I, pp. 164ss.

<sup>2</sup> Charles William PREVITÉ-ORTON, “Introduction”, en *The Defensor Pacis of Marsilius of Padua*, Cambridge University Press, Cambridge, 1928, p. xiv. Sugiere que Maquiavelo había leído la obra e indica paralelismos textuales importantes en sus notas a la edición crítica.

<sup>3</sup> Felice BATTAGLIA, “Sul ‘Defensor pacis’ di Marsilio da Padova”: *Nuovi studi di diritto, economia e politica*, n.º 2 (1929), pp. 145-146.

<sup>4</sup> “Sotto questo aspetto il *Defensor Pacis* apparisce comme un anello di congiunzione fra il *De monarchia* de Dante, il *Principe* e i *Discorsi* del Machiavelli” [Sobre este aspecto el *Defensor Pacis* aparece como un eslabón que conecta el *De Monarchia* de Dante, el *Príncipe* y los *Discursos* de Maquiavelo]. Pasquale VILLARI, “Marsilio da Padova e il ‘Defensor pacis’”: *Nuova Antologia*, Serie V, vol. CLXIV, col. 218 (1913), p. 369; reedit. en Pasquale VILLARI, *Storia, politica istruzione*, Hoepli, Milano, 1914, p. 373. Sin embargo, unos años antes, pese a reconocer en Marsilio un “profeta dell’avvenire” [profeta del porvenir], Villari advierte que “egli resta ancora legato al medio evo ed alla Scolastica” [se encuentra aún ligado al medioevo y a la Escolástica] y que “il suo metodo è sempre un idealismo astratto arido e metafisico” [su método siempre muestra un idealismo abstracto, árido y metafísico], muy distante del análisis positivo de los hechos que caracteriza la obra de Maquiavelo. Pasquale VILLARI, *Nicolò Machiavelli e i suoi tempi*, vol. II, Milano, 1895, p. 244.

Labanca, el primer y más entusiasta reivindicador de la modernidad de Marsilio, ya había encomiado con tono decimonónico cómo el paduano se habría anticipado al pensamiento de Pietro Pomponazzi y de Maquiavelo con sus tesis sobre la utilidad social de la religión y su diseño de la arquitectura del Estado moderno<sup>5</sup>.

Ahora bien, el emparejamiento entre Marsilio y Maquiavelo venía de más lejos y lo habían descubierto, o establecido, antes que nadie, los enemigos de ambos. De manera explícita lo encontramos en los propagandistas católicos de la Contrarreforma; en concreto, en la obra que el jesuita alemán Jacob Gretser escribió en apoyo del Papa contra las tesis de Marc'Antonio Capello y de otros escritores partidarios de la República de Venecia: "Afirmo además que en el argumento de fray Capello yo reconozco los de Maquiavelo y los de Marsilio de Padua"<sup>6</sup>. También Tommaso Campanella relacionaba los dos autores en la condena que lanzó contra la filosofía aristotélica, porque de ésta habría surgido el maquiavelismo que había invadido los tronos de los reyes y los gobiernos de los pueblos, consistente en reducir la religión a la razón de Estado. A su juicio, Aristóteles es la raíz de todos esos males y el tronco lo componen los aristotélicos Alejandro de Afrodisia y Averroes, con algunos herejes cristianos como Juan de Jandún y Marsilio de Padua. Ellos han guiado a los perversos cismáticos surgidos en la Edad Moderna. De quién si no —se pregunta Campanella— ha aprendido Maquiavelo que la religión es un arte del Estado, que las leyes son impuestas por hombres astutos y que Dios no se ocupa de los asuntos humanos, más que de Aristóteles y de sus secuaces gibelinos, como Marsilio, Pomponazzi o Simón Porcio<sup>7</sup>. La reunión de pensadores tan distintos sólo se comprende si pensamos que las tesis filosóficas del aristotelismo (eternidad del mundo, mortalidad del alma, búsqueda de explicación natural a los milagros) y las tesis que negaban el supremo poder temporal del Papado eran para Campanella dos caras de la misma *visión naturalista* del mundo<sup>8</sup>.

<sup>5</sup> Baldassare LABANCA, *Marsilio da Padova riformatore politico e religioso del secolo XIV*, Padova, 1882, pp. 138 y 216.

<sup>6</sup> "Deinde dico me in argumento fratris Capelli agnoscere Machiavellismos et Marsilianismos Paduanos". Y declara que el tratamiento dado por Capello a las relaciones entre el poder político y el eclesiástico "nos presenta también una perfecta muestra de marsilianismo y maquiavelismo" ("perfectumque Marsilianismi aut Machiavellismi iconismum nobis exhibeat"). Jacob GRETSER, *Considerationum ad theologos Venetos libri tres, de immunitate et libertate ecclesiastica*, Typ. Adami Sartorii, Ingoldstadii, 1607, p. 198.

<sup>7</sup> Tommaso CAMPANELLA, *Atheismus triumphatus*, apud T. Dubray, Paris, 1636, pp. 20-21.

<sup>8</sup> Ver Gregorio PIAIA, *Marsilio da Padova nella Riforma e nella Controriforma*, Antenore, Padova, 1977, p. 361; Giovanni DI NAPOLI, *Tommaso Campanella filosofo della restaurazione cattolica*, CEDAM, Padova, 1947, p. 96; Giovanni DI NAPOLI, "Introduzione", en Tommaso CAMPANELLA, *Metafisica*, Zanichelli, Bologna, 1967, vol. I, pp. 22, 53, y 56.

Con más distancia emocional, parte de la crítica moderna ha considerado el nexo que podría haber entre Marsilio y Maquiavelo por su acendrado aristotelismo y por la orientación puramente racionalista de su obra<sup>9</sup>; y algunos estudios generales han establecido, en la misma estela, la relación entre el naturalismo aristotélico del paduano y el secularismo del filósofo renacentista<sup>10</sup>. En general, el paduano aparece como un puente entre el aristotelismo heterodoxo medieval y Maquiavelo<sup>11</sup>. Además, se ha señalado con frecuencia una preocupación común por la guerra civil y un acento muy parecido en la acusación al Papado por ello: “Los ataques contra el Papado como causa de la desunión de Italia apunta a los que habremos de encontrar en Maquiavelo dos siglos más tarde”<sup>12</sup>. Todo ello ha hecho pensar que el florentino habría tomado del paduano no pocos ingredientes básicos de su concepción política y a considerar que Marsilio fue “il solo teorico ghibellino che pare aver influenzato il Machiavelli”<sup>13</sup>.

No obstante, la mayoría de las abundantes conexiones indicadas resultan algo apresuradas y muy vagas; y, así, Gewirth reconocía que “[t]here is a strong presumption, but not conclusive evidence, that he was read by Machiavelli and Hobbes”<sup>14</sup>. Corresponde a Antonio Toscano el mérito de haber escrito la primera monografía comparativa de la filosofía política de estos dos apasionados de la política<sup>15</sup>. En ella se propone, en realidad, diluir la equiparación superficial de sus respecti-

<sup>9</sup> Erminio TROÏLO, “L’averroismo di Marsilio da Padova”, en Aldo CHECCHINI y Norberto BOBBIO (eds.), *Marsilio da Padova: Studi Studi raccolti nel VI centenario della morte*, Pubblicazioni della facoltà di giurisprudenza della Università di Padova, Padova, 1942, pp. 60-66.

<sup>10</sup> Berthold Louis ULLMANN, *Studies in the Italian Renaissance*, Edizioni di storia e letteratura, Roma, 1955, p. 38; y George H. SABINE, *Historia de la teoría política*, FCE, México, 3ª ed., 4ª reimpr., 1999, p. 271.

<sup>11</sup> Rodolfo DE MATTEI, *Dal premachiavellismo all’antimachiavellismo*, Sansoni, Firenze, 1969, p. 159.

<sup>12</sup> SABINE, *Historia de la teoría política*, p. 235; también Paolo BREZZI, “Spunti si storia medioevale nel ‘Defensor pacis’ di Marsilio da Padova”, en CHECCHINI y BOBBIO (eds.), *Marsilio da Padova: Studi Studi raccolti nel VI centenario della morte*, p. 218; Gennaro SASSO, *Niccolò Machiavelli. Storia del suo pensiero politico*, Nella sede dell’Istituto, Napoli, 1958, p. 323; reedit. Il Mulino, Bologna, 1993; y Carlo DOLCINI, *Introduzione a Marsilio da Padova*, Laterza, Roma, 1995, p. 40.

<sup>13</sup> [El único teórico gibelino que parece haber influido a Maquiavelo]. Pierre MESNARD, *Il pensiero politico rinascimentale*, Laterza, Bari, 1963-1964, I, p. 119.

<sup>14</sup> [Existe una fuerte presunción, pero no una evidencia concluyente, de que Maquiavelo y Thomas Hobbes hubieran leído a Marsilio]. Alan GEWIRTH, *Marsilius of Padua. The Defender of Peace*. vol. I: *Marsilius of Padua and the Medieval Political Philosophy*, Columbia University Press, Nueva York, 1951, p. 304.

<sup>15</sup> Antonio TOSCANO, *Marsilio da Padova e Niccolò Machiavelli*, Longo Editore, Ravenna, 1981. El análisis llevado a cabo por él abarca toda la obra del escritor florentino, con más atención a los *Discursos sobre la primera década de Tito Livio* que a *El Príncipe*; pero en Marsilio se limita al *Defensor pacis*.

vas teorías y confiesa, ya al comienzo, que su objetivo es mostrar más las diferencias de las dos ideologías que las semejanzas<sup>16</sup>. En efecto, se encarga de resaltar la diferente realidad social de sus respectivos contextos, así como de destacar las posibles divergencias en su concepción del hombre. Parte de la hipótesis de que Marsilio mantiene el carácter moral de la política o el dualismo medieval entre el ámbito espiritual y el temporal y da por sentado que sólo con Maquiavelo “ogni sorta di dualismo scompaie”<sup>17</sup>. Sin embargo, cuando se termina de leer el estudio de Toscano, aunque uno admita con él que no se puede establecer de manera fehaciente una dependencia textual, predomina la impresión de que la detallada comparación ha servido para iluminar mejor precisamente la sintonía entre los dos filósofos y su coincidencia en la unidad del poder y en el rechazo de todo poder de origen espiritual o religioso. Por ejemplo, reconoce que “Marsilio svincola l’organizzazione politica da ogni dipendenza teologica”<sup>18</sup> y que “il fine dell’organizzazione civile, non è definito mediante il ricorso a speculazioni teologico-morali”<sup>19</sup>; añade: “Per quanto riguarda il governante, esso non è piu il guardiana di ciò che è moralmente giusto, ma di ciò che è legale, e personifica il potere coercitivo delle leggi positive...non presenta doti teologiche, ma qualità essenzialmente politiche per la soluzione di concreti problema sociali”<sup>20</sup>; y en referencia a su ruptura con la tradición que subordinaba las normas positivas a la ley natural, afirma: “la concezione marsiliana della legge è un’ autentica rivoluzione”<sup>21</sup>.

## II. AFINIDADES Y TENSIONES CONCEPTUALES

### 2.1.- No hay paz sin poder unitario

El paralelismo entre Marsilio de Padua y Maquiavelo se ha sostenido en la creación de nuevas bases para justificar el poder fuera de la inspiración teológica que

<sup>16</sup> Ibid., p. 13.

<sup>17</sup> [Desaparece toda clase de dualismo]. Ibid., p. 11. Nuestra investigación sobre la obra marsiliana nos condujo a una conclusión contraria a la hipótesis del dualismo marsiliano: Bernardo BAYONA, *La soberanía en la perspectiva antidualista de Marsilio de Padua*, Tesis doctoral, Universidad de Alcalá, 2005. Una presentación sistemática de la teoría marsiliana puede encontrarse en Bernardo BAYONA, *Religión y poder. Marsilio de Padua, ¿La primera teoría laica del Estado?*, Biblioteca Nueva-Prensas Universitarias, Madrid, 2007.

<sup>18</sup> [Marsilio desvincula la organización política de toda dependencia teológica]. TOSCANO, *Marsilio da Padova e Niccolò Machiavelli*, p. 164.

<sup>19</sup> [El fin de la organización civil no se define mediante el recurso a especulaciones teológico-morales]. Ibidem.

<sup>20</sup> [En cuanto al gobernante, no es ya el guardián de lo que es moralmente justo, sino de lo que es legal, y personifica el poder coercitivo de las leyes positivas...No ofrece dotes teológicas, sino cualidades esencialmente políticas para la solución de problemas sociales concretos]. Ibid., p. 165.

había dominado el Medioevo y, por tanto, en la invención de un nuevo concepto de soberanía<sup>22</sup>. Marsilio leyó a Aristóteles e interpretó a otros autores clásicos antiguos como paduano que era; es decir, en el contexto de la búsqueda de autonomía política para la ciudad-estado italiana, dentro de un marco europeo en el que el Imperio y otras monarquías emergentes luchaban por emanciparse, como poder secular, del sometimiento a la hegemonía universal y absoluta (*plenitudo potestatis*) que aún detentaba el Papado sobre la base de la superioridad del poder religioso. Dos siglos más tarde, Maquiavelo interpretó a los antiguos historiadores con similar espíritu, pero ya decididamente renacentista: en el marco europeo del Estado territorial adaptó las categorías del pensamiento precristiano al Principado italiano, que tenía una base territorial más amplia que la ciudad-estado de los siglos anteriores. El conflicto entre el ejercicio cabal del gobierno y la injerencia del clero en el poder secular condujo a ambos autores a fundar la soberanía de la *civitas-imperium-regnum* sobre bases humanas y racionales y a excluir de ella cualquier papel de la Iglesia como fuente, mediación o legitimación del poder.

No es descaminado incluir a Marsilio en el desarrollo del republicanismo que va de los autores romanos clásicos presentes en el *Defensor pacis*, como Cicerón y Salustio<sup>23</sup>, hasta los florentinos Guicciardini y Maquiavelo, o los vene-

<sup>21</sup> [La concepción marsiliana de la ley es una auténtica revolución]. Ibidem.

<sup>22</sup> McClelland dedica una parte de su *Historia del pensamiento político occidental* sólo a estos dos filósofos bajo el título "Romans and humanists: the reinvention of sovereignty", en John S. McCLELLAND, *A History of Western Political Thought*, Routledge, London and New York, 1996, pp. 129-170.

<sup>23</sup> Cicerón tiene un peso importante en la obra marsiliana. Lo cita siete veces. La primera, al inicio, para justificar su escritura como una responsabilidad cívica con la patria: "no hemos nacido sólo para nosotros, parte de nuestro existir lo reclama la patria, parte los amigos" (*Sobre los deberes*, I, 7; cit. en *DP I*, I, 4); idea que repite con otra cita del mismo capítulo ciceroniano al terminar la primera Parte (*DP I*, XIX, 13).

El *Defensor pacis* se cita entre paréntesis con las iniciales latinas, seguidas de la parte y el capítulo en números romanos, y del apartado en arábigos (*DP I*, I, 3). La edición crítica del texto latino utilizada es: *Marsilius von Padua. Defensor Pacis, Marsilius von Padua, Defensor Pacis*, Richard SCHOLZ (ed.), *Fontes iuris Germanici Antiqui in usum scholarium ex Monumentis Germaniae historicis*, Hahnsche Buchhandlung, Hannover-Leipzig, 1932; se cita añadiendo la 'S' inicial del editor, la página y, a veces, la línea. La traducción es propia, aunque hay una traducción publicada (Tecnos, 1989). Las otras obras de Marsilio, *El Defensor minor* y *La transferencia del Imperio* se citan entre paréntesis con las respectivas iniciales (*DM* y *TI*), el capítulo en números romanos, el apartado en arábigos y la página de la traducción en Bernardo BAYONA y Pedro ROCHE (eds.), *Sobre el poder del Imperio y del Papa*, Biblioteca Nueva, Madrid, 2005, pp. 85-164.

Sobre la influencia de Cicerón en el *Defensor Pacis*: Cary J. NEDERMAN, "Nature, Justice and Duty in the 'Defensor Pacis': Marsiglio of Padua's Ciceronian Impulse": *Political Theory*, n.º 18 (1990), pp. 615-637; y José MARTÍNEZ GÁZQUEZ y Miguel HURTADO, "El *De officiis* de Cicerón en el *Defensor pacis* de Marsilio de Padua": *Convenit Selecta*, n.º 7, pp. 87-90, <http://www.hottopos.com/convenit7/martinez.htm> (5/04/2006). A Salustio lo cita dos veces: al principio, *Yugurta* (*DP I*, I, 2) y al elogiar la prudente conducta del cónsul Cicerón, que relata Salustio en *De coniuratione Catilinae*, c. 55 (*DP I*, XIV, 3).

cianos Gianotti y Contarini. En su juventud, antes de irse a estudiar filosofía a París, tuvo contacto con los prehumanistas de Padua y llegó a participar en las reuniones de ese círculo interesado por la cultura latina y la poesía didáctica y moralizante. Marsilio se presenta en el *Defensor Pacis* como descendiente del troyano Antenor (“Anthenorides ego quidam”, *DP* I, I, 6), el fundador mítico de la ciudad de Padua, según la corriente humanista y larvadamente laicista, que quitaba importancia a su fundación religiosa por san Prosdócimo<sup>24</sup>. El primer prehumanista paduano fue Lovato Lovati, cuyos trabajos aprovechó Francesco Petrarca para preparar una auténtica edición crítica de Tito Livio<sup>25</sup>. Y, sobre todo, a Marsilio le influyó su amigo y maestro, Albertino Mussato (1262-1329), heredero espiritual de Lovati y principal fuente biográfica suya<sup>26</sup>. Mussato le dedicó en 1315 el opúsculo *Evidentia tragediarum Seneca*, que explica las tramas y la variedad métrica de las tragedias del escritor cordobés<sup>27</sup> y ese mismo año escribió la tragedia *Ecerinis*, que narra la caída de Ezzelino, el último tirano antes de instaurarse el *Comune*, y que fue premiada y leída en público entre aplausos<sup>28</sup>.

A diferencia de las concepciones tradicionales de la paz, que perviven en otros autores contemporáneos suyos, como Jacobo de Viterbo, Engelberto de

<sup>24</sup> Ver Gregorio PIAIA, “Anthenorides ego quidam. Chiose al prologo del *Defensor Pacis*”, en *Marsilio e dintorni*, Antenore, Padova, 1999, pp. 37-53.

<sup>25</sup> Lovati, cuando se encontró en 1283 una hermosa y antigua arca (en realidad cristiana), no dudó en identificarla como el sepulcro de Antenor, el mítico fundador de la ciudad y escribió un epitafio en el que las reminiscencias de Virgilio y Ovidio se conjugaban con los ecos de Tito Livio, el compatriota más insigne de la historia. Sobre el humanismo paduano: Giuseppe BILLANOVICH, “Il preumanesimo padovano”, en Idem, *Storia della cultura veneta*, II, Neri Pozza, Vicenza, 1976; Giuseppe BILLANOVICH, *Petrarca e Padova*, Antenore, Padova, 1976; Paul Oskar KRISTELLER, “Umanesimo e Scolastica a Padova fino al Petrarca”: *Medioevo*, n.º 11 (1985), pp. 1-18; Roberto WEISS, *Il primo secolo del Umanesimo. Studi e testi*, Edizioni di storia e letteratura, Roma, 1949; y Paolo MARANGON, “Principi di teoria politica nella Marca Trevigiana. Clero e Comune a Padova al tempo di Marsilio”: *Medioevo*, n.º 6 (1980), pp. 317-336.

<sup>26</sup> Le escribió varias cartas. Una en verso, *Epistola XII ad magistrum Marsilium phisicum*, reproducida en Carlo PINCIN, *Marsilio*, Giappichelli, Torino, 1967, pp. 36-45; y analizada en Jean VALOIS, “Jean de Jandún et Marsile de Padoue, auteurs du *Defensor Pacis*”: *Histoire Littéraire de la France*, n.º XXXIII, Paris, 1906, pp. 560-565. Otra importante es la *Epistola XVI ad Marsilium*, traducida al italiano en Manlio Torcuato DAZZI, *Il Mussato preumanista*, Neri Pozza, Vicenza, 1914, p. 172.

<sup>27</sup> Albertino MUSSATO, *Evidentia tragediarum Seneca*, Biblioteca Universitaria, Bologna, Ms. 2073; Fue escrita entre 1314 y 1315; ver: PINCIN, *Marsilio*, pp. 27-29, nota 12.

<sup>28</sup> Toda la ciudad se volcó en su coronación como poeta en una ceremonia a la antigua usanza, que ensalzaba el compromiso cívico de la literatura. *Ecerinis* está incluida en Ludovico Antonio MURATORI (ed.), *Rerum Italicarum Scriptores*, Milano, 1727, vol. X, pp. 785-800; y reeditada por Luigi PADRIN, Zanichelli, Bologna, 1900. Ediciones italianas recientes: Ezio FRANCESCHINI, *Teatro latino medioevale*, Milano, 1960, pp. 117-137; y DAZZI, *Il Mussato preumanista*, pp. 140-158.

Admont, Dante, Petrarca, Egidio Romano o Catalina de Siena, en Marsilio resulta manifiesto el carácter civil o político de la paz. 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 asigna un papel funcional para la consecución de la “felicidad civil” que corresponde estudiar a la ciencia política (*scientia civilis*), más que a la teología moral. La originalidad marsiliana es “nell’aver trasformato la *scientia civilis* da una teoria incentrata soprattutto sul ‘dover essere’ ad una teoria aperta sulla realtà effettuale e che ha ben presente la dinamica concreta dei *poteri* e del *potere*”<sup>29</sup>. Por tanto, aunque la cuestión de la paz es un tema central y recurrente en la tradición medieval, en Marsilio adquiere un significado innovador. De ahí también que ya no se preocupe 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<sup>30</sup>. La paz a la que se refiere Marsilio, desde el título de *El defensor de 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” es el titular del ejercicio de la autoridad.

Marsilio y Maquiavelo —cada uno en su tiempo— se fijan en las consecuencias desastrosas de que no haya paz. La tragedia italiana se repite ante los ojos de uno y otro con tonos similares: es vista con el trasfondo histórico de la Roma imperial, una Italia de nuevo “desgarrada por todos sus costados y casi destruida, una tierra que puede ser ocupada por quien se decida a hacerlo y que disponga de fuerza para ello” (*DP I, XIX, 11*). “¿Qué hijo de esta patria o madre, en tiempos tan hermosa y ahora tan deforme y desgarrada, al ver esto, si sabe y puede actuar contra quienes la traicionan y la laceran injustamente, puede callarse y contener el espíritu de protesta hacia Dios?” (*DP II, XXVI, 20*). La semejanza de estos lamentos con el capítulo XXVI de *El príncipe* no pasó desapercibida para Previté-Orton, en su edición crítica del *Defensor pacis*<sup>31</sup>; ni tampoco se

<sup>29</sup> [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*] (cursivas en el original). PIAIA, “Intermezzo: puntualizzazioni sul ‘dosaggio’ fra impegno ideologico, livello teoretico e tensione religiosa en el ‘Defensor pacis’”, en *Marsilio, ieri e oggi. Simposio su Marsilio da Padova nel VII centenario della nascita*, I Simposi di Studia Patavina, 10: *Studia Patavina*, n.º 27 (1980), p. 32.

<sup>30</sup> Bernardo BAYONA, “La paz en la obra de Marsilio de Padua”: *Contrastes. Revista Internacional de Filosofía*, vol. XI (2006), pp. 45-63.

<sup>31</sup> PREVITÉ-ORTON, *The Defensor Pacis of Marsilius of Padua*, p. 3, nota 2; y p. 423, nota 1.

le escapó a George H. Sabine la común añoranza de la paz romana<sup>32</sup>. Es cierto que era una idea común en los ambientes humanistas contemporáneos de cada autor y no se puede considerar una prueba de influjo directo. Mas lo significativo de la llamada “a libertar Italia de los bárbaros” no es la nostalgia del pasado romano, sino la apelación al “Defensor”, al que los dos escritores dedican sendas obras: al “muy ínclito Luis de Baviera, emperador de Romanos” y al “Magnífico Lorenzo de Médicis”. Les exhortan a que acometan la “empresa justa” de imponer, de una vez por todas, la tan esperada paz, frente a los “usurpadores”, “opresores” o “bárbaros”. Marsilio exhorta a su *Defensor* en el primer capítulo a “extinguir las contiendas, difundir y promover la paz y la tranquilidad por doquier” (*DP* I, I, 6). Maquiavelo, por su parte, afirma en el último de *El Príncipe*, titulado “Exhortación a libertar a Italia de los bárbaros”: “No se debe dejar pasar esta ocasión para que Italia encuentre al redentor esperado tanto tiempo”; y se dirige a Lorenzo de Médicis así: “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: “Italia mia: Virtù contro a furore / Prenderà l’arme; e fia l’combatte corto; / Chè l’antico valore / Negl’italici cor non è ancor morto”<sup>33</sup>.

Para dar una respuesta filosófica a la endémica guerra italiana, los dos pensadores bucean en los temas desarrollados en el libro V de la *Política* de Aristóteles, sobre la inestabilidad de los regímenes políticos<sup>34</sup>. La necesidad de superar la guerra civil endémica exige centralizar las funciones del gobierno o de la *pars principans* y unificar al máximo el poder. Marsilio ocupa un capítulo (*DP* I, XVII) en justificar con detalle el monismo estatal que caracteriza su diseño teórico-práctico y también elogia, coherentemente, a los reyes que habían tratado de llevar adelante ese programa político: los monarcas de Francia<sup>35</sup> o el emperador Enrique VII<sup>36</sup>.

<sup>32</sup> SABINE, *Historia de la teoría política*, p. 271.

<sup>33</sup> [Virtud contra fiereza / las armas tomaría; y será breve / la lucha, pues no ha muerto / el valor en los pechos italianos]. PETRARCA, *Italia mia (Ai Signori d’Italia)*, vv. 93-96; traducción de Jacobo Cortines en *Cancionero* I, Cátedra, Madrid, 1997; MAQUIAVELO, *El príncipe*, XXVI, traducción de Ángeles J. Perona, Biblioteca Nueva, Madrid, 2004, p. 158.

<sup>34</sup> Lo subraya GEWIRTH, *Marsilius of Padua. The Defender of Peace*, vol. I, p. 35.

<sup>35</sup> Alude al “rey católico de los franceses”, Felipe el Hermoso, “de clara memoria”, que estaba enfrentado con el Papa Bonifacio VIII (*DP* I, XIX, 10; y II, XXI, 9).

<sup>36</sup> Se refiere a Enrique VII: “de feliz y divina memoria” (*DP* II, XXIII, 12), o “divino Enrique” (*DP* II, XXV, 17). Asimismo acusa al Papa de haber perseguido a Visconti, muerto en 1322, el “generoso, noble e ilustre varón católico y señalado por todos los otros reinos de Italia por su honestidad y gravedad de costumbres, Mateo Visconti, de buena memoria, vicario de la autoridad imperial en Milán” (*DP* II, XXVI, 17).

La centralización implicaba el control de la actuación temporal de la Iglesia dentro del Reino (por ejemplo, la imposición de tributos o la supresión de los tribunales propios). De ahí que Marsilio desemboque en una interpretación unitaria y sólo racional de la soberanía y refute la doctrina de las dos espadas tanto en su versión más teocrática como en la que sostenía la existencia de dos poderes distintos: sólo puede haber un poder, el que hunde sus raíces en el pueblo y está en manos del príncipe<sup>37</sup>.

En suma, nuestros autores comparten la preocupación por la ausencia de paz como principal motivación de su respectiva filosofía política y desarrollan una teoría política que postula la necesidad de centralizar la organización de la vida civil. No obstante, Marsilio aplica la idea de la paz sólo a la organización interna de la *civitas* y no extiende su discurso fuera de ella, a las relaciones entre estados o reinos; que tanto preocupan, en cambio, al florentino, para quien son importantísimas en el mantenimiento de la paz las complejas relaciones personales entre los gobernantes, cuestión que Marsilio había desatendido.

## 2.2.- *El rechazo del clericalismo político*

Se ha destacado la deuda de *El Príncipe* con el género literario medieval *De regimine principum*, del que el libro de Maquiavelo sería el último y, al mismo tiempo, sería en cierto modo su reverso<sup>38</sup>. Los primeros filósofos cristianos que se ocuparon del pensamiento político aristotélico centraron inicialmente su interés en la cuestión planteada por Aristóteles en el libro III de la *Política* de si es preferible ser gobernado por el mejor hombre o por las mejores leyes y, por ello, las primeras expresiones de su filosofía política siguieron la fórmula de los llamados “espejos de príncipes”, que se convirtieron en una especie de manuales de formación del futuro gobernante. Se trata de un género literario que combina el antiguo elogio al gobernante con la exhortación al buen gobierno y a la conducta virtuosa del príncipe cristiano. Pero en los escolásticos tanto el buen

<sup>37</sup> A Marsilio le interesa demostrar que “son falsas afirmaciones, como aquella por la que el obispo de Roma se atribuye a sí mismo una jurisdicción coactiva suprema y universal, que con una metáfora llama espada temporal, sobre todos los gobiernos del mundo, comunidades y pueblos” (*DP* II, XXVI, 18). Por eso, en los apartados más extensos de *El defensor de la paz* (*DP* II, XXVIII, 22 y 24), discute los comentarios de san Bernardo al texto del evangelista Lucas sobre las dos espadas y concluye que Cristo, al mandar envainar la espada, dio a entender que no ordenaba a los apóstoles que defendieran la Iglesia con la espada y que “había hablado con significado místico” (*DP* II, XXVIII, 24).

<sup>38</sup> Allan H. GILBERT, *Machiavelli's Prince and its Forerunners; its Prince as a Typical Book De regimine Principum*, Duke University Press, Durham, North Carolina, 1938; reedit. Barnes & Noble, New York, 1968.

gobierno como la vida virtuosa pertenecían a la esfera moral, cuyo sentido depende de la teología revelada; y el príncipe cristiano, que lo era por la gracia de Dios, para merecer el elogio, debía sujetarse, en última instancia, a la jurisdicción que administra esa gracia, el Papa. Se tardó en sustituir este género de carácter moral —más descriptivo que argumentativo— por textos cuya fuerza teórica elevase el nivel de la reflexión política y saltase de las ideas a las teorías políticas propiamente dichas con la elaboración del pensamiento político como tal<sup>39</sup>. El paso clave de la teología política a la filosofía política, entendida como conocimiento científico y racional, se dio en la fase siguiente de la aplicación consecuente del aristotelismo a la ciencia política.

Egidio Romano escribió *De regimine principum*<sup>40</sup> en 1280, cuando todavía servía a la monarquía francesa, antes de pasarse a liderar el bando teocrático en la Curia. Hacía poco tiempo de la condena del averroísmo y denunció la aparición de grupos de intelectuales presuntuosos de su razón, que comienzan a ignorar el fundamento cristiano y extienden la explicación exclusivamente racional a la filosofía práctica, lo que podría llegar a sustituir la ley evangélica por la ley humana e incluso a convertir en superflua la ley natural. Esta advertencia de Egidio Romano acerca de los peligros que suponían para la hegemonía de la teología la aparición de algunos tratados políticos, escritos bajo la influencia aristotélica y que algunos llamaron *doctrina politica* y *scientia civilis*, constituye un valioso testimonio de la formación de la *scientia politica* como ámbito autónomo del respecto de la teología<sup>41</sup>. Marsilio entiende la ciencia de acuerdo con el modelo aristotélico: conocimiento cierto por demostración o conocimiento de las conclusiones racionales. Esta aplicación del método científico de argumentación rigurosa a partir de unos principios es un paradigma ya moderno de la filosofía y de la ciencia,

<sup>39</sup> Ver Ernest L. FORTIN, “Politique et Philosophie au Moyen Âge. La révolution aristotélicienne”, en *Les philosophies morales et politiques au Moyen Âge*, Actes du IXe Congrès International de Philosophie Médiévale, agosto de 1992, LEGAS, New York, Ottawa, Toronto, 1995, p. 150; y Francesco BERTELLONI, “Marsilio de Padua y la filosofía política medieval”, en *La Filosofía Medieval. Enciclopedia Iberoamericana de Filosofía*, v. XXIV, Trotta-CSIC, Madrid, 2002, p. 237.

<sup>40</sup> Ver Roberto LAMBERTINI, “Philosophus videtur tangere tres rationes. Egidio Romano lettore ed interprete della Politica nel terzo libro el *De regimine principum*”: *Documenti e studi sulla tradizione filosofica medievale*, I,1 (1990), pp. 277-325; Roberto LAMBERTINI, “Lo studio e la recezione della Politica tra XIII e XIV secolo”, en Carlo DOLCINI (ed.), *Il pensiero politico. Idee, teorie, dottrine*, v. I (Età antica e Medioevo), Unione Tipografico-Editrice Torinese, Torino, 1999, pp. 167-169; y Jürgen MIETHKE, *Las ideas políticas de la Edad Media*, Biblos, Buenos Aires, 1993, pp. 89-94.

<sup>41</sup> Ver Francesco BERTELLONI, “El surgimiento de la ‘scientia politica’ en el siglo XIII (Reconstrucción de un nuevo espacio conceptual)”, en Hugo Andrés ZURUTUZA, Horacio BOTALLA y Francesco BERTELLONI, *El hilo de Ariadna. Del Tardoantiguo al Tardomedioevo*, Homo Sapiens, Rosario, 1996, pp. 191-193.

que no prueban sino que se construyen rigurosamente a partir de sus propios principios, evidentes por sí mismos y, por tanto, indemostrables, y según su método.

Nadie antes había sentido como Marsilio la necesidad de desligar la cuestión del poder, que corresponde dirimir racionalmente, de lo relativo a la ley divina. Él distingue el método que utiliza en cada una de las dos partes del *Defensor pacis*: la argumentación racional según las reglas de la lógica a partir de datos naturales, y el discurso teológico propio de la tradición cristiana; combina el recurso “a la razón humana” con “la autoridad divina”:

En la primera [parte] lo demostraré por las vías encontradas por el ingenio humano, con proposiciones firmes, de por sí evidentes a toda mente de naturaleza no corrompida por la costumbre o por la pasión descarriada. En la segunda, confirmaré lo demostrado antes con testimonios verdaderos de validez eterna, con las autoridades de los santos intérpretes de ellas, y también de otros probados doctores dentro de la fe cristiana; de modo que el libro se mantenga firme por sí mismo, sin necesidad de apoyos probatorios foráneos. (*DP I, I, 8*).

Por un lado, el método demostrativo, donde la ciencia política aparece como conocimiento en sentido estricto, y por otro, la exégesis de los textos sagrados para allegar la verdad revelada, donde las premisas son del orden sobrenatural. En la primera parte trata de la comunidad política como la organización racional de la convivencia por parte de los ciudadanos para procurarse la satisfacción de los bienes naturales. En la segunda, en cambio, analiza la religión cristiana, destinada a procurar bienes sobrenaturales en el otro mundo.

Maquiavelo prescinde por completo del segundo tipo de argumentación y muestra que sus consideraciones políticas son independientes de factor trascendente alguno: “Siendo regidos por leyes superiores, a las que la mente humana no puede alcanzar, no hablaré de ellos, porque sería temerario y presuntuoso en un hombre pretender discurrir acerca de lo que Dios ha establecido” (*Príncipe XI*). El florentino dedica este capítulo a explicar la reciente historia de la fortaleza y riqueza del Principado eclesiástico, que hay que explicar políticamente, dado que el poder temporal y la enorme acumulación de riqueza conseguidos por Alejandro VI y Julio II no derivaban de la naturaleza espiritual de la Iglesia, sino que eran una conquista, pues esos Papas “hicieron grande y poderosísimo el Pontificado con las armas”. En ese proceso no faltan las alusiones a “la ambición de los prelados, de las que nacen las discordias y conflictos”. Coincide con Marsilio en que la providencia no podía entrar de ninguna manera en los criterios de racionalidad con los que quería dotar a su filosofía política, y se diferencia de la perspectiva de Dante y Guillermo de Ockham, quienes en este aspecto permanecen más anclados en el pensamiento medieval que el paduano.

Hay que señalar que Marsilio relega la intervención de la voluntad divina en la institución del poder temporal al Antiguo Testamento (en concreto, a la designación de Moisés para el gobierno del pueblo israelita y a Aarón para el sacerdocio) y la excluye por completo a partir del Nuevo Testamento, es decir, en el cristianismo. Su argumentación teológica le sirve para reducir el sacerdocio al ámbito espiritual y negar su capacidad de intervención política desde las mismas fuentes religiosas que dan origen a la Iglesia y que evitan decir nada sobre la institución de la comunidad política. Al contrario, se propone explicar las instituciones políticas sólo racionalmente y no mediante intervenciones divinas que sólo pudieran ser conocidas por revelación y aceptadas con un acto de fe: “Otra es la institución de los regímenes que provienen inmediatamente de la mente humana... Y de esta causa, cuál sea y con qué género de acción deba instituir tales cosas, reparando en lo mejor o en lo peor para la realidad política, puede ser determinado por demostración por la certeza humana” (DP I, IX, 2).

Las leyes se crean por decisión humana; y la justicia no preexiste a la ley humana, ni está definida eternamente en la ley natural en cuanto reflejo de una racionalidad cósmica o divina, sino que lo justo o injusto nace con la ley. Mientras que el pensamiento medieval había buscado el origen del Estado en el sentido de justicia innato en el hombre, Marsilio rehúsa basar la ley sobre el canon tradicional de la ley natural, ontológicamente anterior a las instituciones políticas; sitúa el origen de las normas de justicia en la formación de las instituciones; y considera la distinción entre lo justo e injusto, lícito e ilícito, como un principio de regulación social, dependiente de la voluntad del legislador y de su comprensión de lo que es útil y necesario para la paz social y la preservación de la sociedad. Fuera de la ley divina no admite más ley que la dada por el legislador humano y sostiene que invocar otra crea confusión y desdibuja el ámbito del poder civil, único poder coactivo. Marsilio elude la expresión *lex naturalis* y las muy contadas ocasiones que dice *ius naturale* lo entiende como derecho positivo universal, como reglas de conducta en que han coincidido los diferentes pueblos y naciones a lo largo de la historia, pero que no son naturales en el sentido que lo son las leyes físicas que rigen la naturaleza, sino que constituyen un cuerpo de normas públicas analizables jurídicamente, cosa imposible de hacer con la genérica ley natural: es derecho porque su contenido lo “establece el legislador”, pero “sólo se llama *derecho natural* metafóricamente”<sup>42</sup>, en tanto que podemos encontrar sus contenidos sobre lo que es lícito e ilícito en cualquier parte de la tierra, como ocurre con los fenómenos naturales independien-

---

<sup>42</sup> “...ab humana institutione pendencia...transumptive *iura* dicuntur *naturalia*” (DP II, XII, 7, S 268,7-15).

tes de voluntad alguna. El pretendido y presunto derecho natural no es ley, porque, por definición, no está escrito. Por no estarlo, es, además, “equivoco” y resulta poco recomendable para fijar las reglas y obligaciones que deben regir los actos humanos<sup>43</sup>.

Por tanto, si “algunos llaman *derecho natural* al dictamen de la recta razón” y “lo sitúan dentro del derecho divino”, como su fiel reflejo en la naturaleza humana (*DP* II, XII, 8), no es de modo inocente, sino con la perversa intención de convertirse en los intérpretes cualificados de la misma y en jueces de su efectivo cumplimiento, para así resistirse a acatar el legítimo poder constituido. El objetivo del clero, al erigirse en el intérprete auténtico de la ley natural por ser reflejo de la divina, es sentirse legitimado a prescribir obligaciones y prohibiciones a los fieles y ejercer una jurisdicción superior al legislador civil y al juez secular. De ese modo detenta el poder y controla la educación del pueblo, al tiempo que suscita la discordia en la comunidad política y acarrea la guerra civil, porque no es posible que haya paz donde hay dos poderes en liza y eso ocurre cuando el clero se inmiscuye en el ejercicio de la autoridad y *usurpa* el poder público. Marsilio alude a menudo a la usurpación del poder legislativo por el obispo de Roma y la Curia<sup>44</sup>. El anticlericalismo, que es el gran acicate de Marsilio, será más tarde habitual en el humanismo que criticará al poder eclesiástico y a la educación religiosa cada vez con más ironía que furor: “Los italianos tenemos, pues, con la Iglesia y con los curas esta primera deuda: habernos vuelto irreligiosos y malvados”<sup>45</sup>.

---

<sup>43</sup> “*Natural* tiene aquí y en los párrafos anteriores un significado equivoco (*Verum naturale hic et supra equivoce dicitur*). En efecto, muchas cosas son conformes al dictamen de la recta razón y, sin embargo, no son evidentes para todos y, por consiguiente, no se formulan ni se consideran honestas por todas las naciones. Asimismo hay algunos preceptos, prohibiciones y permisiones, que no son consideradas como tales por la ley humana y esto en muchos casos es tan notorio que no me extenderé para abreviar. Y de ahí también que cosas que son lícitas según la ley humana, no lo son según la ley divina y, viceversa, se debe considerar a la luz de la ley divina, mejor que de la ley humana, qué es lícito o ilícito, cuando sus preceptos, prohibiciones o permisiones, no coinciden” (*DP* II, XII, 8, S 268-269).

<sup>44</sup> Entre otras: *DP* I, XIX, 11; II: XXV, 7-8 y 17; XXVI,13; y *DM* II, 5.

<sup>45</sup> MAQUIAVELO, *Discursos sobre la primera década de Tito Livio*, Alianza, Madrid, 2000, I, 12, p. 73. El rechazo del poder eclesiástico era habitual en los humanistas de la Florencia de aquel tiempo: “Tres cosas desearía ver antes de morir, pero dudo que, aunque viviera muchos años, pudiera ver alguna de ellas: una vida de república bien ordenada en nuestra ciudad, Italia libre de todos los bárbaros, y el mundo liberado de estos curas malvados”, Francesco GUICCIARDINI, *Ricordi*, Serie B, n.º 14, en Roberto PALMAROCCHI (ed.), *Opere VIII: Scritti politici e Ricordi*, Laterza Editore, Bari, 1933; hay traducción: *Recuerdos. El hombre de Guicciardini*, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, Madrid, 1988.

### 2.3.- *El bien común como bienestar social*

Como en la tradición republicana antigua y medieval, la consideración de la libertad está anclada en la más amplia discusión del ideal de la república libre y de un estilo de vida libre (*vivere libero*): es la libertad de la comunidad entera. Maquiavelo asume seriamente, como Marsilio, la metáfora del *cuerpo* político que, al igual que un cuerpo natural, sólo puede ser libre si no tiene que soportar restricciones externas; si puede actuar persiguiendo sus propios fines, los que su constitución permite y la voluntad de los ciudadanos determina. La comunidad funciona entonces armónicamente como un todo. La principal amenaza para la libertad de las comunidades políticas así entendidas y para el normal y correcto desarrollo de la vida pública son las ambiciones personales de unos pocos que muestran una insaciable sed de poder, un infatigable deseo de gobernar y dominar a los demás. En Maquiavelo esas ambiciones pueden socavar la libertad de las comunidades de dos maneras: por el ataque y conquista de los Estados vecinos que lleva al sometimiento de unas comunidades por otras; y por la destrucción interna del propio estilo de vida libre, expresado en la ley de la ciudad<sup>46</sup>. El florentino apela para el mantenimiento de la libertad de la ciudad al deber cívico: que todo el cuerpo político de los ciudadanos esté imbuido de un poderoso sentido de la virtud pública para servir al bien de la comunidad y para evitar que el gobierno caiga en manos de individuos o grupos facciosos que miran más por su interés personal que por la libertad y la paz de todos. Es preciso que todo el cuerpo de ciudadanos supervise permanentemente y participe en el proceso político, porque “el pueblo es menos ingrato... más prudente, más estable y tiene mejor juicio que un príncipe”<sup>47</sup>. Los primeros capítulos del libro II de los *Discursos* señalan que el bienestar de uno mismo se obtiene cuando se asegura el bienestar de todos y sólo se puede disfrutar de la propia libertad, si no se antepone a la búsqueda de la libertad de la ciudad y al mantenimiento de la paz, pues la única razón para acatar el orden político es que sólo los estados libres son capaces de alcanzar la grandeza, tanto en términos de poder como de riqueza: “se ve por experiencia que las ciudades nunca aumentan su dominio ni su riqueza

---

<sup>46</sup> Este segundo peligro ocupa todo el Libro I de los *Discursos*. Se puede mostrar en forma de intrigas de los “grandes”, que tienen “ansias de gobernar” y tratan de trepar hasta posiciones de poder arrolladoras, especialmente si logran ejercer cargos militares y tener a su disposición la fuerza; también recurren a veces a su riqueza para sobornar y corromper a sus compatriotas, y lograr que sean obedecidos sus deseos y dictados contrarios a la ley.

<sup>47</sup> MAQUIAVELO, *Discursos sobre la primera década de Tito Livio*, I, 58, p. 178.

<sup>48</sup> MAQUIAVELO, *Discursos sobre la primera década de Tito Livio*, II, 2, p. 196.

sino cuando viven en libertad”<sup>48</sup>. En suma, para ninguno de los dos autores la razón del deber cívico (Maquiavelo) o de la obediencia de la ley (Marsilio) es asegurar la libertad personal, sino la libertad colectiva de la república.

El bien común se logra mejor cuando los ciudadanos se comprometen con él y no lo dejan en manos de una minoría. Marsilio argumenta que “todo ciudadano obedece mejor la ley que cree haberse impuesto a sí mismo” y “tal es la que resulta de la consulta y del mandato del conjunto entero de los ciudadanos” (*DP* I, XII, 6); y Maquiavelo, de modo parecido: “Lo que hace grande a las ciudades no es el bien particular, sino el bien común. Y sin duda este bien común no se logra más que en las repúblicas, porque estas ponen en ejecución todo lo que se encamine a tal propósito, y si alguna vez esto supone un perjuicio para este o para aquel particular, son tantos los que se beneficiarán con ello que se puede llevar adelante el proyecto pese a la oposición de aquellos pocos que resultan dañados”<sup>49</sup>. Gewirth señala que la política marsiliana no se habría despojado del todo de la moral aristotélica y que la causa final de garantizar la “vida suficiente” sería una tarea moral que compromete al príncipe, pero que ya no aparece en Maquiavelo, donde el príncipe busca su provecho propio y su grandeza de un modo egocéntrico e incluso enfrentado al bien común de todos<sup>50</sup>.

Marsilio sigue empleando la terminología del bien común, pero lo redefine en clave de suficiencia económica y de utilidad social. Los vínculos entre los miembros de la comunidad son racionales y la creación de la *civitas* consiste en la división de tareas establecidas para conseguir y administrar las cosas que se necesitan para la vida suficiente; tiene un sentido más económico y político que moral: “Los hombres se han asociado para tener suficiencia de vida, para poder procurarse las cosas necesarias antes señaladas e intercambiarlas entre sí. Esta asociación perfecta y autosuficiente se llamó ‘ciudad’...Porque, al necesitar los hombres que quieren vivir con suficiencia diversas cosas que no pueden administrarse por un solo oficio o función, fue preciso que hubiera diversos órdenes u oficios en la comunidad, para procurar y administrar las cosas que los hombres necesitan para su suficiencia de vida.” (*DP* I, IV, 5). Por tanto, la creciente complejidad de la vida social impulsa el desarrollo de la comunidad política y hace que la organización de la vida atañe no sólo a la obtención de los bienes necesarios, sino también a las diversas formas en que se pueden satisfacer las necesidades. La estructura social no está determinada por las cualidades naturales o biológicas de los elementos que la componen, ni por principios morales, sino por las funciones socio-económicas por medio de las cuales los seres humanos son

---

<sup>49</sup> Ibidem.

<sup>50</sup> GEWIRTH, *Marsilius of Padua. The Defender of Peace*, vol. I, pp. 34-37 y 307.

capaces de lograrlo. En otras palabras, la estructura corporativa de la *civitas* marsiliana tiene por fin el continuo intercambio de bienes y servicios entre las diversas partes en las que se articula. Y la política consiste en ordenar bien las partes de la ciudad para que haya paz; esto es, para que cada parte realice la función encomendada sin injerencia en el oficio que corresponde a las demás.

#### 2.4.- *El legislador, el pueblo y el príncipe*

No obstante, hay diferencias sustanciales en la concepción del legislador de ambos autores, que para el paduano no es un solo individuo. Como las hay entre la *pars principans* marsiliana y el *príncipe* maquiavélico. La raíz de estas tensiones conceptuales quizá haya que buscarla en el individualismo renacentista, que se aleja del consenso medieval y que conlleva una revisión del republicanismo cívico clásico. Es especialmente visible en *El Príncipe*, donde el temor es más importante que el acuerdo como base del poder, pues las relaciones entre el gobernante y los súbditos pierden su fundamento filosófico-jurídico y se *psicologizan*<sup>51</sup>. Si el republicanismo de Maquiavelo en los *Discursos* considera a los hombres ciudadanos responsables de la vida política y de su destino, en el *Príncipe*, en cambio, se requiere la institucionalización del poder porque los errores de los hombres no tienen otro remedio que la acción política, es decir, los hombres se equivocan y necesitan un príncipe que los someta (*Príncipe* III). En la filosofía marsiliana es un principio básico la afirmación de que “todos” los hombres y no sólo “algunos” desean una vida suficiente y tienden a evitar lo que la impida (*DP* I, IV, 2), por lo que el establecimiento de la ley es cosa de todos y no impuesta por el príncipe (*DP* I, XIII, 2). De todos modos, no hay que perder de vista que si bien el legislador es el conjunto del pueblo (*universitas civium*), o su *valentior pars* (*DP* I, XII, 3, S 63), en *El defensor menor* el supremo legislador acaba identificado con el Emperador (*DM* I, 7, 91; y XII, 1, 131); y “según la ley humana hay un legislador, que es el conjunto de los ciudadanos o su parte prevalente, o el supremo príncipe Romano, llamado Emperador” (*DM* XIII, 9, 145); aunque la legitimidad del poder del príncipe sigue dependiendo de la delegación o del consentimiento del pueblo, de modo explícito, o implícito por la transferencia del *imperium* desde el *populus Romanus*.

---

<sup>51</sup> Por pragmatismo considera que “la mejor fortaleza es el afecto del pueblo”; pero la obediencia no se basa en el provecho común racionalmente comprendido y conjuntamente establecido, sino en el miedo de cada uno. El gobernante marsiliano, en cambio, tiene la fuerza coactiva, pero no tiene por qué ofrecer un aspecto amenazante como el maquiavélico; ver TOSCANO, *Marsilio da Padova e Niccolò Machiavelli*, pp. 140-150.

La base de estas diferencias es una perspectiva muy diferente de la categoría *pueblo*. Para Marsilio el pueblo permanece como el último fundamento de la legitimidad, porque no hay mejor garantía última de lo que conviene a los intereses de la comunidad: la multitud puede discernir con más claridad lo que es justo y útil socialmente; y lo querrá y procurará mejor que una de las partes por sí sola, por muy sabia que ésta sea (*DP I, XIII, 6*). En cambio, Maquiavelo, si bien parece conceder a veces al pueblo conciencia política en el mejor espíritu republicano<sup>52</sup>, desconfía a menudo de él, proclive a dejarse corromper, y sostiene que hay situaciones en las que la única posibilidad de salvación política es la fuerza virtuosa, absoluta, indiscutida e indiscutible, de un príncipe que reestablezca las condiciones de la paz. No conserva la confianza en la bondad de las decisiones de la voluntad popular o, al menos, no la tiene en cuenta al describir cómo se establece el ordenamiento político y jurídico. Y, desde luego, no subordina el príncipe a la ley como Marsilio, para quien “ningún gobernante, por virtuoso y justo que sea, debe gobernar sin leyes” y “todos los gobernantes deben dirigir sus reinos según la ley y no fuera de ella” (*DP I, XI, 1 y 5*). Al contrario, con el florentino da la impresión de que el mayor peligro para el príncipe y, en consecuencia, para el mantenimiento de la paz viene del pueblo, pues la mayoría es remisa a colaborar en el mantenimiento del Estado si no se les obliga (*Príncipe IX*). Hay un contraste entre la arbitrariedad del príncipe maquiavélico y el sometimiento a la ley que Marsilio exige al príncipe, incluso con la posibilidad de ser corregido y castigado por su infracción<sup>53</sup>. Con todo, si bien el pueblo constituye la base última de la legitimidad del poder en la formulación que aparece en *El defensor de la paz*, eso no significa que esté dotado de derechos en el sentido de los derechos democráticos del concepto moderno de soberanía popular. Marsilio no asienta el poder en el pueblo para defender derechos o libertades individuales; como tampoco lo hace Maquiavelo, que, cuando habla del poder del pueblo se refiere más bien a lo que podríamos llamar la opinión pública, su influencia en la acción de gobierno y su peso en el éxito del príncipe<sup>54</sup>. A pesar de la posible interpretación de toda la obra de Maquiavelo como una vigorosa exaltación del gobierno de la ley y de la igualdad civil como la cualidad fundamental del vivir cívico<sup>55</sup>.

<sup>52</sup> “El pueblo comete menos errores que un príncipe y, por tanto, resulta más digno de confianza que él”, MAQUIAVELO, *Discursos sobre la primera década de Tito Livio*, I, 59, p. 183.

<sup>53</sup> VILLARI, “Marsilio da Padova e il ‘Defensor pacis’”, p. 375.

<sup>54</sup> Rafael DEL ÁGUILA y Sandra CHAPARRO, *La república de Maquiavelo*, Tecnos, Madrid, 2006, p. 216.

<sup>55</sup> El citado estudio de SASSO, *Niccolò Machiavelli. Il pensiero politico*, ha contribuido persuasivamente a descubrir la unidad de fondo entre los *Discursos* y el *Príncipe*. Sobre cómo armoniza Maquiavelo la prioridad de tutelar la libertad del ciudadano frente a los abusos del poder con la libertad del poder entendida como resistencia a los golpes de la suerte, *ibid.*, pp. 511ss.

En el pensamiento maquiavélico la asunción del gobierno es resultado de la fuerza, que se tiene antes por mérito propio y se ejerce para conseguir el gobierno: la fuerza es el medio fundamental para hacerse con el poder. Probablemente el florentino es deudor en este punto del lenguaje empleado, en la práctica del arte del Estado, para justificar la consolidación del poder de una persona o de un grupo sobre las instituciones públicas<sup>56</sup>. Por el contrario, en Marsilio la fuerza coactiva no es un dominio o propiedad privada sino pública —de todo el pueblo— y se le concede al gobernante por haber sido elegido y en el momento de asumir sus funciones civiles, no antes (*DP I*, XIV, 8). Para Maquiavelo la base de la institución del poder no es la *universitas civium* o la voluntad popular, sino la fuerza y la virtud de un individuo que impone a los súbditos órdenes y leyes propias; y la ordenación justa del Estado requiere la autoridad de un solo individuo virtuoso y fuerte. La necesaria unidad de gobierno defendida por Marsilio como unidad de función, no excluye que pudiera “gobernar más de un hombre” (*DP I*, XVII, 2), mientras que en Maquiavelo unidad de gobierno significa una sola persona.

La virtud y las cualidades personales son la razón de ser del poder del príncipe maquiavélico, pero no son decisivas en la obra marsiliana; en ésta pueden hacer a un hombre gobernante en potencia, pero sólo la elección por los ciudadanos convierte a alguien en “*princeps secundum actum*” (*DP I*, XV, 1-2, S 84-85). No obstante, hemos de señalar que Marsilio, al final del primer capítulo del tratado *La transferencia del Imperio*, conjuga el binomio *virtus* y *fortuna*, característico de Maquiavelo, para explicar el fundamento del *imperium*: “...creen asimismo que la virtud humana y la fortuna han competido por construir su Imperio” (*TI I*, 169). La providencia dantesca se ha tornado en Marsilio en *fortuna*; lo

---

<sup>56</sup> Viroli ha insistido en que el *Príncipe* no trata de elaborar una nueva concepción de la política distinta de la tradición florentina del arte del Estado, sino que trata de justificar a éste. Y se fija en que el término ‘política’ no aparece nunca en las páginas de esta obra, Maurizio VIROLI, *Dalla politica alla ragion di stato, alla politica alla ragion di stato. La scienza del governo tra XIII e XVII secolo*, Donzelli, Roma 1994, p. 87. En una carta a su amigo Vettori, escrita el verano del terrible 1513, unos meses después de salir de la cárcel, Maquiavelo se muestra consciente del abismo que la política que propugnaba se alejaba de la manera habitual de pensar: “Io so che a questa mia opinione è contrario uno naturale difetto degl’huomini” [Sé que un defecto natural de los hombres se opone a mi opinión], *Lettera a Vettori* (10 de agosto de 1513), n.º 211, [http://www.classicaliani.it/machiav/mac64\\_let\\_05.htm](http://www.classicaliani.it/machiav/mac64_let_05.htm) (6/04/2006). Antes, en cambio, la ausencia del término política en el *Príncipe* se había explicado como una muestra de la inutilidad de las categorías políticas propias de las grandes filosofías del pasado y de la obsolescencia de las tradicionales formas de legitimación. Ver Sheldon S. WOLIN, *Politics and Vision, Continuity and Innovation in Western Political Thought* (1960), Princeton University Press, edición ampliada, 2004, cap. VII, pp. 177-211.

cual, aun sin ser expresión de racionalidad, “es un pequeño paso hacia la modernidad”<sup>57</sup>. Al constatar la presencia del binomio *virtus y fortuna* en *La transferencia del Imperio*, Bertelloni se pregunta si Maquiavelo había leído también este otro tratado; y advierte que Marsilio se encuentra cronológicamente entre dos grandes teóricos de la *fortuna*: Dante y Maquiavelo<sup>58</sup>. En Maquiavelo la fortuna y la virtud aparecen ligadas y confrontadas desde el inicio de *El Príncipe* —“El dominio...se conquista...por la fortuna o por la virtud” (*Príncipe* I)— hasta el final —“lo mismo ocurre con la fortuna, la cual demuestra su poder allí donde no hay resistencia organizada ni virtud” (*Príncipe*, XXV). Los hechos están sujetos en parte a la fortuna y en parte a la virtud humana. La politización de la virtud introduce la novedad crucial de que la Fortuna deja de ser un ente incontrolable y negativo —por ser externo a la virtud— y pasa a ser algo engendrado en la acción de los ciudadanos virtuosos. Ante una Fortuna caprichosa, que deja a los hombres inermes ante la contingencia, Maquiavelo sabe que hay que aprender las lecciones de la historia: significa salir de un tiempo gobernado por la providencia de Dios y de los ciclos de Polibio e introducir la libertad de la república en el tiempo humano; a la contingencia se opone la virtud<sup>59</sup>.

## 2.5.- *El lugar social de la religión*

Podemos fijarnos finalmente en el papel que Marsilio y Maquiavelo otorgan a la religión en la sociedad. Marsilio integra la religión en la unidad de la sociedad civil y motiva *políticamente* la necesidad de esa integración. Para Marsilio la razón de ser de la función sacerdotal, que todas las comunidades humanas han visto necesario instituir, es contribuir por medio de su discurso a mantener la paz y el orden en la comunidad (*DP* I, V, 10). Y el sacerdocio cristiano, pese a su fundación sobrenatural, cumple una función útil y necesaria para la vida social, en tanto que el destino humano en la otra vida está marcado por la conducta en esta vida. No tiene otra justificación racional ni función política que ayudar a moderar los actos humanos con la predicación a las almas y con la promesa de la vida eterna. Esta tarea sacerdotal no implica jurisdicción terrenal y no debe emanciparse del control político, porque es una función sometida al ordenamiento del

<sup>57</sup> Francesco BERTELLONI, “‘Constitutum Constantini’ y ‘Romgedanke’”. La donación constantiniana en el pensamiento de tres defensores del derecho imperial de Roma: Marsilio de Padua (2ª parte)”: *Patristica et Mediaevalia*, n.º 4-5 (1984), pp. 67-99, p. 87.

<sup>58</sup> *Ibid.*, p. 88, nota 34. En Dante la fortuna es todavía providencia: “Aquí Pirro llama Hera a la Fortuna, causa a la que nosotros, mejor y más correctamente, denominamos ‘divina providencia’”, DANTE, *Monarquía*, Tecnos, Madrid, 1992, II, X, p. 73.

<sup>59</sup> John Greville Agard POCKOCK, *El momento maquiavélico*, Tecnos, Madrid, 2002, pp. 142ss.

Estado, que a los sacerdotes no les corresponde diseñar, sino cumplir. Este enfoque naturalista e histórico se separa de la mentalidad religiosa de su tiempo<sup>60</sup> y anticipa la visión de Maquiavelo, según la cual la religión es un instrumento para consolidar el ordenamiento social, porque puede gobernar el fuero interno, vedado a la ley positiva e infundir con más eficacia el temor a la desobediencia<sup>61</sup>.

La institución sacerdotal se inserta en el discurso político racional de Marsilio y se nutre de la concepción aristotélica del sacerdocio como la parte o magistratura de la ciudad encargada de administrar los ritos y sacramentos de una religión ciudadana<sup>62</sup>. Incluso reproduce las precauciones que Aristóteles recomienda tomar al designar a los ministros del culto: no se hacía sacerdote “a cualquiera, sino a algunos virtuosos y probos”, por lo normal entrados en años y después de haber pertenecido a algún grupo honorable de la ciudad, como militares, magistrados o miembros del Consejo. Además, Marsilio llama la atención sobre que estos ciudadanos habían sido “relevados ya de sus cargos” y que, en consecuencia, “se habían desentendido de los negocios seculares”<sup>63</sup>. Estas cautelas difieren de la descripción de los sacerdotes y obispos de su tiempo que llegan al cargo sin formación teológica y por razones bochornosas e inconfesables (DP II, XXIV, 5). Y lo más grave es que asumen funciones de gobierno o de la *pars principans*, impropias del sacerdocio. La paz depende de la “buena disposición” de la comunidad que permite “a cada parte realizar la función a ella conveniente” (DP I, XIX, 2), y si la parte sacerdotal se sale de su función y pretende ejercer poderes que no le corresponden, altera la paz ciudadana y causa la discordia entre los ciudadanos. Es una disfunción que los sacerdotes tengan jurisdicción temporal, porque “obstaculiza de continuo la debida acción del gobernante” legítimo y acaba destruyendo la paz (DP I, XIX, 3-4). Marsilio distingue la religión, en cuanto ley divina o doctrina verdadera, de la función social que corresponde a los sacerdotes como parte de la unidad social. Su preocupación es colocar en su sitio al clero y devolver al gobernante el poder administrativo sobre la institución eclesiástica. Pero valora la fuerza de la religión hasta el punto de que dedica a la religión la segunda parte de *El defensor de la paz*, desde una perspectiva netamente teológica y moral, y que su extensión es cuatro veces la de la primera parte, dedicada a los argumentos racionales.

<sup>60</sup> Se ha sugerido el posible influjo de Lucrecio en Marsilio: PINCIN, *Marsilio*, p. 67.

<sup>61</sup> MAQUIAVELO, *Discursos sobre la primera década de Tito Livio*, I, 11.

<sup>62</sup> Cesare VASOLI, “La ‘Politica’ di Aristotele e la sua utilizzazione da parte di Marsilio da Padova”: *Medioevo. Rivista di storia della filosofia medievale*, n.º 5 (1979), pp. 237-257, p. 251.

<sup>63</sup> DP I, V, 14. La descripción sigue la *Politica* VII, 9, 1328 b y 1329 a.

Como Marsilio, Maquiavelo intuye que la simple unión exterior de los individuos, que se consigue con la fuerza coactiva de la ley, no es suficiente para mantener a los hombres en comunidad; éstos tienen necesidad de una ideología que impregne sus comportamientos individuales y les obligue por convicción moral a los imperativos de la sociedad. E igual que el paduano excluye el fin religioso —la salvación del alma en la otra vida— del ámbito racional de las decisiones políticas que organizan la vida en este mundo, el florentino contempla las motivaciones religiosas del pueblo como pasiones o impulsos que el gobernante debe saber manejar, pero de las que debe también saber sustraerse (*Príncipe* XVIII). Maquiavelo considera la religión como un fenómeno humano y elogia la religión romana. Habla del sacerdote como representante de Dios —de cualquier Dios en cualquier religión—, y lo concibe como instrumento de la espiritualidad colectiva, sin preocuparse de reconocer el “carácter esencial” del sacerdocio cristiano, que Marsilio indaga en la Sagrada Escritura. A primera vista parece que la instrumentación política de la religión ocupa ya todo el discurso sobre la religión. El individualismo de Maquiavelo, que no basa la cohesión política en el consenso de la voluntad popular, convierte la religión en un elemento indispensable del gobierno civil: fuerza y temor se complementan<sup>64</sup>. Le parece necesaria la religión para consolidar el orden secular y para desarrollar el virtuoso *vivere civile*, en cuanto que puede gobernar el fuero interno vedado a la ley positiva<sup>65</sup>.

Pero es insuficiente una interpretación sólo instrumental de la religión, como lo era también en Marsilio. La religión es un elemento fundamental en la política de un Estado, porque facilita el ordenamiento social en el interior de la comunidad, pero no sólo juega un papel al servicio del poder, sino que tiene también un papel moral. El Estado bien ordenado permite que haya bienes morales, buenas órdenes y se empleen bien las armas. Lo cual presupone que el legislador sea virtuoso y solícito para saber moderar su poder y aplicarlo según los signos de los tiempos y los vientos de la fortuna. Por medio de la religión, entendida como *instrumentum regni* el legislador inteligente puede lograr grandes éxitos. Pero la religión está en la vida profunda de los hombres y el bien moral que predica no es sólo utilitarista y exterior, sino que contribuye a la educación moral y política del pueblo, tiene un valor constructivo y puede llegar a convertirse en un

---

<sup>64</sup> Maquiavelo identifica gran parte de la eficacia de la religión en el temor oculto que es capaz de generar en los hombres. De nuevo los aspectos psicológicos, en concreto el miedo, juegan un papel decisivo en la realidad política. Parece que lo que le interesaría al florentino de la religión es su realidad efectiva, su capacidad de condicionar aquellos comportamientos humanos que escapan al control visible; ver TOSCANO, *Marsilio da Padova e Niccolò Machiavelli*, pp. 155-162.

<sup>65</sup> Ver Alberto TENENTI, “La religione di Machiavelli”: *Studi Storici*, X, n.º 4 (1969), pp. 709-748.

*instrumentum libertatis*<sup>66</sup>. En ese sentido, la religión enseña a los hombres a ser ciudadanos y a defender las virtudes cívicas, como si Dios pudiera entrar en el corazón y darles fuerza a los hombres para promover los valores y los fines sociales. Frente a una concepción meramente formal y exterior de la religión, Maquiavelo propugnaría una religión como “el alma del pueblo”, de modo que la bondad del alma se expresaría en el sentido del deber cívico. Los bienes sociales para los que la religión aparece como medio son también fines de la religión cristiana, queridos por Dios. Y, dado que uno debe ser un buen ciudadano para ser un buen cristiano, la correcta educación cristiana debe educar políticamente<sup>67</sup>. El mal de Italia es que la mala educación cristiana ha debilitado moralmente al pueblo y un pueblo debilitado moralmente es presa fácil de los tiranos. Para que Italia se emancipe de su desgarramiento social, alcance la gloria y se consiga que los italianos sean ciudadanos libres, hay que reformar la corrupción eclesiástica y quien lo logre no sólo triunfará políticamente sino que se ganará la amistad de Dios.

### III. EPÍLOGO

En fin, la preocupación de Marsilio por la paz le lleva a elaborar una teoría del poder desde parámetros distintos de los tradicionales en el pensamiento medieval y a dar por vez primera un fundamento racional al poder. Su contribución a la historia de la filosofía es la autosuficiencia del hecho político y del fundamento autónomo del poder temporal, en una línea que no vuelve a aparecer hasta Maquiavelo. Ninguno de estos dos filósofos recurre a un orden o a una ley superior para justificar la existencia de la *civitas* o del principado y encierran en el ámbito exclusivamente humano y secular la organización de la vida en la comunidad política. La organización de la comunidad, la promulgación de la ley y la institución del poder, no tiene una finalidad moral, sino sólo la finalidad política de garantizar la paz y la prosperidad del conjunto; y el príncipe o gober-

---

<sup>66</sup> Es la doble interpretación que ofrece SASSO, *Niccolò Machiavelli. Storia del suo pensiero politico*, pp. 510-12. De ella parte VIROLI en su última obra, en la que reivindica una concepción republicana del cristianismo: VIROLI, *Il Dio di Machiavelli e il problema morale dell'Italia*, Edizioni Laterza, Roma-Bari, 2005, Introduzione, pp. 5-6. La religión como instrumento de libertad política en Maquiavelo aparece también en QUENTIN SKINNER, “Machiavelli on Virtù and the Maintenance of Liberty”, en *Visions of Politics, Renaissance Virtues*, Cambridge University Press, Cambridge, 2002, vol. II, pp. 160-85.

<sup>67</sup> Virolí dice que por esa razón Maquiavelo sitúa a los fundadores de las grandes religiones sobre los fundadores de los estados. Es cierto que sitúa a Numa por encima de Rómulo en *Discursos sobre la primera década de Tito Livio*, I, 11, pp. 68-69; pero cabría matizarlo con la conclusión de que Roma debe su grandeza a haber seguido el camino de Rómulo y no el de Numa, *ibíd.*, I, 19, p. 94.

nante tiene la tarea de garantizarlo mediante la fuerza. Sin embargo, ambos se ocupan del papel que ocupa la religión en la vida de los hombres y como base de la paz.

Marsilio y Maquiavelo fueron dos almas gemelas, apasionadas por la política y castigadas por ella. También el paduano podría haber dicho que amaba más su patria que su alma, como confesó el florentino al final de su vida<sup>68</sup>. Y no fue menor el escándalo que provocó la obra marsiliana, ni la persecución que sufrió en vida quien el papa Clemente VI calificó “el mayor hereje jamás conocido”, cuando anunció con alivio su muerte el 10 de abril de 1343<sup>69</sup>. Sus ideas “eran excesivas para producir inmediatamente efecto”<sup>70</sup> y sería necesario que, pasado algún tiempo, otros las recogieran y decantaran para aprovechar mejor su sustancia (Nicolás de Oresme, John Wyclif, Juan de Segovia, los teóricos del anglicanismo y del galicanismo o el veneciano Paolo Sarpi), casi siempre ocultando por miedo su inconfesable origen. Su ciudad natal renegó siempre de él y hasta se negó a levantarle un monumento, cuando lo propuso Labanca en los tiempos del *Risorgimento* y de la unificación italiana<sup>71</sup>. No existe de Marsilio ningún retrato escultórico, pictórico o literario. No sabemos cómo era su físico. Sólo nos dejó su pensamiento expresado en una obra que sienta las bases de la *scientia politica*, demuestra el fundamento del poder independiente de la autoridad religiosa y formula por anticipado la autonomía del hecho político. Es razonable suponer que Maquiavelo la había leído, aunque no la mencione. Y puede advertirse el poso que esa lectura dejó en su pensamiento; por más que él se sintiera ya muy distante del mundo en que vivió Marsilio, del combate entre los dos poderes de la Cristiandad y de la mentalidad, aún medieval, con que éste se enfrentó a su decadencia.

---

<sup>68</sup> “Amo la patria mia più dell’anima” [Amo la patria más que a mi alma]. *Lettera a Vettori* (16 abril 1527), n.º 321, [http://www.classicitaliani.it/machiav/mac64\\_let\\_08.htm](http://www.classicitaliani.it/machiav/mac64_let_08.htm) (6/04/2006). Ver VIROLI, *La sonrisa de Maquiavelo*, Tusquets, Barcelona, 2000, p. 301; y Rafael DEL ÁGUILA, “Maquiavelo y la teoría política renacentista”, en Fernando VALLESPÍN (ed.), *Historia de la teoría política*, Alianza, Madrid, 1994, vol. II, pp. 92ss.

<sup>69</sup> Hilary SETON OFFLER, “A Political ‘Collatio’ of Pope Clement VI, O.S.B.”: *Revue Bénédictine*, n.º 65 (1955), p. 136.

<sup>70</sup> Jean TOUCHARD, *Historia de las ideas políticas*, Tecnos, Madrid, 1961, p. 166.

<sup>71</sup> A las manifestaciones de este rechazo de su ciudad y a las causas del mismo se refieren PIAIA y Paolo GIURATI, “Marsilio da Padova e il ‘Defensor Pacis’ al vaglio di una sociologia della conoscenza”, en *Marsilio, ieri e oggi, Simposio su Marsilio da Padova nel VII centenario della nascita*, Libreria Editrice Gregoriana, Padova, pp. 338 y 339.