

# “Constitutum Constantini” y “Romgedanke”. La donación constantiniana en el pensamiento de tres defensores del derecho imperial de Roma: Dante, Marsilio de Padua y Guillermo de Ockham (2da parte)

Autor:

Francisco Bertelloni

Revista:

Patristica et Mediævalia

1983-1984, 4-5, 67-99



Artículo

## “CONSTITUTUM CONSTANTINI” Y “ROMGEDANKE”

La donación constantiniana en el pensamiento  
de tres defensores del derecho imperial de Roma:  
Dante, Marsilio de Padua y Guillermo de Ockham (2ª. parte)

C. FRANCISCO BERTELLONI \*

### IV

Marsilio de Padua inaugura su *Defensor Pacis*<sup>2</sup> con un prolijo discurso acerca de las ventajas y los beneficios que la paz aporta a la sociedad civil. Sin embargo, repentinamente y casi como asaltado por una idea impaciente que parece no querer esperar su turno para ser examinada oportunamente en el tratado, el padovano menciona, como fruto especialísimo de la *pax romana*, el *dominio político* llevado a la práctica por el reino itálico sobre el resto del mundo: “Dum enim ipsius incolae convixerunt pacifice, fructus pacis enumeratus pridem suaviter perceperunt, ex hiis et in hiis proficientes in tantum ut universam habitabilem eorum ditioni subdiderint” (DP, I, I, 2).

Es evidente que el problema con el que Marsilio abre su tratado apunta a hacer manifiestos el provecho y las excelencias que el ejercicio del *imperium* por parte de Roma, durante la época augustal, habían significado para el mundo sujeto a su autoridad. De hecho, agregará Marsilio, mientras hoy ese pueblo está herido por la lucha y se encuentra casi en estado de disolución (“...propter litem laceratum est undique, quasi solutum...”, *ibid.*), la paz de Augusto, en cambio, había logrado que el nombre de Roma fuera invocado como símbolo de gloria y como sinónimo de protección por todos aquellos que lo invocaban (“...ipsorum

\* Universidad de Buenos Aires.

<sup>1</sup> Cf. *Patristica et Mediaevalia*, vol. III (1982), pp. 21-46.

<sup>2</sup> Cito DP, según la edición de C. W. Previté-Orton, *The Defensor Pacis of Marsilius of Padua*, Cambridge, 1928.

patronymicum nomen, gloriam et immunitatem invocantibus praeberere solitum...”, *ibid.*)

Roma está presente, en consecuencia, ya en las primeras páginas del *DP*. Ella aparece como un tema que, desde el comienzo del tratado, invade todo el pensamiento político del padovano. Pero no sólo está Roma, sino también su *imperium* entendido como entidad política. Y además, y sobre todo, está el carácter protector y glorioso de ese *imperium romanum*. De allí que convenga llamar la atención, desde ahora, sobre dos hechos. El primero de ellos dice que, en la medida en que Marsilio se esmera en vincular tan estrechamente la realidad histórica del *imperium* con sus virtudes, parece querer sugerir que la legitimidad de la autoridad de ese *imperium* se resuelve, precisamente, en esas virtudes. El segundo dice que, con dicha vinculación, el padovano ha introducido ya en el *DP*, si bien sólo en forma incipiente, el problema del derecho de Roma al ejercicio del *imperium*.

Como intentaremos mostrarlo en un contexto más amplio que comprende, además del análisis del *DP*, el del *Defensor Minor*<sup>3</sup> y el del *Tractatus de Translatione Imperii*<sup>4</sup>, el pensamiento marsiliano se revelará como el de un entusiasta y firme defensor del derecho imperial de Roma. Los fundamentos de dicha defensa serán, sin embargo, diferentes de los dantescos.

En esta segunda parte de nuestro trabajo proponemos el tratamiento de los siguientes puntos: en primer lugar, dentro del exclusivo ámbito del *DP*, determinar el valor que para Marsilio asumió el dominio político del *imperium romanum* sobre el mundo (A); en segundo lugar, siempre dentro del *DP*, establecer si dicho dominio tuvo su única causa —como parece insinuarlo un pasaje de *DP*, I, I, 2—, en la paz reinante en la península, o si alguna otra causa motivó el dominio romano (B); en tercer lugar, extendiéndonos ahora hacia los tratados menores, precisar el origen de la legitimidad que Marsilio atribuye al *imperium romanum* (C); y en cuarto lugar, nuestro objetivo es tomar el valor que para Marsilio asume el ideal imperial de Roma, i. e. el “Romgedanke”, en los tres tratados, y confrontarlo con el papel que, frente a ese ideal, juega la *donatio Constantini* dentro de su pensamiento (D).

(A) Aunque, como quedó dicho, el ideal del *imperium romanum* irrumpe en el pensamiento marsiliano desde el comienzo del *DP*, ese tratado no parece haber adjudicado un significado primordial al *imperium* considerado como forma política unipersonal y monárquica. El *DP*, en efecto, no denuncia huellas de una *monarchia universalis* de corte dantesco y, consecuentemente, la figura del *imperium* centrado en torno a la persona de un emperador, i. e. el *imperium* unitario, no ocupa en él;

<sup>3</sup> Cito *DM*, según la edición de C. Jeudy y J. Quillet, en *Marsile de Padoue, Oeuvres Mineures*, Paris, 1979, pp. 172-311.

<sup>4</sup> Cito *TTI*, según la edición de M. Goldast, *Marsilii Menandrini de Padua Tractatus de Translatione Imperii*, en *Monarchia Sacri Imperii*, vol. II, Frankfurt, 1614, pp. 147-153.

como podía esperarse de un manifiesto doctrinario que se enfrentaba con las pretensiones hegemónicas del pontificado y que en cierto modo continuaba la lucha dantesca, un lugar privilegiado. Marsilio habría organizado allí toda su teoría del estado sobre todo alrededor de la idea de unidades políticas menores, de reinos particulares que, por otra parte, comenzaban a ver la luz en esos años. Su punto de referencia parece ser, pues, un motivo político que le era coetáneo, cuya necesidad por ende se le imponía con toda la fuerza de un dato histórico irreversible y que el padovano intenta rescatar de su particularidad histórica para transformarlo en un concepto doctrinario, i. e. dotado del carácter abstracto y general que reviste toda categoría política<sup>5</sup>.

Previsible resulta, pues, que el *DP* se presente como un tratado ayuno de toda explicitación detallada de la idea de un *imperium romanum* autoritario y monárquico, insisto, en el sentido propuesto por Dante. La única referencia a una instancia política suprema y según su propia formulación, *superiore carens*, se agota en la mención a un legislador adornado con la máxima autoridad —fundamentada en la *divina Lex* y en la *recta ratio*— para convocar concilios: "Deinde ostendam... quod generalem concilium convocare... ad solius humani fidelis legislatoris superiore carentis auctoritatem pertineat..." (*DP*, II, XVIII, 8).

En efecto, aún cuando la autoridad de dicho legislador haya sido en algún caso identificada con la autoridad del *imperium romanum*<sup>6</sup>, se trata, de todos modos, de un punto que a los efectos de nuestro tema puede quedar en suspenso y sujeto a la controversia, sobre todo teniendo en cuenta que aquella identificación de la autoridad del *legislator* con la del *imperium* sólo parece identificar la figura del *legislator* con la *autoridad* imperial y no con la *forma política unipersonal* del *imperium*. Por otra parte, el tono republicano del *DP* se ha impuesto siempre en toda interpretación del tratado colocando así el predominio del *imperium* en una suerte de provisorio cono de sombra. Y además, en el *DP*, el denodado esfuerzo de Marsilio por restaurar la paz entendida

<sup>5</sup> La debilidad de la figura del *imperium* unitario en el *DP* ha sido expresada por F. Battaglia: Marsilio "... non vive... il concetto romanistico... che dello Stato fa un ente unitario non solo nel senso organico, ma anche in senso giuridico, un ente con un'unica formale volontà, con una personalità insopprimibilmente una" (cfr. *Marsilio da Padova e la filosofia politica del medio evo*, Firenze, 1928, p. 57). Más sobre el tema, v. infra, n. 17. El motivo de dicho relativo apartamiento de la idea del *imperium* unitario en el *DP* habría sido "...il suo interesse, sempre rivolto all'effetiva realtà delle istituzioni politiche esistenti, (che) non sembra infatti conciliarsi facilmente con l'idea di un potere politico supremo..." (cfr. *Il Difensore della Pace di Marsilio da Padova*, a cura di C. Vasoli, Torino, 1975, p. 17).

<sup>6</sup> Previtè-Orton ha sugerido, en efecto, dicha identificación: "*The supremus legislator fidelis must be that of the Holy Roman Empire*" (cfr. *Defensor Pacis*, cit., p. 310, n. 1; cfr. además *ibid.*, p. 334, n. 2 y p. 337, n. 1). Por su parte, C. Vasoli, en la misma dirección (cfr. *op. cit.*, p. 510, n. 21), agrega que dicho legislador "...è pur sempre la *communitas civium* dell'Impero e non quel supremo potere unitario monarchico di cui parlava la tradizione imperiale..." (cfr. *Il Difensore della Pace...* cit., p. 17).

como *causa formalis* y como principio de orden del estado hace palidecer allí todo otro objetivo <sup>7</sup>.

El contenido doctrinario del *DP* parece resolverse, pues, en un concepto de *pax* que desborda la necesidad dantesca de retorno a la unidad a través de la figura de una monarquía que satisface las necesidades naturales del género humano, que responde a un designio providencial, que es extensiva hasta los confines del mundo conocido y, por fin, que es totalitaria —pero sólo en su pretensión de ser ejercida sobre toda la humanidad <sup>8</sup>, *Pax* es, pues, la idea que ahora supera el proyecto de un *imperium romanum* que, en el *DP*, no habría logrado imponerse con la fuerza suficiente como para orientar la obra en un sentido francamente imperialista, i. e. en la dirección marcada por el mito que había recogido Dante y que, como programa político contra las pretensiones pontificias de gobierno secular, ponía en las virtudes del pueblo romano la causa de la legitimidad de su *imperium* político y hacía de ese pueblo el protagonista de una misión divina de alcance universal <sup>9</sup>.

Sin embargo, por más que la *pax* supere la figura del *imperium*, no necesariamente la excluye. En este sentido, como se verá, el tratado puede y debe ser considerado al menos como un valioso antecedente de una formal teoría del *imperium* tal como será formulada por el padovano en sus escritos posteriores. En efecto, nuestro interés en el *DP* aumenta tanto más cuanto que Marsilio introduce en él tres elementos claves cuya presencia conjunta debe ser tenida en cuenta con vistas a la consideración del modo como la teoría marsiliana del *imperium* aparecerá más tarde en el *DM*. Se trata de tres datos fundamentales que cambian la clásica fisonomía del tratado, que otorgan una suerte de homogeneidad al pensamiento de Marsilio explicitado en los dos tratados y que, por fin, salvan una cierta continuidad entre la primera etapa republicana y la posterior etapa imperial.

Al primer dato nos hemos referido ya en la introducción. Se trata de la constatación marsiliana de un fenómeno histórico. Este consistió en el dominio político del mundo por parte de los romanos. Dicho dominio que, como quedó dicho, se identifica con el *imperium* de Augusto, es tipificado por el padovano a través de dos características.

<sup>7</sup> La determinación sintética, pero muy precisa, del sentido y papel de la *pax* en la economía del tratado ha sido realizada por H. Kusch en "Friede als Ausgangspunkt der Staatstheorie des Marsilius von Padua. Zur Aristotelesrezeption im Mittelalter", en *Das Altertum*, I (1955), pp. 116-125. El punto de partida y el tema del *DP* es para Kusch la *pax*, y ésta determina toda su estructura interna (*ibid.*, p. 119). La paz es *Ordnungsprinzip* del estado, *causa formalis* (*ibid.*, p. 121).

<sup>8</sup> Fundándose en un pasaje de *DP*, I, XVIII, 10, Previté-Orton ha puesto de manifiesto el carácter relativo que para Marsilio asumía el ideal imperial dantesco en cuanto designio providencial: "Marsilius could not show more clearly than in this section his complete indifference to the medieval theory of the Empire prescribed by Providence and Nature, as laid down by Dante" (cfr. *Defensor Pacis*, cit., p. 94, n. 3).

<sup>9</sup> Cf. Gregorovius, F., *Storia di Roma nel medioevo* (trad. de V. Calvani y M. P. Micchia), vol. V, Roma, 1967, p. 72.

La primera es su excelencia y su carácter eminente que hicieron posible que el nombre de Roma fuera causa de gloria y de seguridad (*immunitas*) para quienes se acogieran a los beneficios de su autoridad. La segunda es el hecho de que el *imperium* fue un estadio óptimo de la humanidad resultante, en principio, de la paz reinante en el universo.

Fácil es colegir que, si Marsilio había puesto en el tratado todos sus esfuerzos en la elaboración de una doctrina capaz de recuperar la *pax* perdida, la realidad histórica del *imperium romanum*, que precisamente había estado tan estrechamente unido con ese estadio de *pax* ahora ausente, debía haber despertado la admiración, o por lo menos la atención de nuestro autor. De allí que, algo más adelante, cuando se propone tratar “De numerali unitate supremi principatus civitatis aut regni, et ipsius necessitate...”, Marsilio haga una indirecta alusión laudatoria a la *unitas* propia del dominio político romano: “quoniam in quo loco seu provincia vel hominum congregatione principatus, quomodo diximus, defecerit unitas, haec impossibile videtur bene disponi, quemadmodum de Romanorum regno quasi omnibus evidenter apparet...” (DP, I, XVII, 9)<sup>9 bis</sup>.

El segundo dato se refiere al reconocimiento tácito, por parte de Marsilio, de una suerte de continuidad histórica de la autoridad del *imperium romanum*. Si en el caso anterior el padovano había acentuado el carácter *imperial*, i. e. la forma política concreta que había asumido el dominio romano, ahora, en cambio, acentuará el carácter *romano* de ese *imperium*. En efecto, cuando se refiere a la autoridad de la que deriva la facultad de la *translatio imperii*, Marsilio atribuye el papel de agente de dicha transferencia al *supremus Imperii Romani humanus legislator*, i. e. a una instancia suprema (*legislator fidelis superiore carens*) que detenta la más alta autoridad del *imperium* y que es, precisamente, una autoridad determinada como *romana*: “. . . oportet translationem aut institutionem iam dictam per ipsos intelligere factam propter auctoritatem illis concessam ad hoc a Romani Imperii legislatore humano supremo, per medium aut sine medio...” (DP, II, XXX, 8).

Obviamente, el texto no especifica aún si la figura del *supremus legislator* debe ser identificada con el *populus romanus*, con el *Imperator* o con la *communitas civium*. No obstante ello, cualquiera fuera la entidad o la persona con la que aquel *legislator* deba identificarse, el interés de la referencia marsiliana descansa, sobre todo, en el hecho de que con ella el padovano parece admitir tácitamente la continuidad del *imperium romanum*. Dicha continuidad, en efecto, estaría dada por el hecho de que, desde el momento en que Marsilio ha incorporado a su sistema doctrinario, como elemento integrante de éste, a la autoridad del *supre-*

<sup>9 bis</sup> El carácter unitario del *imperium*, i. e. del gobierno, es para Marsilio fundamental. No obstante ello, la unidad se refiere en el DP siempre a la *función* (“secundum officium”) y no a la *persona* (“secundum suppositum humanae speciei”) (DP, I, XVII, 2). De allí que algo más adelante, y sin lesionar la unidad *secundum officium*, se muestre más favorable a una solución basada en unidades políticas menores (DP, I, XVII, 10).

*mus Imperii Romani humanus legislator* como suprema instancia política reconocible, está admitiendo que, al menos *de iure* —i. e. aún cuando *de facto* haya existido alguna solución de continuidad en la transmisión del *imperium*—, hubo una ininterrumpida vigencia de la jurisdicción de la autoridad romana.

Más aún, quizá no resulte osado afirmar que habría sido imposible que la forma política imperial —que para Marsilio había logrado concretarse en la historia en una determinación concreta tan excelsa como la del *imperium romanum*, i. e. como romano—, hubiera estado ausente del panorama del padovano. Pues aun cuando los esfuerzos del tratado por restaurar la *pax* hubieran podido hacer sombra a la idea imperial, dichos esfuerzos *pro pace* no hacían, en los hechos, otra cosa que evocar, aun en silencio, aquel estadio de *pax universalis* alcanzado por el *imperium romanum* durante el reinado de Augusto. Y ese *imperium* había sido, entre otras cosas, *fructus pacis*.

(B) Un tercer dato incluido por el padovano en el *DP* contribuye a esclarecer si el referido dominio romano tuvo su causa solamente en la *pax* —i. e. si sólo fue *fructus pacis*—, o si Marsilio sugiere alguna otra causa para explicarlo. Se trata de la identificación de la figura política del *Imperator* con la persona de Luis de Baviera.

Luis es, para nuestro autor, *ministerium Dei e Imperator Romanorum*. Luis es además portador de un antiguo *ius sanguinis*, de una *praeclara virtus* y de una *singularis indoles heroica*. Y a Luis compete, por fin, la ambiciosa tarea de difundir y alimentar la *pax* y la *tranquillitas* perdidas. En suma, Luis debe llevar adelante el programa teórico de recuperación de la paz propuesto por Marsilio: “in te quoque respiciens singulariter tamquam Dei ministerium huic operi finem daturum, quem extrinsecus optat inesse, inclitissime Ludovice, Romanorum Imperator, cui sanguinis antiquo speciali quasi quodam iure, nec minus singulari heroica tua indole ac praeclara virtute insitus et firmatus est amor haereses extirpare, catholicam veritatem omnemque aliam studiosam disciplinam extollere atque servare, vitia cadere, studia propagare virtutum, lites extinguere, pacem seu tranquillitatem ubique diffundere ac nutrire” (*DP*, I, I, 6).

Es verdad que esta identificación era más una postulación que una efectiva demostración de los derechos imperiales del duque de Baviera. Sin duda, Marsilio expresaba con ello un deseo ferviente, pero de ninguna manera probaba la legitimidad de las pretensiones imperiales de Luis. Algunos hechos, sin embargo, —hechos que como tales estaban sujetos a las contingencias políticas de la época— habían dado al padovano motivos suficientes para cumplir ese paso concreto de identificación.

Obviamente, cuando Marsilio escribe el *DP*, Luis no había sido aún coronado emperador, hecho ocurrido recién en 1328. Pese a ello es llamado por el padovano *rex Romanorum* (*DP*, II, XXIV, 8 y XXVI, 7), *Romanorum rex electus* (*DP*, II, III, 14; XXI, 13 y XXVI, 11), e incluso le son atribuidos derechos imperiales y reales: “imperialia quo-

que sive regalia... in omnibus administrat” (DP, II, XXVI, 11). Marsilio, en rigor, como él mismo lo dice, se estaba basando en la elección de Luis como *rex Romanorum* por parte de los príncipes electores germánicos: “... [Ludovicus]... ab electionis de se factae et publicatae per electores tempore citra se regem Romanorum continuo (sicut secundum veritatem fuit et est) scribi ac nominari fecit et facit, imperialia quoque sive regalia quaeque, quod etiam de iure tenetur et potest, in omnibus administrat” (*ibid.*). En esa concreta elección habían tenido origen las disputas de Luis con Juan XXII acerca de la *potestas* y, en general, en esas elecciones que tenían lugar en Alemania se habían basado, para legitimar sus pretensiones jurisdiccionales, no solamente Luis, sino todos sus predecesores con aspiraciones al *imperium*<sup>10</sup>.

Marsilio se refiere, con seguridad, a la elección que tuvo lugar el 20 de octubre de 1314<sup>11</sup>. Esa elección fue posteriormente reforzada, en 1323 —i. e. casi sobre la fecha en que, posiblemente, Marsilio concluía con la redacción de su tratado—, por una declaración antipontificia del propio Luis, que nos permite, conocer más de cerca los argumentos que él mismo alegaba en favor de sus pretensiones. En dicho documento el emperador ratificaba sus derechos al ejercicio de la autoridad imperial, devolvía al papa la acusación de usurpación, y sostenía finalmente que la elección por parte de los príncipes del Imperio y el reconocimiento de Alemania eran el fundamento de la legitimidad de su título de *rex Romanorum*<sup>12</sup>.

Suficientemente conocidas son las posteriores circunstancias que rodearon la solemne coronación de Luis como *imperator* en Roma, por parte del *populus romanus*. Conocido es también el reconocimiento, por parte de Luis, de ese pueblo romano como verdadero depositario del poder y como único origen del *imperium*<sup>13</sup>. No es necesario, por ello, acotar que dicho acto agregaba, al reconocimiento germánico de su título de *rex Romanorum*, la ratificación romana de su título imperial. Luis sería, en lo sucesivo, la cabeza del imperio romano-germánico y en Luis se verían concretadas no solamente las aspiraciones de Marsilio, sino también las de Dante.

Interesa aquí, en particular, llamar la atención sobre la fuerza con que, en su invocación a Luis (“in te quoque respiciens... inclitissime Ludovice”), el padovano ha dejado deslizar claramente el mito del

<sup>10</sup> cfr. Previt -Orton, *op. cit.*, p. 406, nota 2. De all  que, teniendo en cuenta dicha elección, pueda suscribirse aún el juicio de N. Valois: “Mais il n’y a rien de surprenant   ce que, d s 1324, et dans un ouvrage que lui était d di , le roi des Romains ait été appel  empereur par anticipation...” (cfr. “Jean de Jandun et Marsile de Padoue. Auteurs du *Defensor Pacis*”, en la *Histoire littéraire de la France*, vol. XXXIII, 1906, p. 570, nota 4).

<sup>11</sup> V. Gregorovius, *op. cit.*, p. 60.

<sup>12</sup> *Ibid.*, p. 67. Se trata de la *Ludewici Appellatio Prima contra Processum Pontificis* del 18 de diciembre de 1323, en MGH (*Const. et Act. Pub. Imper. et Regum, Leg. Sect. IV*), V, 2, pp. 641 ss.

<sup>13</sup> *Ibid.*, pp. 82 ss.



*imperium*, ahora sí, en su forma más rancia, aunque sin dedicarle el explícito desarrollo a que se abocará en los otros tratados:

en *primer lugar*, Luis ha sido prácticamente transformado en el portador de una misión divina (*ministerium Dei*)<sup>14</sup>;

en *segundo lugar*, Marsilio parece resolver y fundamentar, en los méritos del nuevo emperador, su competencia para llevar adelante, en los hechos, i. e. *de facto*, la obra reconstructora de un *imperium* que, *de iure*, nunca había caducado, o sea, cuya continuidad jurídica, según el padovano, no había perdido vigencia en el tiempo; y

en *tercer lugar*, el padovano hace confluír en la persona del nuevo César tres elementos: el *ideal de una "pax"* que, como principio estructurante o causa formal del orden estadual, debe ser restablecida; la *forma política imperial* —ahora sí, luego de su identificación con la persona de Luis, más orientada unitaria y monárquicamente, i. e. al modo dantesco—; y por fin, su *determinación histórica como autoridad del "imperium romanum"*, i. e. como autoridad que retoma la sucesión de una serie no interrumpida y que había sido iniciada en el imperio romano clásico.

El hecho de que, para Marsilio, Luis fuera la cabeza visible, en esos años, del mismo *imperium romanum* de la época augustal, deja presumir, naturalmente, que las expectativas que el padovano ponía en el duque de Baviera se basaban en el brillo que ese *imperium* —considerado como paradigma de organización civil— había alcanzado ya una vez. Marsilio, posiblemente, esperaba que el *imperium romanum* de Luis reprodujera un apogeo y un efecto similares a los que había logrado ese mismo *imperium* durante el período de Augusto.

Fácil es, pues, percibir que para el padovano las aspiraciones imperiales de Luis de Baviera no solamente se legitimaban y justificaban en su elección de 1314. Marsilio tenía en cuenta también sus virtudes personales y de sangre<sup>15</sup>, y especialmente el carácter *romano* de la auto-

<sup>14</sup> G. de Lagarde, fundándose en un pasaje de *DP*, II, V, 8 ("... Petrus et Paulus conformiter dicunt reges et duces missos a Deo ad vindictam malefactorum...") sugiere que el saludo de Marsilio a Luis como *ministerium Dei* quiere significar que "les princes sont envoyés par Dieu 'pour la punition des malfaiteurs'". Agrega que dicho apelativo adquiere su sentido especial "lorsqu'il s'agit de confier au prince des tâches proprement spirituelles, telle celle de définir les conditions dans lesquelles un pontife doit être désigné" (cfr. *La naissance de l'esprit laïque*, vol. III: *Le "Defensor Pacis"*, Louvain-Paris, 1970, p. 250). Obviamente, el título de *ministerium Dei*, de acuerdo con la aclaración de Lagarde, no debe ser interpretado como si Marsilio hubiera querido atribuir, con él, a la misión de Luis un carácter providencial. Sobre el punto, v. *infra*, n. 28.

<sup>15</sup> Al formular dicha afirmación no he pasado por alto el juicio de un clásico: R. W. y A. J. Carlyle, *A history of mediaeval political theory in the West*, London, 1950<sup>2</sup>, vol. VI, p. 41: "Marsilius sets out very emphatically the principle that the "*Principans*" derives his authority, not at all from his personal qualities, but solely from the election of the legislator—that is, the "*civium universitas*", and that the correction and, if necessary, the deposition of the ruler belongs to the same authority". La fuerza del juicio de Carlyle se funda

ridad que Luis detentaba desde aquella elección. Pero, además, debía tener bien presentes los términos de la declaración de Luis de 1323 (en la que éste reafirmaba sus derechos al título de *rex Romanorum*) y su coronación por el *populus romanus* en 1328<sup>15 bis</sup>.

De allí que para Marsilio la legitimidad del *imperium* de Luis también descansará en la *virtus* del emperador y en su carácter *romano*. Y si además este *imperium* cuya cabeza visible es ahora Luis no era otra cosa que la misma institución que otrora había presidido Augusto, en consecuencia, la legitimidad del *imperium* de este último no podía basarse en la sola circunstancia de haber sido *fructus pacis*. En efecto, los mismos fundamentos que apuntalaban la autoridad de Luis debían hacer lo propio con la autoridad de Augusto, pues se trataba, en rigor, de la misma institución y de la misma autoridad. Esos fundamentos debían pasar pues, necesariamente, por el carácter romano del *imperium*. Esta romanidad del *imperium* debe ser agregada, pues, a las causas contempladas por Marsilio como fundamentos legitimantes de la autoridad imperial, tanto de Augusto como de Luis de Baviera.

El carácter legitimante de la romanidad, en el *DP*, debe ser tenido en cuenta como un antecedente de la génesis que el *Romgedanke* presenta en el pensamiento marsiliano y que adquiere todo su vigor teórico en el *DM*.

(C) Aunque la fuerza legitimante que la determinación romana del *imperium* lleva consigo haya sido entrevista por Marsilio en el *DP*, sin embargo ella fue allí sólo tácitamente admitida y apenas insinuada. Es recién en el *DM* donde el padovano parece haber percibido la necesidad de un desarrollo más cuidado del problema.

Pese a ello, un texto del *DM* remite a *DP*, II, IV y V como si de allí surgiera con absoluta nitidez el carácter justo y no tiránico del *imperium*.

en un juicio igualmente fuerte del *DP*, I, XV, 1: “Hac enim auctoritate fit princeps secundum actum, non per legum scientiam, prudentiam, aut moralem virtutem, licet sint hae qualitates principantis perfecti”. Las dificultades que presenta este texto frente a la invocación a Luis de *DP*, I, I, 6, son obvias. A riesgo de chocar con la autoridad de Carlyle y con el texto por él citado, me permito remitir, en primer lugar, al pasaje del *DP* citado precedentemente en el que la atribución de virtudes personales a Luis es innegable, y en segundo lugar al hecho de que, como lo mostramos más adelante, la teoría marsiliana del poder, en el *DM*, se centra casi exclusivamente en torno de las cualidades personales —*virtus*— del pueblo romano.

<sup>15bis</sup> G. de Lagarde nos recuerda la lectura marsiliana de la *Política* de Aristóteles en la que el padovano habría leído (cfr. *Política*, 1288 a ss.) acerca de “les droits de la vertu au commandement” (v. “Une adaptation de la Politique d’Aristote au XIVe siècle”, en la *Revue historique de droit français et étranger*, XI, 1932, p. 242). Pero Marsilio “aurait abandonné [Aristote] délibérément” (*ibid.*), exigiendo que el carácter *virtual* de la autoridad del virtuoso se actualice a través de una *causa factiva*, que sería el pueblo soberano (*ibid.*). En un finísimo análisis del problema, Lagarde descarta la posibilidad de que la *causa*

en cuanto *romanum*: "Nam ut apparet 4 et 5 secundae per dictum Christi et apostoli Pauli, Romanus populus et princeps praefatam potestatem et iustam monarchiam habuerunt super universas mundi provincias..." (DM, XII, 2). Con ello Marsilio intenta salvar la continuidad entre ambos tratados. Su referencia al *DP* podría explicarse, quizá, suponiendo la intuición marsiliana de la urgencia de extender el alcance de su pensamiento político hasta los fundamentos de la legitimidad del *imperium romanum*. Ello lo habría conducido a la necesidad de poner en evidencia los vínculos que daban unidad a lo expuesto en el *DP* y en el *DM*.

Pero no obstante su esfuerzo por mostrar que en su primer tratado ya había sido creado un precedente en relación con la causa de la justicia del *imperium*, no se percibe allí ningún desarrollo satisfactorio del problema del carácter legitimante de la determinación romana de ese *imperium*. De hecho Marsilio se limita a precisar la necesidad de que todo hombre se subordine a la *potestas* del gobernante secular, pero no ofrece ulteriores detalles acerca del carácter romano de ese gobernante: "Nunc vero consequenter restat ostendere, Christum ipsum... docuisse..., cunctos tam sacerdotes quam non sacerdotes subesse debere realiter et personaliter coactivo iudicio principum huius saeculi" (*DP*, II, IV, 9). Más aún, luego de una referencia a Mat. 22, 21 ("Reddite ergo quae Caesaris sunt Caesari, et quae Dei Deo"), Marsilio resume su posición acerca de la sujeción al gobierno secular en los siguientes términos: "Ecce quod in omnibus Caesari subesse debemus, dum modo non repugnent pietati, id est divino cultui seu mandato" (*ibid.*). Se trataba, en efecto, de una sujeción al gobierno temporal —en ese momento en poder del *imperium romanum*—, pero de una sujeción a dicho gobierno en cuanto *potestas* temporal. Acerca de las excelencias de su carácter romano Marsilio nada dice aún.

Es verdad que, dispuestos los argumentos como estaban, Marsilio habría necesitado solamente de un pequeño paso para explicitar la legitimidad de la autoridad romana y para demostrar la necesidad de sujetarse a ella en virtud, precisamente, de su carácter romano. Además, como lo hemos puesto de manifiesto más arriba, el *DP* contempla un considerable espacio para la figura del *imperium romanum* como institución de ininterrumpida jurisdicción desde Augusto hasta los días de Marsilio. Y en el tratado, finalmente, la autoridad de Luis se legitima, entre otras razones, porque es autoridad *romana*. Dentro de dicho con-

---

*factiva* de la autoridad se resuelva en la *virtus* del *princeps*, pero admite que "virtuellement l'homme de bien est déjà un chef" y agrega que "la source réelle (*causa factiva*) de l'autorité est la désignation du peuple souverain" (*ibid.*, p. 243):

En rigor de verdad, la posición de Lagarde confirma nuestra perspectiva: para Marsilio, el carácter de emperador *natural* o *virtual* que Luis de Baviera revestía, descansaba en sus *virtutes*, i.e. en su carácter romano y en su *ius sanguinis*, y ese carácter de emperador natural o virtual fue confirmado en la elección de 1314, y especialmente en su coronación como emperador en 1328 por parte del *populus romanus*, que actuó como la *causa factiva* requerida por Lagarde.

texto deben ser consideradas algunas referencias concretas del *DP* a la autoridad romana<sup>16</sup>, pero a pesar de ello el tratado no tematiza formalmente el problema. El paso explícito que va desde la legitimidad del *imperium* hasta su legitimidad y justicia como *imperium romanum* será cumplido por el padovano recién en el *DM*.

El *DP*, en suma, se presenta como un tratado que, si bien por una parte se aleja del modelo dantesco, por la otra se acerca a él de modo sorprendente<sup>17</sup>, y aunque el tratado no desarrolle explícitamente las ideas constituyentes de una doctrina del imperio romano propiamente dicha, en él están presentes, en forma latente, los elementos que luego contribuirán, en los tratados posteriores, a la elaboración formal de aquella doctrina.

Circunstancias políticas muy concretas hicieron que esas ideas, que germinaban en el *DP*, tomaran cuerpo en el *DM* y en el *TTI*. Sin duda

<sup>16</sup> Entre esas referencias habría que mencionar, en particular, la que alude a una doctrina de San Bernardo, según la cual Cristo habría reconocido en Pilatos el poder legítimo de un gobernador romano: "Fuit ergo iudicialis coactiva potestas Pilati supra Christi personam a Deo, sicut aperte Christus confessus est... et aperte dixit Bernardus...: 'Cum... Romani praesidis potestatem Christus super se quoque fateatur caelitus ordinatam'..." (*DP*, II VI, 12). De importancia resultan también los pasajes de *DP*, II, V, 4 y la hipótesis de resistencia a la autoridad del *princeps Romanorum* mencionada en *DP*, II, V. 5. Es indudable, en todos los casos, que la presencia del tema de la legitimidad de la autoridad romana en el *DP* es un hecho, pero al mismo tiempo es evidente que no parece haber sido el propósito de Marsilio tratar ese tema allí explícitamente.

<sup>17</sup> Dicho acercamiento ha sido puesto de manifiesto por A. Solmi (cf. *Il pensiero politico di Dante*. Firenze, 1922), quien coloca a Marsilio "sulla via segnata dall'Alighieri" en relación con la idea de Imperio entendida como forma política: "solo nel dominio universale dell'imperatore egli vede, come Dante, una garanzia durevole della pace". Las diferencias entre ambos radicarían en que mientras Dante "aveva derivato l'Impero da Dio... Marsilio concepisce invece l'Impero legato al corpo politico di cui è diretta emanazione" (*ibid.*, p. 66). Interesante resulta la circunstancia de que Solmi tenga a Marsilio por un respetuoso "dell'ordinamento universale dell'Impero, che era il fondamento del diritto pubblico italiano del medio evo" (*ibid.*, p. 67), pero que no mencione las escuetas referencias que en el *DP* Marsilio hace al carácter romano de ese imperio. Si así lo hubiera hecho, el ilustre estudioso italiano habría acertado aún más las distancias —según él, ya bastante breves— que percibe entre Dante y Marsilio.

F. Battaglia, por su parte (cf. *Marsilio da Padova... cit.*), habla de un "legittimo paralelo tra Dante e Marsilio" (*ibid.*, p. 254), pues también en el *DP* "il principio unitario ne la vita dello Stato è rigidamente fissato" (*ibid.*, p. 257). Pero mientras dicha exigencia de unidad en Dante estaría dada por el Imperio, i.e. por "un'unità formale, che attinge Dio", en Marsilio, en cambio, habría una *discordia concors* de estados que el padovano "cerca di vincolarla in una nuova struttura che scende al basso, al popolo" (*ibid.*, p. 258). En un trabajo posterior (cf. "Modernità di Marsilio da Padova", en el volumen *Marsilio da Padova*, a cura di A. Checchini e N. Bobbio, Padova, 1942, pp. 99-147), Battaglia vuelve sobre el problema destacando la distancia que separa a Dante de Marsilio en relación con sus respectivas posiciones frente al *imperium*. Mientras que en el caso de Dante el Estado estaría "impedito dall'aduggiante universalismo del declinante impero", en Marsilio el problema estaría ligado "strettamente a quello dello Stato" (*ibid.*, p. 140). Despierta vivamente nuestro interés la alusión de Battaglia al *imperium* en su determinación romana: la idea del *imperium romanum*

resultaría ocioso volver sobre la cronología de los tres tratados<sup>18</sup> y sobre los hechos que movieron al padovano a corregir la mira, en los tratados menores, respecto de lo que ya había sido dicho en el *DP*. Sobre este punto la literatura marsiliana se ha explayado también en forma más que suficiente<sup>19</sup>.

El tema aparece en el comienzo del capítulo XII del *DP*, cuando Marsilio anuncia su intención de determinar quién es el supremo legislador humano: "inquirendum utique est, quis sit supremus legislator humanus" (*DP*, XII, 1). El padovano responde de inmediato con una formulación tan breve como rica de contenidos: "...dicamus quod supremus legislator humanus praesertim a tempore Christi usque in praesens tempus, et ante fortassis per aliqua tempora, fuit et est et esse debet universitatis hominum, qui coactivis legis praeceptis subesse debent, aut ipsorum valentior pars, in singulis regionibus atque provinciis" (*ibid.*).

Con su respuesta Marsilio no sólo desborda su intención de caracterizar al *supremus legislator humanus*. En efecto, con ella va más allá de la identificación del legislador con la *valentior pars* e incluye una clara referencia a la duración, en el tiempo, de la autoridad de aquel legislador. Acerca de la vigencia histórica de dicha autoridad nos dice, en efecto, que ella subsiste *usque in praesens tempus* y que tiene su comienzo, no sólo *a tempore Christi*, sino quizá incluso antes de Cristo (*ante fortassis per aliqua tempora*).

La referencia a la vigencia temporal de la autoridad del legislador asume particular importancia en virtud de que la duración que el padovano propone para dicha autoridad coincide, sin duda, con la duración del *imperium romanum*. La jurisdicción de este último persistió, con seguridad —tal como ya había esbozado en *DP*—, desde Cristo, i. e. desde Augusto, hasta Luis de Baviera. Pero ahora agrega, en clara alusión al *imperium* anterior a Cristo, que dicha autoridad tuvo vigencia,

---

estaría de lleno presente en el Alighieri, pero ausente en el padovano: "l'ombra dell'Impero romano-germanico limita Dante, ma non impedisce Marsilio" (*ibid.*, p. 141). Como se percibirá, la ligera presencia del *imperium romanum* en el *DP*, que hemos puesto de manifiesto en el cuerpo del artículo, no es admitida por Battaglia. Más referencias de este último al mismo problema, en *Impero, Chiesa e Stati particolari nel pensiero di Dante*, Bologna, 1944, pp. 101-102.

<sup>18</sup> Una presentación general en G. de Lagarde, *La naissance de l'esprit laïque*, vol. II, *Marsile de Padoue ou le premier théoricien de l'État laïque*, Paris, 1948, pp. 32 ss.

<sup>19</sup> Para la consideración de dichos hechos en un contexto doctrinario cf. G. Miglio, "La crisi dell'universalismo politico medioevale en la formazione ideologica del particolarismo statale moderno", en el vol. cit. *Marsilio da Padova*, pp. 229-328, donde se establece que, en el *DP*, "l'unificazione del mondo sotto una suprema potestà temporale era stata esclusa da Marsilio come impossibile e non conveniente nelle condizioni contingenti", pero "per quanto riguarda l'impero secolare, è soprattutto nelle opere successive che il padovano si trova a dover riconsiderare... la tesi dell'universalismo politico" (*ibid.*, p. 259). Sobre los hechos que mueven a Marsilio a corregir posiciones y sobre las diferencias que existen entre el lugar que ocupa el Imperio en el *DP* y en los tratados posteriores, v. Miglio, pp. 259 ss.

*fortassis, ya ante Christum per aliqua tempora.* Con ello deja claramente establecido que la vigencia de la autoridad del legislador reproduce, en el tiempo, una vigencia similar a la de la jurisdicción del *imperium romanum*. Marsilio, en otros términos, deja ver con ello su tendencia a ver personificada la figura del legislador en la figura de Roma, entendida ésta como entidad política.

Esta aún tácita referencia al *imperium* será enseguida explicitada por Marsilio al identificar, ahora sí, formalmente, la autoridad del supremo legislador con la autoridad del pueblo y del gobernante de Roma. Esta identificación aparece introducida mediante el recurso a la figura de la *translatio*, en el pueblo y en el gobernante romano, de la facultad de legislar. Se trata en este caso de una identificación a la que el padovano no había llegado todavía en el *DP*, cuando allí se había propuesto caracterizar la figura del *lator sive factor legis*<sup>20</sup>: “Et quoniam haec potestas sive auctoritas per universitatem provinciarum, aut ipsorum valentior rem partem, translata fuit in Romanum populum, propter excedentem virtutem ipsius. Romanus populus auctoritatem habuit et habet ferendi leges super universas mundi provincias...” (*ibid.*).

El *populus romanus* se presenta, en consecuencia, en el *DM*, como la primera figura propiamente romana del tratado. Respecto de ella interesa llamar la atención, en primer lugar, sobre el derecho o facultad que Marsilio atribuye a ese pueblo, y en segundo lugar, sobre el curioso fundamento que alega para legitimar ese derecho. El pueblo de Roma, en efecto, es titular, por transferencia, del derecho de legislar sobre todas las provincias del mundo (*super universas mundi provincias*), de tal manera que su jurisdicción es *mundial*. Y el fundamento de dicho derecho descansa en un mérito intrínseco a ese pueblo, llamado *virtus* por el padovano (*propter excedentem virtutem*).

La segunda figura romana del *DM* es el *princeps Romanorum*. Su autoridad como legislador reside también en la transferencia del poder, en su favor, por parte del pueblo romano: “...et si populus hic auctoritatem leges ferendi in suum principem transtulit, dicendum similiter ipsorum principem habere huiusmodi potestatem” (*ibid.*). Aunque por encima del pueblo romano, la figura del *princeps* aparece sin embargo absoluta e inmediatamente subordinada a ese pueblo, pues su autoridad dura mientras no sea revocada por éste: “quorum siquidem auctoritas seu potestas leges ferendi (scilicet Romani populi et principis sui) tam diu durare debet et duratura est rationabiliter, quamdiu ab eisdem per universitatem provinciarum a Romano populo vel per Romanum populum ab eius principe fuerint revocatae” (*ibid.*). Más aún, dicha *potestas* es debidamente (*debite*) revocada o será revocable cuando la reunión de los mandantes así lo decida mediante deliberación: “cum provinciarum universitas per se vel per syndicos vel Romanus populus

<sup>20</sup> “...propterea dicere convenit, cuius aut quorum sit auctoritas ferendi tale praeceptum, et ipsius transgressores arcendi; quod quidem est inquirere legis latorem sive factorem” (*DP*, I, XII, 2).

debite fuerint congregati, et talem deliberationem de revocando fecerint, aut eorum valentior pars" (*ibid.*).

Llegados a este punto, conviene llamar la atención sobre algunos aspectos sobresalientes de la doctrina marsiliana de la soberanía. En primer lugar dicha doctrina se resuelve en una tríada constituida por la *universitas hominum*, el *populus romanus* y el *princeps Romanorum*. En segundo lugar, Marsilio extrae uno de los constituyentes de dicha tríada, i. e. el *populus romanus*, y le atribuye un mérito especial, una *excedens virtus* de la que, en principio, carece la *universitas hominum*. Precisamente es gracias a dicha *virtus* que los romanos sobresalen sobre el resto del mundo. En tercer lugar, en virtud de dicha atribución, el *populus romanus* queda convertido en poseedor de una suerte de inmanente derecho que lo transforma a su vez en instancia capaz de recibir, como receptor legítimo, el poder que, por medio de la *translatio*, le llega desde la *universitas hominum*. Y en cuarto lugar, el *populus romanus* resulta finalmente extrapolado de la tríada y transformado en única sede legítima, en único posible delegado y en selecto depositario de un poder que recibe de la instancia anterior a él, y cuyo ejercicio detenta con privilegio sobre el resto de los pueblos.

No parece, en efecto, necesario llamar la atención sobre el hecho de que con un procedimiento semejante Marsilio no sólo intentaba justificar el dominio político romano en el mundo. De lo que se trata ahora, en particular, es de que con ese dominio romano legitimado Marsilio aspiraba a legitimar, a la vez, la coronación de Luis, en 1328, por parte del pueblo romano. Para el padovano se trataba, en otros términos, de mostrar que los derechos de Luis como emperador habían sido ratificados por la única instancia, anterior al *princeps*, que se presentaba, gracias a sus virtudes naturales, como legítima depositaria del poder. Al respecto, G. de Lagarde ha formulado en voz baja una denuncia que, sin duda, habría merecido mayor énfasis: "La justification de l'ordre établi est la seule excuse d'un pareil irréalisme"<sup>21</sup>. Pero al mismo tiempo, como lo hemos visto en nuestro análisis de las primeras páginas del *DP*, allí aparecía el emperador como un hombre dotado de virtudes especiales. Ello conduce rápidamente a la conclusión de que, para Marsilio, el espacio propio de la soberanía está constituido por un ámbito que oscila entre un pueblo virtuoso por un lado y un emperador, también virtuoso, por el otro!

El romanismo de nuestro autor aparece así en forma tanto más contundente cuanto que, mientras omite decir por qué el origen del poder reside en la *universitas hominum*, no duda en cambio un momento cuando debe explicar por qué ese mismo poder llega hasta el *princeps* pasando (*translatio*) por el *populus romanus* que lo detenta legítimamente gracias a sus peculiares méritos (*virtus*)<sup>22</sup>.

<sup>21</sup> Cfr. Lagarde, 1970, p. 154, n. 211.

<sup>22</sup> Obviamente, la individualización del *populus romanus* como elemento clave de la doctrina marsiliana del poder, no es nueva. Ya N. Valois, en 1906 (cfr. "Jean de Jandun et Marsile de Padoue...", cit.), llamaba la atención sobre

La *virtus romana* y la *translatio imperii* son, en consecuencia, los argumentos en torno de los cuales Marsilio organiza su justificación racional (!) de la jurisdicción del *princeps Romanorum* y del *populus romanus*, i. e. del *imperium romanum* desde su fundación hasta los días de Luis de Baviera. Y acerca de dicha racionalidad, Marsilio no duda. Sobre ella ya le hemos escuchado, en efecto, decir: “quorum... auctoritas... durare debet... rationabiliter” (*DM*, XII, 1). Puesto que nuestro objetivo es confrontar el pensamiento político del padovano con una figura ficticia como lo era la *donatio Constantini*, no está de más recordar, desde ahora, que ese pensamiento político marsiliano estaba basado, él también, a su vez —en relación con la soberanía que atribuye a Roma— en dos ficciones: la *virtus romana* y la *translatio imperii*<sup>23</sup>.

A continuación Marsilio intentará ofrecer una justificación de la misma jurisdicción, pero ahora apoyada, no ya en la *ratio*, sino en los testimonios de la historia: “Sic enim collata fuit praefata ferendi leges potestas Romano principi et populo veluti ex approbatis apparet historiis” (*DM*, XII, 2). Y dichos testimonios son recogidos por el padovano de las Escrituras: “His autem testantur Scripturae divinae” (*ibid.*). Con el doble recurso a la *razón* y a la *historia*, Marsilio aspira a mostrar que el mismo orden jurídico-político, cuya racionalidad<sup>24</sup> había intentado presentar precedentemente, resulta también justificado, pero ahora por hechos, en el curso histórico. De ese modo, el mismo recurso a la historia como fuerza ratificante del orden racional, que ya había

---

el hecho de que el *pueblo*, al que se alude tan frecuentemente en el *DP*, no es otro que el *pueblo romano*: “Il n’y a, décidément, qu’un peuple qui compte à ses yeux, il n’y a même qu’un homme, celui qu’il se plaît à considérer comme le délégué de ce peuple... Marsile semble songer ici à l’établissement de l’Empire romain” (*ibid.*, p. 613). Y agrega: “En somme, ce que nous n’avions fait que présumer, avec grande vraisemblance, à la lecture du *Defensor Pacis*, est énoncé ici avec une clarté parfaite: la théorie démocratique de Marsile de Padoue aboutit à la proclamation de l’omnipotence impériale” (*ibid.*, p. 614). Valois se refiere, en el último pasaje, a la eclosión del romanismo marsiliano en el *DM*. Sin duda, debemos agregarlo, la interpretación de Valois goza de la frescura propia de una época aún carente de las confusiones ocasionadas por la profusión de bibliografía.

<sup>23</sup> Cfr. Poole, R. L. *Illustrations of the history of medieval thought and learning*, London, 1932, pp. 219 ss. Sobre la *translatio* en Marsilio v. Quillet, J., *La philosophie politique de Marsile de Padoue*, Paris, 1970, pp. 84 ss. y Battaglia... cit., pp. 68 ss. Este último, sin embargo, en cierto modo contra la opinión de Quillet, afirma que Marsilio, “ignaro com’è di diritto romano, non cita mai la *lex de imperio*” (*ibid.*, p. 71). Otras referencias al sentido de la *translatio* en general en Gierke, O., *Political theories of the middle age*, (trad. de F. W. Maitland), Oxford, 1900, cap. VI.

<sup>24</sup> Acerca de dicha supuesta racionalidad, observa G. de Lagarde que, en relación con “...l’origine romaine des formules marsiliennes” y cuando se trata de explicar “...les sources du pouvoir impérial” (cfr. “La naissance de l’esprit laïque”, vol. II, *Marsile de Padoue ou le premier théoricien*... cit., p. 193, nota 110), “seule la tradition romaine avait imposé, en dehors de toute dissertation philosophique sur le fondement de l’autorité, cette conception de la ‘souveraineté’... Les juriconsultes romains ne s’étaient, d’ailleurs, pas mis en souci de donner une base rationnelle à ce principe... ils posent comme postulat que son application ou sa promulgation ne peut être que le fait du ‘peuple romain’” (cfr. *ibid.*, p. 194).



aparecido en el sistema dantesco<sup>25</sup>, vuelve ahora a jugar su papel —aunque con matices diferentes— en el contexto marsiliano. Se trata, sin duda, de un aspecto aún no suficientemente valorado del pensamiento medieval.

En lo que sigue, Marsilio ofrece sus argumentos fundados en la historia, en defensa de la tesis del carácter justo y por ende no tiránico del *imperium romanum*: "...Romanus populus et princeps praefatam potestatem et iustam monarchiam habuerunt super universas mundi provincias..." (DM, XII, 2).

En primer lugar se refiere a DP, II, IV y DP, II, V, i. e. a los pasajes a los que ya hemos aludido poco más arriba<sup>26</sup>.

A ello agrega, en segundo lugar, los testimonios de Cristo, Pablo y Pedro. Estos testimonios, en la interpretación del padovano, habrían exhortado a reconocer la justa autoridad del *imperium*: "...testificantes potestati iam dictae obedire monuerunt omnes et subiici, et obedire tam populo quam principi supradicto..." (*ibid.*)<sup>27</sup>.

En tercer lugar, y a partir del ya demostrado carácter justo del *imperium romanum*, Marsilio argumentará a favor de la posibilidad de la existencia, en general, de un *imperium* que, a pesar de haberse establecido *apud infideles*, puede, pese a ello, ser justo: "Certum est autem, quod omnes potestates illius temporis principabantur auctoritate Romanorum, iuste, non tyrannice, aliter enim non admonuisset Christus et apostoli praefati omnes alios sibi in principatu sub esse debere, non obstante quod Romanus populus et eius princeps ac alii principes per universum ab eis instituti essent infideles. Ex quo sequitur, quod unum imperium et iustum fuit et esse potest apud infideles" (DM, XII, 3)<sup>28</sup>.

En cuarto lugar Marsilio alega la voluntaria sujeción de Pablo al

<sup>25</sup> v. nuestro "‘Constitutum Constantini’ y ‘Romgedanke’..." (I), en *Patristica et Mediaevalia*, vol. III (1982), pp. 44 ss.

<sup>26</sup> Cfr. *supra*, nota 16.

<sup>27</sup> Los testimonios más importantes citados por Marsilio son los de Mat. 22,21: "Reddite quae sunt Caesaris Caesari"; Rom. 12 1-2: "Omnis anima subdita sit potestatibus sublimioribus...", y *ibid.*: "qui potestati resistit. Dei ordinationi resistit...".

<sup>28</sup> Curiosa resulta, en este punto, la argumentación del padovano. A partir de la justicia de un imperio concreto que, como el romano, fue establecido *apud infideles*, concluye ("ex quo sequitur quod...") la posibilidad de la existencia, en general, ("esse potest...") de un *imperium iustum* y *apud infideles*. No sin razón ha expresado F. Battaglia que "...Marsilio è... il più induttivo e sperimentale storicista che potesse esprimersi..." (cfr. "Modernità di Marsilio da Padova", cit., p. 146). Dejando de lado la validez del razonamiento seguido por Marsilio —un punto que, sin duda, merecería un examen—, conviene llamar la atención sobre el hecho de que, a partir del momento en que ha dado entrada a la posibilidad de que, aparte del concreto *imperium romanum*, otro imperio cualquiera pueda establecerse *apud infideles*, y pese a ello ser *justo*, el *imperium romanum* pierde inmediatamente la exclusividad de sus simultáneos caracteres de *iustum* y *apud infideles*. Pero además, con la pérdida de dicha exclusividad, el *imperium romanum* pierde también su carácter de imperio *providencial*, si se entiende por tal el haber sido previsto en el plan divino como inédito y original gobierno justo (y no tiránico), a pesar de su instauración *apud infideles*.

tribunal romano: “Unde Apostolorum etiam Actum 25: ‘Caesarem appello: ad tribunal Caesaris sto; ibi me iudicari oportet’. Nec tamen latebat Apostolum, quod Caesar et principantes qui erant in Ierosolima auctoritate sua tunc erant infideles” (*ibid.*)<sup>29</sup>.

Y en quinto lugar se refiere a la hipótesis, alegada por algunos, según la cual Roma habría usado de la violencia para imponer su dominio: “Nec obstat, quod quidam dicunt, quod Romanum dominium tam populi quam eius principis violentum fuerit et ex violentia ortum habuerit” (*ibid.*). La argumentación a que Marsilio recurre en defensa de una justa violencia por parte de Roma decepciona. En lugar de incluir, como lo había hecho Dante, la fuerza romana dentro de un plan divino que de alguna manera pudiera enmarcar aquella violencia dentro de un cuadro teórico “justificatorio” (“la forza dunque non fu cagione movente... ma fu cagione instrumentale”, C, IV, 4), el padovano destaca que el uso de la fuerza no fue necesario en todos los casos (“non tamen universas provincias aut earum valentiores partes per violentiam subdiderit”, DM, XII, 3), sino sólo en aquellos en los que ella era exigida por la obstinación de algunos pueblos: “Nam quamvis Romanus populus aliquos malignos iniuriose et barbarice vivere volentes quandoque coegerit...” (*ibid.*).

Es así como, aferrado a una suerte de ingenuo maniqueísmo que sorprende en una inteligencia como la del padovano, luego de haber puesto de manifiesto la maldad de algunos pueblos hace justicia ahora

---

De allí que resulte algo excesivo considerar al *imperium romanum*, como lo hacen C. Jeudy y J. Quillet, como un “dessein providentiel” en el sentido dantesco (cfr. DM, ed. Jeudy-Quillet, cit., p. 256, nota 6). En este sentido ha juzgado con acierto C. Vasoli (cf. *Il Difensore Minore*, Napoli, 1975), cuando califica el pensamiento marsiliano como “l’esplicito riconoscimento che la ‘giustizia’ intrinseca di uno Stato è indipendente dalla sua ispirazione religiosa” (*ibid.*, pp. 46-7) y agrega que “...ne nel *Defensor Pacis*, ne in questa nuova operetta, c’è mai traccia di quella concezione sacrale e profetica dell’impero che ispira il tema dantesco...” (*ibid.*, p. 47).

En efecto, que para Marsilio el imperio romano haya sido un imperio justo no implica que haya sido *querido por Dios*. Para ello habría sido necesaria alguna referencia de tipo dantesco como “...ordinato fu per lo divino Provvedimento quello popolo e quella città che ciò dovea compiere, cioè la gloriosa Roma” (cfr. *Convivio*, IV, 5). En apoyo de nuestra opinión acude, por otra parte, el hecho de que mientras el *imperium romanum* de Dante tiene origen *divino*, en Marsilio su origen es puramente *humano*. Sobre el tema en Dante me permito volver a remitir a mi “*Constitutum Constantini* y ‘Romgedanke’...”, cit., p. 38 ss., y más particularmente a “Filosofía política y teología de la historia en la teoría dantesca del imperio”, en *Patristica et Mediaevalia*, vol. II (1981), pp. 37 ss. Terminante resulta, en este sentido, el texto de TTI, I, in fine (ed. Goldast, p. 148), en el que la *providentia* es sustituida por la *fortuna*.

<sup>29</sup> Ha sido precisamente dicho texto el que motivó el comentario de Jeudy-Quillet con el que disentimos: “Ce n’est pas par hasard que le Christ a été jugé par le légat de César; ce n’est non plus en vain qu’il a été recommandé de se soumettre à l’autorité politique en un temps où elle ne pouvait être chrétienne; la conjonction Empire-christianisme est inscrite dans la trame d’une histoire providentielle”.

a las comunidades sabias y concedoras de los beneficios del pacífico dominio romano: “Quinimmo plures provinciae considerantes bonitatem regiminis Romanorum, tranquille atque pacifice vivere volentes, propter earum evidentem utilitatem, elegerunt se sponte subiicere atque custodiri per Romanum populum et ipsius principem supradictos” (*ibid.*).

Y por fin, para confirmar dicha sujeción pacífica al poder de Roma recurre, como ya lo había hecho poco antes<sup>30</sup>, tanto a la autoridad de la historia como a su ratificación por las Escrituras: “ut diximus supra, per chronicas sive historias a fide dignis scriptoribus recitatum, et per sacram Scripturam testimoniis Christi et apostolorum praedictis amplius et certius confirmatum” (*ibid.*).

En suma, por una parte, la defensa marsiliana del derecho de Roma al ejercicio del *imperium* quedaba, de ese modo, fundamentada mediante el recurso a un espectro argumentativo constituido por la *virtus* de los romanos, por la “racionalidad” de los títulos jurídicos (*translatio*), por la autoridad de las Escrituras y, finalmente, por la fuerza probatoria de la historia.

Pero, por otra parte, aquel derecho de Roma al *imperium* no era otra cosa que la forma que la recepción marsiliana del ideal de Roma, i. e. el “Romgedanke”, asumía en el pensamiento del padovano<sup>31</sup>. El ideal romano, en efecto, significaba para Marsilio la legítima jurisdicción del *imperium romanum* como institución que, a pesar del esporádico uso de la violencia para alcanzar su establecimiento efectivo, había conseguido afirmarse en forma justa y no tiránica desde antes de Cristo, manteniendo de continuo su vigencia en el tiempo. En otros términos, se trataba de un intento de justificación de la monarquía universal y unitaria de Roma —i. e. de un derecho del *princeps* y del *populus* romanos, que debían detentar legítimamente el poder temporal con alcance mundial—, cuya cabeza visible era, en época de Marsilio, Luis el Bávoro,

<sup>30</sup> Cf. *DM*, XII, 2.

<sup>31</sup> La figura que el “Romgedanke” había asumido en Marsilio ha sido expresada por B. Landry (cfr. *L'idée de Chrétienté chez les scolastiques du XIIIe. siècle*, Paris, 1919, p. 163), en un texto que, aunque admite correcciones, es fiel en cuanto que refleja la intensidad con que el ideal romano había plasmado el pensamiento marsiliano: “En lui [i. e. en el Emperador] se personnifient deux idées religieuses que l'antiquité avait transmises et que la civilisation féodale n'avait pu étouffer: la souveraineté du peuple et la divinité de la patrie. Les souvenirs héroïques de la vieille Rome, qui avait conquis l'univers par la force de ses légions et la sagesse de son Sénat, projetaient sur ces nations antiques le reflet de leur éclat. L'empereur germanique se grandit alors d'un légendaire passé; il apparaît l'héritier des Césars, sa gloire se confond avec la gloire romaine. Il devient un être surhumain. Il est le chef naturel de l'humanité entière. A la fin du Moyen Age, en effet, la Rome de Virgile et de Sénèque, de Jules César et d'Auguste, jouissait encore d'un prestige auquel, à part quelques Français admirateurs de leur royaume... peu d'esprits résistaient; tous pensaient qu'à Rome, la ville prédestinée, appartenait la domination du monde; ...Rome était à la fois puissance et raison. En se rattachant à la Rome antique, l'empereur du *Defensor Pacis* acquerrait des origines quasi divines, et sa puissance ne pouvait plus comporter de limites”.

el mismo a quien el primer tratado había saludado como *imperator romanorum*.

En ese contexto el nombre de Roma y su figura política imperial, que en forma incipiente procuraban crearse en el *DP* un espacio propio dentro del sistema político del padovano, encuentran en el *DM* su lugar y su estatura adecuados. Con ello el terreno queda preparado para confrontar el “Romgedanke” de Marsilio con su interpretación acerca del significado de la *donatio Constantini*.

(D) Dicha confrontación exige algunas observaciones previas concernientes al mencionado origen del derecho de Roma al ejercicio del *imperium*. El criterio que para ello adoptamos como hilo conductor, será la comparación del pensamiento marsiliano con el dantesco. Tomaremos como punto de partida el elemento común en el que ambos coinciden al ubicar en él la fuente de la autoridad, e intentaremos seguir —a partir de ese elemento solidario— el desarrollo de sendos pensamientos procurando mostrar los momentos en los que Dante y Marsilio se separan. De lo que se trata con ello es de ir más allá de las coincidencias del padovano con el florentino tocantes a la referida fuente de la autoridad, para llegar a determinar el *carácter divino o humano* de la institución *imperium romanum*, entendida como entidad política.

En primer lugar resulta claro que Marsilio coincide con su predecesor en cuanto que ambos ponen en Dios el origen de la autoridad. Para Dante, en efecto, “consequens enim est si [auctoritas] ab ipso vicario non dependet, quod a Deo dependeat” (*M*, III, 16), y según el padovano, “... principatum institutio... provenit... a Deo... qui omnem principatum terrenum... etiam concedit...” (*DP*, I, IX, 2). En este sentido, Marsilio no se separa de la tradición medieval, sino que la continúa.

Pero, en segundo lugar, Marsilio y Dante comienzan a distanciarse tan pronto como aparecen las respectivas caracterizaciones del origen de la autoridad. Mientras el florentino hace de Dios la *causa inmediata* de dicha autoridad (“Sic ergo patet quod auctoritas temporalis Monarchae sine ullo medio in ipsum de Fonte universalis auctoritatis descendit”, *M*, loc. cit), Marsilio transforma a Dios en su *causa remota*, poniendo la *causa inmediata* de la autoridad en una instancia *humana*: “... principatum institutio, quae scilicet ab humana mente immediate provenit, licet a Deo tamquam a causa remota, qui omnem principatum terrenum etiam concedit...” (*DP*, loc. cit.).

Fácil resulta percibir en esta divergencia uno de los momentos en que el pensamiento político comienza a hacerse laico. Según una lúcida expresión de Battaglia, con la remoción de Dios como causa inmediata del poder Marsilio afirma el principio de “l’umanizzazione della sovranità”<sup>32</sup>. La teoría marsiliana de la soberanía, en efecto, se resuelve en una *voluntad humana*, sea ésta la de la *universitas civium* de la primera

<sup>32</sup> Cfr. Battaglia, *Marsilio da Padova e la filosofia politica...*, cit., p. 73.

*Dictio* (“...dicamus... legislatorem seu causam legis effectivam primam et propriam esse populum seu civium universitatem, aut eius valentior partem per suam electionem seu voluntatem in generali civium congregatione per sermonem expressam...”, *DP*, I, XII, 3), sea la del *legislator humanus superiore carens* de la segunda *Dictio* (*DP*, II, XVIII, 8), o sea, finalmente, la del *princeps Romanorum* de *DM*, XII, 1.

En tercer lugar, a la humanización de la soberanía se agrega la humanización del origen del *imperium*. Como Dante, también Marsilio se yergue en abogado de la legitimidad ininterrumpida del *imperium romanum*, pero mientras aquél pone su origen en un designio providencial, i. e. en una convocación *divina* (“non da forza fu principalmente presso per la romana gente, ma da divina Provvidenza, che é sopra ogni ragione... , e così non forza, ma ragione, [e] ancora divina, [conviene] essere stata principio del Romano Imperio”, *C*, loc. cit.); éste, en cambio, pone dicho origen en causas *humanas* (“Romani vero, qui ab Aenea descenderunt, armorum exercitio, disciplina castrorum, usu militiae, libertate quieta, iustitiae cultu, legum reverentia, finitimarum gentium amicitiiis, maturitate consiliorum, gratuitate verborum et operum obtinuerunt, ut orbem suae subiicerent ditioni”, *TTI*, I, ed. Goldast, p. 148).

Que los fundamentos del *imperium* descansan para Marsilio en la *virtus* humana de los romanos ya ha sido puesto de manifiesto en nuestras referencias al *DM*<sup>33</sup>. Ellas se agregan al texto del *TTI* que precede. Pero ahora nuestro interés se vuelca sobre un elemento que el padovano agrega a aquella *virtus* romana. Se trata de la *fortuna*: “Nam romanus populus, a Rege Romulo in Caesarem Augustum per septingentos annos ita per universum orbem virtuose ac potenter arma circumtulit, ut omnia regna mundi sua virtute anteiret: ita ut qui eius magnifica gesta legunt, non unius populi, sed totius humani generis facta legere videantur: sic etiam ut ad constituendum eius Imperium humana virtus atque fortuna contendisse credantur” (*TTI*, loc. cit.).

No pueden ser pasadas por alto las obvias dificultades que presenta la interpretación del concepto de *fortuna* introducido aquí por el padovano como elemento que contribuye, junto con la *virtus* humana, a la constitución del *imperium*. Con todo, el contexto en que la *fortuna* aparece, y la ausencia de referencias explícitas a una *providentia* de tipo dantesco en el conjunto de la obra marsiliana, dejan presumir que no parece haberse contado entre las intenciones del padovano la atribución a la *fortuna* del mismo sentido que Dante había asignado a su *providentia*. Se habría tratado, quizás, más bien de una secularización de esta última<sup>34</sup>.

<sup>33</sup> v. *DM*, XII, 1, y en relación con la supuesta providencialidad del *imperium romanum* en Marsilio, v. supra, nota 28.

<sup>34</sup> Marsilio se ha visto posiblemente compelido a recurrir a otra causa que, además de la sola *virtus* humana de los romanos, contribuyera a explicar la magnitud espacio-temporal del dominio de Roma. De allí que haya apelado a la *fortuna*. Se trata de una idea infrecuente en los escritos del padovano, pero que en este caso le permite verse eximido del reproche de *irracionalidad* que él mismo lanza

Y en cuarto lugar, mientras Dante no concibe que un acto de voluntad humana pueda terminar con la existencia de ese *imperium* convocado providencialmente, Marsilio, en cambio, concibe la duración del *imperium* en dependencia de un eventual acto humano de revocación. En efecto, si el florentino, por su parte, había afirmado que ni siquiera el emperador podía ni *alienare*, ni *scindere* ni *discindere* la jurisdicción del *imperium* (*M*, III, 10), el padovano, por la suya, sostiene que la revocabilidad de dicha jurisdicción es posible: “quorum siquidem auctoritas seu potestas leges ferendi (scilicet Romani populi et principis sui) tam diu durare debet et duratura est rationabiliter quamdiu ab eisdem per universitatem provinciarum a Romano populo vel per Romanum populum ab eius principe fuerint revocatae” (*DM*, XII, 1).

Con la remoción de Dios como causa inmediata de la autoridad y con la consecuente humanización de la soberanía, con el reemplazo de la *providentia* por la *virtus romana* y la *fortuna* como origen del *imperium romanum* y, por fin, con la dependencia de ese *imperium* de una posible revocación humana están dados todos los elementos que indican que

contra quienes postulan la directa intervención de la voluntad divina en la constitución de los poderes temporales: “Hic autem modus seu actio et ipsius immediata causa, per quam formata est iam pars principans et reliquae partes civitatis, praecipue sacerdotium, fuit divina voluntas, immediate hoc praeciens alicuius singularis creaturae oraculo determinato, aut per se solam immediate fortassis” (*DP*, I, IX, 2). Una tal intervención divina, en efecto, sólo puede ser aceptada mediante un acto de fe, y no racionalmente. “De qua siquidem causa et ipsius actione libera tradere seu dicere, cur sic aut aliter, nec sic esse aut fuisse factum, per demonstrationem nec quicquam dicere possumus, sed simplici credulitate absque ratione tenemus” (*ibid.*). Resulta claro que si el propósito de Marsilio en el *DP* era tratar “...de causis ... a quibus... pars principans [i.e. el gobierno] creari debet..., quas etiam humana demonstratione convincere possumus” (*ibid.*), la *providentia* no podía entrar de ninguna manera dentro de los criterios de racionalidad con que Marsilio quería dotar a su tratado.

Es verdad, sin embargo, que en un discurso racional sobre la política como lo pretende nuestro autor, la *fortuna* no presenta mejores condiciones de racionalidad que la *providentia*. Se trata, de todos modos, de un pequeño paso hacia la modernidad cumplido por un pensamiento que, en algún aspecto, deja de ser medieval. No puede ser pasado por alto el hecho de que Marsilio se encuentra cronológicamente entre dos grandes teóricos de la *fortuna*: Dante y Maquiavelo. Tampoco puede ser pasada por alto la mención a algunos antecedentes predantescos. K. Vossler (cf. *Die Göttliche Komödie*, Heidelberg, 1952<sup>2</sup>, vol. II, p. 416) menciona un texto de la *Elegia de diversitate fortunae et philosophiae consolatione* de Henricus Pauper (“generalis oecanoma rerum”, Lib. II, 181) y comenta: “Die *Elegie* des Henricus gehörte im 13. Jahrhundert zu den allerliebtesten Schultexten. Wer weiss, ob nicht auch Dante hier sein Latein gelernt hat? Wer weiss, ob in der Schilderung seiner *Fortuna*... neben der Erinnerung an Boethius, nicht eine Reminiszenz an die... *Fortuna* des Henricus... verborgen steckt?”. En Dante (v. *Inf.*, VII, 61 ss.) la *fortuna* aparece como instancia dispuesta por Dios para el gobierno de la riqueza (“questa fortuna ...che il ben del mondo ha si tra branche”, *ibid.*, 68/9). Sin embargo, la *fortuna*, que en *Purg.*, XIX, 4-6 aparece como un orden estelar y celeste, no anula el libre arbitrio (“lo cielo i vostri movimenti inizia; non dico tutti...”, *ibid.*, XVI 73-4). En *M*, II, 10, aparece una identificación entre *fortuna* y *providentia*: “Heram vocabat fortunam, quam causam melius et rectius nos divinam providentiam appellamus”.

Marsilio no había visto el fundamento del *imperium* ni en la voluntad divina ni en el plan de Dios sino sólo en la *facticidad de la voluntad política de un pueblo*. Es precisamente en ese *factum* humano donde confluyen, por una parte, la continuidad que se verifica en Marsilio del ideal de Roma, pero al mismo tiempo su atenuación respecto de la intensidad que ese mismo ideal asumía en Dante. Esa atenuación se explica por el hecho de que, en el caso del padovano, la idea del *imperium* subsiste, sin duda, pero sus puntos de apoyo descienden desde un orden fundante divino hasta un orden puramente humano<sup>35</sup>.

De ese modo, el "Romgedanke" marsiliano abandona el espacio que Dante le había atribuido como majestuosa figura de la historia sagrada y asume la forma de una idea nueva. Los hombres y las instituciones declinan el papel de instrumentos de un designio providencial y se transforman en protagonistas de *su propia historia*. El romanismo comienza así a perfilarse con rasgos peculiares. En primer lugar pierde su carácter de romanismo providencial y se transforma en *laico*. En segundo lugar, no niega el orden celeste pero *se aleja de él* sin utilizarlo para autoafirmarse. En tercer lugar, sólo intenta afirmar *la absoluta autonomía del orden político temporal*<sup>36</sup>. Y en cuarto lugar, como consecuencia de dicha autonomía y, como lo veremos de inmediato, en contraposición con el romanismo dantesco<sup>37</sup>, el nuevo romanismo marsiliano interpreta la *donatio Constantini* de un modo diferente. Por una parte, ese acto cons-

---

Maquiavelo, por su parte, presenta una doctrina que reviste particular interés en la medida en que en él, como en Marsilio, la *fortuna* integra un binomio (*fortuna-virtù*): "la quale [fortuna] dimostra la sua potenza dove non è ordinata virtù a resisterle..." (cfr. *Il Principe*, XXV). Los hechos aparecen así en parte sujetos a la *fortuna*, que los hace escapar al dominio —*virtù*— humano, y en parte sujetos a la *virtù*. Sugestiva resulta, sin duda, la presencia de este binomio, anticipado —aunque sin explicitación acerca de su sentido—, en el *TTI*.

Si como lo sugiere C. W. Previtè-Orton, Maquiavelo había leído el *DP* (cfr. la Introducción al *DP*, ed. cit., p. XIV), ¿podría colegirse que quizá había leído también el *TTI*?

<sup>35</sup> Según Solmi (*op. cit.*, p. 67), "le linee della monarchia universale non erano toccate, ma se ne spostavano soltanto le basi, che Dante aveva collocato nella volontà divina, e Marsilio fondava sulla volontà popolare". A la distancia entre Dante y Marsilio nos hemos referido más arriba (v. supra, nota 17). Respecto de la pérdida del carácter *teocéntrico* que lo político sufre en Marsilio, cf. el trabajo de W. Ullmann, *Principios de gobierno y política en la edad media* (trad. de G. Soriano), Madrid, 1971, pp. 264 ss.

<sup>36</sup> En dicha autonomía, en efecto, descansa la distancia que separa a Marsilio del medioevo, i.e. de una época que fundamenta la ley en un orden objetivo, trascendente y anterior a la ley positiva. La única ley con carácter obligante, i.e. coactivo, es la voluntad humana del legislador (cfr. *DP*, II, XVIII, 8), y este legislador es el pueblo (cfr. *DP*, I, XII, 3). Según una expresión de G. de Lagarde, que resume toda la filosofía política de Marsilio: "La volonté du législateur est la seule réalité juridique positive; elle doit également commander toutes les règles organiques de la cité" (cfr. "Une adaptation de la politique d'Aristote au XIVe siècle", cit. p. 241). Como se percibirá, Marsilio subraya sólo el aspecto *formal* del poder y de la ley. Sobre el punto, cf. Lagarde, *op. cit.*, pp. 238 ss. Ese aspecto formal, en efecto, no se limita al *DP* sino que se extiende al *DM*.

<sup>37</sup> Cf. *Patristica et Mediaevalia* III (1982), pp. 36 ss.

tantiniano —que en Dante amenazaba con romper el curso unitario de la historia de un *imperium* providencialmente convocado—, en Marsilio no toca ningún orden histórico providencial ni celeste, pues la providencia, como hemos visto, está ausente del sistema del padovano. Por la otra, la *donatio* —que en Dante lastimaba, en favor de la Iglesia, la doctrina de la plena atribución del poder temporal al *imperium romanum*, y que por ello el florentino convierte en un acto de derecho privado—, tampoco toca los principios que fundamentan la doctrina jurídico-política del padovano, sino que, por el contrario, la *donatio* ratifica esa doctrina en la medida en que el acto constantiniano es interpretado por Marsilio de manera tal que le permite adaptarlo a su propio sistema. La *donatio*, en efecto, será considerada por nuestro autor como una prueba más de que el origen de las pretensiones hegemónicas del papado reside, exclusivamente, en la facticidad de un *acto histórico* y de *voluntad humana*. Y ese acto fue la *donatio Constantini*.

La *donatio* aparece en el contexto de la lucha de Marsilio contra las pretensiones papales de hegemonía. En esa lucha es posible reconstruir dos caminos recorridos por el padovano. En el primero de ellos intenta mostrar que aquellas pretensiones carecen de un fundamento *de iure*, i. e. que no descansan ni en una institución de Cristo —o sea divina— ni en un orden doctrinario con fuerza suficiente para legitimarlas teóricamente. El objetivo del segundo camino es diferente. De lo que aquí se trata es de mostrar que si aquellas pretensiones tienen algún fundamento, éste es un fundamento puramente fáctico, i. e. que aquellas se originan en un acto histórico o en una voluntad humana. Es en este segundo caso donde aparece la *donatio*. Recorramos cada uno de esos caminos.

Marsilio inicia el primer camino a comienzos de la primera *Dictio*, cuando alude a los enemigos de la *pax*. A las causas de discordia que había señalado Aristóteles, el padovano agrega una que “. . . nec Aristoteles, aut philosophorum alter sui temporis vel prioris, conscipere potuit” (*DP*, I, I, 3). Se trata, dice, de una causa *singularis et occulta*, que hostiga al imperio (“qua Romanum Imperium dudum laboravit, laboratque continuo”, *ibid.*), que impide el recto accionar del gobernante (“haec [causa] autem dudum hactenus et nunc amplius continuo actionem debitam principantis impediens in Italico regno. . .”, *DP*, I, XIX, 4), y que asume la forma de una *opinio perversa y sophistica* (*DP*, I, I, 3).

La versión más actualizada de dicha *opinio* está expresada en una doctrina que, según Marsilio, ha sido formulada por los más recientes obispos de Roma. Estos, en efecto, pretenden para sí una *jurisdicción coactiva universal* que fundan en la *plenitudo potestatis*, título que habría sido concedido por Cristo a Pedro y sus sucesores en la sede de Roma: “ideoque postmodum iurisdictionem hanc coactivam orbi universalem sibi alio quodam omnes comprehendente titulo moderniores Romanorum assumpserunt episcopi, plenitudine potestatis videlicet, quam



concessam asserunt per Christum beato Petro eiusque sucesoribus in Romana episcopali sede...” (DP, I, XIX, 9).

Pero con el tiempo, agrega Marsilio, Roma se apoderó de todas las jurisdicciones, y hoy pretende poseerlas todas en forma legítima: “Paulatim namque iurisdictionem post aliam occupaverunt episcopi Romanorum... sic tandem ut iam sibi totalem supra eundem principem iurisdictionem coactivam temporalem habere se dicant” (DP, I, XIX, 11).

Esta *opinio perversa* en la que los obispos de Roma se fundan para ejercer su dominio temporal constituye, junto con el deseo de poder (*affectio principatus*) de aquellos obispos, la *causa intranquillitatis* a que se había referido a comienzos de la *Dictio*: “Haec itaque Romanorum quorundam episcoporum existimatio non recta et perversa fortassis affectio principatus, quem sibi deberi asserunt ex eisdem (ut dicunt) per Christum tradita plenitudine potestatis, causa est singularis illa quam intranquillitatis seu discordiae civitatis aut regni factivam diximus” (DP, I, XIX, 12).

Contra dicha doctrina y contra dichas pretensiones de dominio temporal, Marsilio opone su propia doctrina. Su programa es la *communitas perfecta* aristotélica. En ésta el clero debe sujetarse a la autoridad política<sup>38</sup>, la teología debe subordinarse a la teoría política y la Iglesia debe transformarse en un elemento constituyente del Estado<sup>39</sup>. En cuanto tal, la Iglesia deviene una institución dependiente del legislador humano, i. e. del Estado, y por ello queda incluida dentro del ámbito del derecho público y sujeta a sus normas. La propuesta política marsiliana se perfila así como la exacta contrapartida de la teocracia que procuraba combatir: “Theocracy meant the absorption of State into Church; Marsilianism the absorption of Church into State”<sup>39 bis</sup>.

En la sociedad marsiliana definida como *communitas perfecta*, en consecuencia, el poder o la jurisdicción coactiva no competen ni son atribuibles, en ningún caso, a algún miembro de la jerarquía eclesiástica en cuanto ministro espiritual, o lo que es lo mismo, la soberanía no pasa por ninguna de las instancias de la Iglesia de Roma: “Non enim Romano vel alteri episcopo, sacerdoti, aut cuiquam spirituali ministro, in quantum huiusmodi, in quemquam cuiuscumque conditionis singularem personam, communitatem, vel collegium aliquod convenit officium principatus coactivi...” (*ibid.*). La razón y el funda-

<sup>38</sup> Sobre dicha sujeción, una excelente exposición en Quillet, J., “L’aristotélisme de Marsile de Padoue”, en el vol. *Die Metaphysik im Mittelalter, Ihr Ursprung und ihre Bedeutung*, hrsg. c. P. Wilpert (*Miscellanea Mediaevalia*, II), Berlin, 1963, pp. 704 ss.

<sup>39</sup> Sobre la subordinación de la teología a la teoría política y en general, a la filosofía, cfr. Heckel, J., “Marsilius von Padua und Martin Luther. Ein Vergleich ihrer Rechts- und Soziallehre”, en *Zeitschrift der Savigny Stiftung für Rechtsgeschichte, Kan. Abteilung*, 44, LXXV, 1958, pp. 274-6, y sobre la Iglesia como elemento constituyente o subordinado al Estado, cf. *ibid.*, p. 281.

<sup>39 bis</sup> Cf. Passerin d’Entrèves, A., *The medieval contribution to political thought*, N. York, 1959<sup>2</sup>, p. 75.

mento de dicha doctrina son conocidos. Para Marsilio, todos los actos son civiles dependen de la jurisdicción humana y competen, por ello, a la exclusiva autoridad del *supremus humanus Romani Imperii legislator*: “Quoniam translationes principatus, legum et principantium institutiones, similiter et officia civilia reliqua in quantum huiusmodi, quantum ad eorum robur, ex sola legislatoris iam dicti electione seu ordinatione dependent...” (DP, II, XXX, 8).

El segundo camino puede ser reconstruido a partir del final de la primera *Dictio*, cuando el padovano se refiere a las instituciones y facultades que Cristo legó a sus discípulos. Entre ellas menciona la *potestas clavium*: “Cum hoc etiam ipsis [i. e. apostolis] auctoritatem solvendi atque ligandi homines a peccatis, quam dicere solent clavium potestatem...” (DP, I, XIX, 5). Y en una caracterización más cercana de dicha *potestas* agrega: “Et est haec auctoritas... clavium... character seu forma quaedam animae per immediatam Dei actionem impressa” (*ibid.*).

Frente a la *potestas clavium*, recibida directamente de Dios, Marsilio presenta otra *potestas*, recibida por concesión humana: “Praeter hanc autem est auctoritas alia quaedam sacerdotibus, humana concessione tradita... et haec auctoritas est inter ipsos unius prae-eminentia super alios dirigendos in templo ad cultum divinum debite fiendum, et ordinandum seu distribuendum de quibusdam temporalibus, quae ad usum ministrorum praedictorum statuta sunt” (DP, I, XIX, 6). En un intento de caracterización más precisa de dicha *potestas*, el padovano agrega: “quoniam non fit haec per Deum immediate, sed per hominum voluntatem et mentem, quemadmodum officia cetera civitatis” (*ibid.*).

Pero ambas *potestates*, i. e. *potestas clavium* y *praeeminentia*, cuyos fundamentos y legitimidad Marsilio se ha ocupado de hacer evidentes hasta aquí, se dan, de hecho, en la figura de Pedro. Así nos dice respecto de la primera de ellas: “... Petrus, qui a Christo auctoritatis clavium promissionem primus accepit” (DP, I, XIX, 7). Y respecto de la segunda: “Hic... apostolus... pervenit Antiochiam, et ibidem factus fuit episcopus per populum...” (*ibid.*).

Ahora bien, desde Antioquía, Pedro fue a Roma. Allí fue hecho obispo (“Inde vero... Romam profectus est, et ibidem Christifidelibus praefuit episcopus...”, *ibid.*). Es precisamente sobre la base de las supuestas prerrogativas de Pedro respecto del resto de los apóstoles (“quia prae ceteris dotatus fuit clavibus”, DP, I, XIX, 8) que sus sucesores en Roma, a partir del imperio constantiniano especialmente (“maxime citra tempora Constantini Romanorum imperatoris”, *ibid.*), reclaman inaceptables prerrogativas para sí: “Ex praerogativa igitur quam hic discipulus seu apostolus ad alios visus est habere... episcoporum aliqui post ipsum in apostolica seu episcopali sede Romana... se dicunt et asserunt praesse quantum ad omnimodam iurisdictionis auctoritatem reliquis omnibus episcopis et presbyteris mundi” (*ibid.*).

Pero dichas prerrogativas no se limitan a la jurisdicción sobre el resto de los obispos y sacerdotes. Ellas se extienden incluso hasta la jurisdicción sobre el *Imperator Romanorum*: “et ipsorum moderniores aliqui non solum hiis, verum etiam omnibus mundi principibus, communitatibus, et singulis personarum, licet hoc non aequaliter de omnibus expriment, nec explicitè dicant, ut de principe Romanorum imperatore vocato et cunctis provinciis ac civitatibus et personis subiectis eidem” (*ibid.*).

La referencia al hecho de que la jurisdicción pretendida por el obispo de Roma haya sido afirmada, “maxime citra tempora Constantini”, no es casual. Ella se explica, en efecto, dentro del marco de dos principios formulados por el padovano.

El primero de ellos se refiere al origen de la *praeminentia* sobre las otras iglesias y al origen del *saeculare dominium*, i. e. de la jurisdicción coactiva en el orden temporal. Ninguna de estas prerrogativas, dirá Marsilio, tiene el fundamento de su legitimidad ni en una concesión de origen divino ni en derechos fundados en la ley humana: “Sic igitur principalitatem hanc tribuit Constantinus episcopo et ecclesiae Romanorum, et cum principalitate hac propter devotionem auctoritates alias quamplurimas, etiam coactivas, ad quarum collationem eidem Divino vel humano Iure minime tenebatur” (*DP*, II, XXII, 10).

En segundo lugar, ante la carencia de un fundamento *de iure* para dichas prerrogativas, Marsilio decide atribuirles un fundamento *de facto*, i. e. opta por recurrir a un *factum* que actúe como fundamento legitimante de aquellas pretensiones. En apoyo de dicho recurso a los hechos, Marsilio afirma que toda función ejercida dentro del Estado (*quemadmodum officia cetera civitatis*) tiene su origen en una concesión del legislador humano, i. e. en un acto de voluntad humana. De allí que el *factum* constituido por la *donatio Constantini* haya sido el origen de las pretensiones pontificias: “huius quamvis secundum veritatem dominii seu coactivae iurisdictionis in hunc principem expressio singularis faciem et exordium primum sumpsisse videatur ex quodam edicto et dono, quod quidam dicunt per Constantinum fuisse factum beato Sylvestro Romano pontifici” (*DP*, I, XIX, 8). Con ello, el hecho histórico de la *donatio* se convierte en el único argumento capaz de dar fuerza jurídica a las prerrogativas pretendidas por los pontífices.

Ambos caminos son susceptibles ahora de una interpretación. En el primero de ellos Marsilio acude a un orden teórico-objetivo y con él intenta oponerse a la doctrina papal de la *plenitudo potestatis*, pues, como hemos visto, en la doctrina marsiliana el poder pasa, en su origen, exclusivamente por el *imperium*, y no por el obispo de Roma. En el segundo camino, el padovano ya no recurre a una doctrina sino a un hecho. y lo hace con el objeto de mostrar que ese hecho confirma, en la historia, aquel orden objetivo que primero había expuesto teóricamente. Así, con el recurso a la *donatio*, nuestro autor vuelve, sorprendentemente, sobre los pasos de Dante: por un lado propone un orden

objetivo que intenta demostrar racionalmente; por el otro recurre a un episodio histórico y le atribuye la función de ratificar, en los hechos, aquel orden objetivo.

Un texto del *DP* actúa como paradigma de dicho proceder. En él distingue Marsilio claramente dos momentos de la demostración: el primero corresponde a la fuerza probatoria del *razonamiento teórico*, al que llama *per demonstrationem... et auctoritate Scripturae*; el segundo corresponde a la fuerza probatoria del *hecho histórico*, en este caso, el *Codex Isidori*, a través del que conoce el texto de la *donatio*.

En relación con el primer momento, el padovano resume su pensamiento acerca de la *coactiva iurisdictio* y alude al método recurrido para fundamentarla: “in quibus [*DP*, I, XV; *DP*, II, IV, V, IX y XVII] *per demonstrationem ostensum est et auctoritate Scripturae certificatum amplius, iurisdictiones coactivas super omnes indifferenter, sacerdotes et non-sacerdotes, personarum determinationes et approbationes, officiorum quoque institutiones omnium, ad solius humani legislatoris fidelis auctoritatem, minime vero ad sacerdotis aut sacerdotalis collegii solius inquantum huiusmodi pertinere*” (*DP*, II, XXI, 1). Y en relación con el segundo momento, alude a la necesidad de ratificar o confirmar, por medio del recurso a la historia, aquellas proposiciones a las que antes había llegado *per demonstrationem*: “volumus tamen nunc ea persuadere per iam dictum Isidori Codicem plerisque locis” (*ibid.*)<sup>40</sup>.

Como ya lo expresamos más arriba, el valor asignado a la historia como instancia ratificante de la teoría y de la doctrina vuelve a aparecer una y otra vez, como una constante del pensamiento medieval.

Sin embargo, el papel atribuido por Marsilio a la *donatio* no se agota en el hecho de que el padovano haya apelado a ella como a un episodio histórico para ratificar su pensamiento acerca del origen y la naturaleza de las pretensiones político-temporales del pontificado. En efecto, la función del documento constantiniano, para Marsilio, no se limitaba a mostrar que el curso de la historia respondía fielmente a los preceptos de la doctrina. Aquí es donde aparece, precisamente, la novedad introducida por nuestro autor respecto de lo que ya había sido dicho por Dante acerca del problema.

Esa novedad reside ahora en la circunstancia de que la interpretación marsiliana extiende la función de la *donatio* hasta intentar mostrar con ella que, si la cesión de Constantino a Silvestre pudo hacerse efectiva, ello se debió a que la jurisdicción o el poder coactivo cedidos por el emperador al papa pertenecían, *originariamente*, a aquél y no a éste. Esto es lo que nos toca analizar de inmediato, pero sin descuidar que, con esta nueva interpretación, quedaba claramente establecida y

<sup>40</sup> Para no abundar en textos en el cuerpo del artículo, citamos aquí otro pasaje que confirma nuestra perspectiva: “Hanc autem fore legislatoris quam diximus potestatem [instituenti prioritatem], testatur edictum Primi Constantini, Romanorum imperatoris...” (*DP*, II, XXII, 10).

fuera de toda duda la *historicidad* atribuida por Marsilio a la *donatio* <sup>41</sup>.

En lo que sigue debemos, pues, llegar al carácter probatorio de la *donatio* en cuanto testimonio de que la *iurisdictio coactiva* pertenecía *originariamente* al *imperium* y no al papado.

Marsilio se refiere, en directa alusión a la donación, a los privilegios concedidos por el emperador al papa (“...de privilegiis Romanorum principum, iam Romanis episcopis concessis...”), y dice, acerca de esos privilegios otorgados a través de la *donatio*, que ellos son, precisamente, los que fundamentan todas las pretensiones pontificias de *iurisdictio coactiva*: “Hiis enim privilegiis ab initio, non aliunde, in iurisdictionum coactivarum acquisitione et ipsarum conservatione sustentati sunt Romani episcopi” (DP, II, I, 5).

Ahora bien, dicha *iurisdictio coactiva* del obispo de Roma pretendía ser ejercida sobre dos ámbitos. El primero es el de las restantes iglesias, obispos y presbíteros del mundo. El segundo es el del *Imperator Romanorum* y el de ciertas regiones. Más que interesante resulta comprobar el modo como, en las referencias de Marsilio a la *donatio* —en relación con la *iurisdictio coactiva* sobre ambos ámbitos—, se cumple

<sup>41</sup> La historicidad que Marsilio atribuye a la *donatio* es un tema controvertido. G. Laehr (cfr. *Die konstantinische Schenkung in der abendländischen Literatur des Mittelalters bis zur Mitte des 14. Jahrhunderts*, Berlin, 1926, p. 137), F. Battaglia (cfr. *op. cit.*, p. 198), J. Quillet (cfr. *op. cit.*, pp. 237 ss.), A. Gewirth (cfr. *Marsilius of Padua. The Defender of Peace*, vol. II: *Marsilius of Padua and medieval political philosophy*, N. York, 1956<sup>2</sup>, p. 93, n. 13) y C. Vasoli (cfr. *Il Difensore della Pace di Marsilio da Padova*, a cura di C. Vasoli, Torino, 1975<sup>2</sup>, p. 247, n. 16), impugnan la aceptación marsiliana de una *donatio* histórica. Pero desde otra perspectiva P. Brezzi (cfr. *Spunti di storia medioevale nel “Defensor Pacis” di Marsilio da Padova*, en el vol. cit. MARSILIO DA PADOVA, p. 212) y quizá G. de Lagarde (cfr. *La naissance de l'esprit laïque*, vol. II: *Marsile de Padoue ou le premier théoricien de l'État laïque*, cit., p. 66, n. 17 y además en *La naissance de l'esprit laïque*, vol. III: *Le “Defensor Pacis”*, Paris-Louvain, 1970, p. 342) no parecen dudar de la certeza de Marsilio acerca de la autenticidad de la *donatio*.

El escepticismo del padovano frente a una donación histórica ha sido siempre fundamentado en argumentos lingüísticos, i.e. en particular en la expresión “quidam dicunt” usada por Marsilio para deslindar toda responsabilidad en su aceptación del hecho histórico de la *donatio*. (cfr. DP, I, XIX, 8). Es nuestra opinión que, aparte del recurso al lenguaje, otros argumentos deberían ser utilizados para emitir un juicio definitivo acerca del problema. Uno de ellos, que podría servir como criterio comparativo, sería la crítica que Marsilio ejerce sobre otros hechos acerca de los cuales *efectivamente dudó*, v.gr. *el paso de Pedro por Roma* (cfr. DP, II, XVI, 16). Un segundo criterio sería considerar el papel que la *donatio* cumple dentro de la economía de todo el tratado.

De la aplicación de dichos criterios podrá concluirse que Marsilio *no dudaba* de la historicidad del documento. En primer lugar, porque su crítica a la historicidad del paso de Pedro por Roma revela una firme voluntad de abolir el carácter histórico de un supuesto hecho que pone en peligro la estabilidad de su sistema. Dicha voluntad está ausente en el caso de la *donatio*, pues ésta es un acto jurídico que confirma su sistema, de modo que, lejos de impugnarla o mostrar dudas acerca de su autenticidad, el padovano la recibe —y de buen grado— como debía ser recibido todo dato que viniera a ratificar la idea central del DP, i.e. que el poder jurisdiccional reside antes en el Emperador que en el Papa. En efecto, si Constantino ha podido ceder a Silvestre, lo ha hecho porque poseía lo cedido antes que éste.

la doble hipótesis según la cual, por una parte, el origen de dicha *iurisdictio* pasa necesariamente por el acto de donación, y por la otra, esa donación es prueba de que el *imperium* poseía *originariamente* esa *iurisdictio* antes que el papado.

En cuanto al primer ámbito, i. e. la *iurisdictio coactiva* del papa sobre iglesias, obispos y presbíteros, Marsilio dice explícitamente dos cosas:

la primera, que el origen de dicha *iurisdictio coactiva* papal pasa, necesariamente, por el acto de donación: “Testantur autem dictis Decreta seu Historiae quaedam Romanorum pontificum. Ipsi enim inscriptum reperitur, et ab eisdem approbatum, privilegium quoddam Constantini Romanorum imperatoris, quo beato Sylvestro Romano pontifici concessit iurisdictionem coactivam super omnes mundi ecclesias reliquosque presbyteros seu episcopos omnes” (DP, II, XI, 8)<sup>42</sup>;

la segunda, que ese acto de donación es la prueba de que el emperador poseía *originariamente* esa jurisdicción: “Cumque concessionem eam fuisse validam fateatur quilibet papa Romanus, et cum eo presbyterorum seu episcoporum reliquus coetus, consequenter ipsis concedendum est, eundem Constantinum hanc iurisdictionem seu potestatem in eos primitus habuisse, praesertim cum ad ipsos virtute verborum Scripturae nulla talis iurisdictio in quemquam clericum aut laicum pertinere noscatur” (*ibid.*).

En cuanto al segundo ámbito, i. e. la *iurisdictio coactiva* del papa sobre el *imperator Romanorum* y sobre ciertas regiones, Marsilio alude a una supuesta superioridad, afirmada por el papa, de éste sobre el emperador: “...Romanorum episcopi supponunt... se Divino vel humano Iure, aut utroque fortassis, superioritatem habere ad Romanorum principem seu Imperatorem...” (DP, II, XXVI, 3). Marsilio ataca dichas *suppositiones* como falsas y “nullo iure Divino vel humano aut recta ratione firmatae...” (*ibid.*). Se trataba, insistimos, de una *iurisdictio* cuyo fundamento para Marsilio no era *de iure*, sino *de facto*.

Ya hemos, en efecto, oído decir a Marsilio que la *donatio* había constituido ese *factum*, i. e. el origen (*exordium primum*, dice el pado-vano) de la *iurisdictio coactiva* sobre el emperador (DP, I, XIX, 8), y que, junto con la autoridad coactiva otorgada a la Iglesia de Roma sobre las restantes iglesias, obispos y presbíteros del mundo, Constantino le había otorgado el *dominio secular* sobre ciertas regiones: “Cum hiis quoque iurisdictiones coactivas super eosdem agros, praedia, et possessiones plurimas cum quarundarum etiam provinciarum saeculari

<sup>42</sup> cfr. además DP, II, XVI, 9: “[Constantinus] ...quandam praeeminentiam et potestatem tribuit episcopis et ecclesiae Romanorum super ceteras mundi ecclesias, episcopos, seu presbyteros omnes”, y DP, II, XVIII, 7: “[Constantinus] ...etiam per praedictum edictum ecclesiae Romanae ac ipsius episcopo similiter tribuisse videtur auctoritates et potestates super alios episcopos et ecclesias omnes, quas sibi convenire nunc asserunt aliunde...”.

dominio, ut palam se offert inspicienti praedictum edictum" (DP, II XVIII, 7)<sup>43</sup>.

De allí que, aun cuando el pontífice se autoatribuya autoridad coactiva sobre el emperador fundándose en ciertas solemnidades (v. g. la coronación del emperador por el papa), ello no significa que el pontífice *posea* esa autoridad, sino más bien que ella le ha sido *conferida* por quien la poseía *antes* que él: "Non enim conferunt huiusmodi solennitates auctoritatem, sed habitam vel collatam significant..." (DP, II, XXVI, 4). Pues, en efecto, el papa carece de *iurisdictio coactiva* si ésta no le ha sido conferida antes por el legislador humano: "...nec in quemquam presbyterum aut non-presbyterum coactivam in hoc saeculo iurisdictionem habere quemquam episcopum sive papam, nisi eadem sibi per humanum legislatorem concessa fuerit..." (DP, II, V, 9).

Pero además, el legislador humano no sólo es siempre quien confiere la *iurisdictio coactiva*, sino que, también, él tiene la facultad de revocar la *iurisdictio* conferida: "...in cuius potestate semper est hanc [iurisdictionem] ab ipsis revocare..." (*ibid.*). De hecho, agregará Marsilio más adelante, la historia parece mostrar que la *praeeminentia* otorgada por Constantino al papa Silvestre alguna vez fue revocada: "Hanc siquidem principalitatem iam dictam, ab episcopo et ecclesia Romanorum revocatam fortasse per successores aliquos Constantini..." (DP, II, XXII, 10).

El carácter de *auctoritas collata* —y por ello, *no originaria*— que la *iurisdictio coactiva* pretendida por el papa revestía para Marsilio resulta claro. Pero junto con dicho carácter aparece también el carácter *revocable* de la *auctoritas collata*. En consecuencia, dicha "auctoritas", *si la hay*, no sólo puede ser revocada sino que además debe ser observada como originada en una disposición *humana* y no en un precepto divino: "Quod si hoc per modum statuisset edicti, id observari expediret sicut reliquas humanas leges, non tamquam Dei ordinatione immediate statutum" (DP, II, XXVIII, 19).

Que la hegemonía pretendida por el papado no podía ser referida a las Escrituras ni ser considerada de institución divina, sino sólo de institución humana, es prácticamente *la tesis* del DP. Pero ésta era, además, la tesis que también fue sostenida en el DM: "...sequitur... quod neque Romanus episcopus aut ullus praefatorum ministrorum ecclesiasticorum iurisdictionem habeat neque habuerit coactivam in hoc saeculo, in quemquam clericum aut laicum, etiam haereticum exis-

<sup>43</sup> cfr. además DP, II, XXII, 10: "Sic igitur principalitatem hanc tribuit Constantinus episcopo et ecclesiae Romanorum, et cum principalitate hac propter devotionem auctoritates alias quamplurimas, etiam coactivas, ad quarum collationem eidem Divino vel humano Iure minime tenebatur", y DP, II, XXII, 19: "Ab hoc siquidem Constantino per edictum imperiale... obtinuit episcopus et ecclesia Romanorum prioritatem quam sibi super alias determinavimus convenire, et ultra prioritatem hanc provinciarum quarumdam possessiones atque dominia..."

tentem, nisi eadem ab humano legislatore talis fuerit iurisdictio sic concessa” (*DM*, I, 7).

La misma doctrina, finalmente, aparece afirmada en el *TTI*. Aunque en este caso el alcance de la *donatio*, i. e. el contenido de la cesión implicado en ella pudiera haber variado respecto del *DP* y del *DM*, resulta de todos modos claro que la hegemonía de la Iglesia de Roma y su jurisdicción temporal habían tenido su origen en una voluntad humana, i. e. en la voluntad de Constantino: “[Constantinus]... Romam Beato Sylvestro tunc Romano Pontifici, eiusque successoribus disponendam commisit” (*TTI*, cap. II, p. 148). Y dicho *factum*, i. e. el hecho histórico de la *donatio*, agrega Marsilio, ha sido transmitido por ciertas historias que resultan una prueba del carácter humano de la sede originaria de la *iurisdictio coactiva*: “Et ut in quibusdam narratur Historiis, clericis quoque Romanae urbis ad instantiam Beati Sylvestri in quasdam senatorias dignitates contulisse fertur” (*ibid.*).

Es, en efecto, en el carácter humano del origen de las pretensiones de hegemonía del papado donde coinciden los tres tratados, y es la *donatio* el hecho que suministra la confirmación fáctica de una doctrina que Marsilio se había ya ocupado antes de fundamentar teóricamente. La obra del padovano, en efecto, abunda en menciones del papel de la *donatio* como hecho ratificante del pensamiento de Marsilio acerca del carácter imperial —y no pontifical— del poder temporal (“...quemadmodum ex authenticis scripturis humanis apparet”, *DM*, XI, 3 in fine).

La interpretación marsiliana de la *donatio* permite verificar así, una vez más, la misma actitud intelectual frente a la historia que hemos procurado poner de manifiesto en nuestras precedentes referencias a Dante, a las *decretales* y a Tolomeo de Lucca<sup>44</sup>. Se trata siempre, en efecto, de la función que la historia debe cumplir en relación con un orden objetivo tenido por verdadero y considerado, en última instancia, como criterio de verdad de la historia. En otros términos, aquí aparece nuevamente el problema del *papel de la historia respecto del sistema*.

Marsilio, sin embargo, es suficientemente original en relación con sus antecesores como para constituir una posición propia. De allí que presente sus diferencias con ellos.

El padovano se diferencia de Dante, en primer lugar, porque no necesita —como lo había necesitado el florentino— adaptar de alguna manera el *factum* histórico de la *donatio* a los postulados de su propio sistema doctrinario. Y en segundo lugar, porque no necesita adecuar el contenido y el significado de la *donatio* al trazado de una teología de la historia que, sin esas correcciones, resultaba incompatible con el orden doctrinario que Dante había formulado. Presentándose como absolutamente ayuno de toda reflexión filosófico-teológica acerca de la historia, el pensamiento de Marsilio se ha ahorrado, en efecto, todo un problema.

Marsilio se diferencia también de los decretalistas, esta vez porque

<sup>44</sup> cfr. *Patristica et Mediaevalia*, vol. III (1982), pp. 44 ss.



no necesita falsificar la historia —como lo había hecho el falsificador del documento de donación— para acomodarla a los principios de un orden doctrinario objetivo.

Y, por fin, se diferencia de Tolomeo de Lucca. Aunque en rigor —y paradójicamente— es a Tolomeo a quien el padovano más se acerca. Dejando de lado sus referencias a la providencialidad de la historia, la *donatio*, también para Tolomeo, no era otra cosa que la confirmación, en la historia, de la misma doctrina que él había intentado demostrar antes teóricamente. La diferencia entre Tolomeo y Marsilio reside en que, mientras para aquél lo que la *donatio* demostraba era la supremacía temporal del papado, Marsilio, en cambio, interpretaba la *donatio* como un gesto a través del cual la historia quería significar el primado del *imperium*.

Marsilio, en efecto, no adapta, no adecua, no falsifica la historia. Pero si no lo hace es porque en rigor no necesita hacerlo. De hecho, el acto donante de Constantino se acomoda tan fácilmente al orden doctrinal del padovano que la única actitud posible que le resta es recibirlo, asumirlo, darle paso e interpretarlo como lo que para él la *donatio* efectivamente había sido, i. e. una prueba más, ofrecida por la historia y testimoniada por documentos dignos de fe, de que el dominio secular y temporal pasa, *originariamente*, por el *imperium romanum* y no por el papado de Roma.

Con ello, la forma que el “Romgedanke” asume en el pensamiento del padovano tiende a impedir nuevamente, pero a su modo, que sea lesionada la integridad de la soberanía del *imperium romanum*. “Romgedanke” y *Constitutum Constantini*, dos figuras aparentemente siempre contradictorias y antitéticas, se encuentran en Marsilio pero, curiosamente, no dan lugar al conflicto que habían provocado en Dante. Ellas no producen en Marsilio la ruptura y la fractura de una historia cuyo curso, en el caso del florentino, había sufrido la violencia de un sistema orgulloso de su autosuficiencia y de su propia perfección.

Marsilio es conciliador, pragmático y positivista. Busca coincidencias. Es así como logra compatibilizar la idea de la integridad de la soberanía del *imperium romanum* (“Romgedanke”) con la idea de una posible cesión de dicha soberanía (*donatio*). Y lo logra a través de una inteligente interpretación de esta última, según la cual el acto donante del emperador insinuaba, en primer lugar, que la sede originaria de los poderes cedidos reside antes en quien otorga esos poderes que en quien los recibe, y en segundo lugar, que quien cede, i. e. el emperador, conserva siempre la facultad de revocar los poderes cedidos. Obviamente, el documento supuestamente constantiniano no podía sino motivar la “evidente compiacenza” del padovano, por cuanto aquel contribuía a probar la “superiorità del potere civile su quello ecclesiastico”<sup>45</sup>.

(Continuará)

<sup>45</sup> cfr. Brezzi, P., *op. cit.*, p. 213 s.

RÉSUMÉ

Dans cette seconde partie de son travail, consacrée à Marsile de Padoue, l'auteur touche les points suivants: en premier lieu —en se limitant exclusivement au texte du *Defensor Pacis*— il essaye de déterminer la valeur que pour Marsile a assumé la domination politique de l'*imperium romanum* sur le monde. Deuxièmement —toujours dans le *Defensor Pacis*— il cherche à établir si cette domination a eu pour cause unique (comme le texte de DP I,1,2 paraît l'insinuer) la paix alors régnante dans la péninsule ou bien s'il y a eu quelque autre cause à l'origine du pouvoir romain. En troisième lieu, en étendant son analyse jusqu'au *Defensor minor*, l'auteur essaye de préciser l'origine de la légitimité que Marsile attribue à l'*imperium romanum* en montrant que le nom de Rome et sa figure politique impériale —dont le lieu était à peine ébauché à l'intérieur du système politique marsilien dans le *DP*— trouvent dans le *DM* le lieu et la dimension que leur sont propres. Quatrièmement, enfin, il prend en considération la valeur que pour Marsile assume l'idéal de Rome (i.e. le *Romgedanke*) dans les trois traités, et le met en confrontation avec le rôle que, face à ce même idéal, joue dans sa pensée la *donatio Constantini*. Ici surgissent les différences entre Dante et Marsile. Elles se font jour non seulement à travers leurs respectives doctrines politiques, mais aussi dans leurs conceptions de l'histoire. Le romanisme du padouen est tout à fait dépourvu de caractère providentiel et se transforme en un romanisme laïc, tandis que la *donatio* apparaîtra comme une preuve de plus quant à ce que les prétentions hégémoniques de la Papauté ont leur fondement exclusif dans un acte historique qui dépend toujours de la facticité de la volonté humaine.

*Romgedanke* et *donatio Constantini*, deux figures apparemment contradictoires et antithétiques, se rencontrent donc chez Marsile sans heurt ni fracture (comme c'était le cas dans le florentin). Marsile réussit à concilier les deux figures au moyen d'une intelligente interprétation de l'acte constantinien.