



**FILO:UBA**  
Facultad de Filosofía y Letras  
Universidad de Buenos Aires

P

# Sistema e historia en la baja Edad Media

## La opción medieval por la razón en algunas interpretaciones imperialistas de la Donatio Constantini. Vol. 2

Autor:

Bertelloni, Carlos Francisco

Tutor:

Dotti, Jorge Eugenio

1988

Tesis presentada con el fin de cumplimentar con los requisitos finales para la obtención del título Doctor de la Universidad de Buenos Aires en Filosofía.

Posgrado



**FILO:UBA**  
Facultad de Filosofía y Letras

FILODIGITAL  
Repositorio Institucional de la Facultad  
de Filosofía y Letras, UBA

200-1-202

TESIS 1-3-8  
v. 2

CUARTA PARTE: EL CAMINO HACIA  
LAS INTERPRETACIONES LAICAS  
DE LA DONATIO

### IX.-Antecedentes del nacimiento del pensamiento político laico:

La reconstrucción del periplo que siguen las ideas políticas a partir de la segunda mitad del siglo XIII exige el reconocimiento de tres hechos, fundamentales para entender la génesis histórica de las ideas políticas medievales y para poder considerarlas como antecedente de las modernas.

El primer hecho consiste en la revolución que protagonizó el pensamiento político medieval después del año 1260. Ella se produjo cuando Europa conoció, tradujo al latín y leyó el texto de la Politica de Aristóteles. Si este libro cambió radicalmente las ideas políticas del Occidente latino, ello sucedió porque logró efectivizar el tránsito desde la teología política hacia la filosofía política, es decir porque consiguió sacar a la política del ámbito abarcado por la superestructura Eclesia colocándola dentro del ámbito de la naturaleza. De este modo la politicidad del hombre, en primer lugar, pasó a ser considerada como una tendencia natural, en segundo lugar abandonó los lazos que la unían con los fines sobrenaturales de la Eclesia, en tercer lugar dejó de ser una consecuencia del pecado adámico -tal como lo había pensado San Agustín- y en cuarto lugar comenzó a ser valorada desde la perspectiva de los fines naturales del hombre y no desde la de los fines sobrenaturales de la Eclesia. De allí que, en la segunda mitad del siglo XIII, el agustinismo político fuera sustituido paulatinamente por lo que podría ser llamado, aunque con reservas, aristotelismo político. Su contribución más importante fue haber despertado el interés por la especificidad de la política y por la necesidad de fundamentarla científicamente. De aristotelismo son tributarios, por una parte, numerosos comentaristas al texto de la Politica y por la otra tratadistas que, aunque no eligieron el estilo del comentario y, por ello, no la comentaron formal-

mente, se inspiraron en ella. Entre los primeros se encuentra Tomás de Aquino, entre los segundos Dante, Marsilio de Padua y, en menor medida, Guillermo de Ockham.

El segundo hecho se refiere al protagonista principal del paso desde la teología política hacia la filosofía política. En efecto, el tránsito hacia la política entendida como conocimiento racional no puede ser considerado como un acontecimiento cuyos méritos correspondan exclusivamente a la política. Se trató, más bien, de una gran metamorfosis producida como consecuencia de un giro copernicano que afectó a toda la concepción de la filosofía y del saber en general. Ese giro se verificó gracias a la aparición en el ámbito intelectual de Occidente de un nuevo personaje que comenzó a dominar el escenario intelectual: el maestro de artes o maestro urbano. Fue, en efecto, el gran movimiento iniciado por los artistas que irrumpieron en las ciudades a partir de comienzos del siglo XII el que suministró fuertes dosis de "aire fresco" a la intelectualidad medieval y permitió que una nueva concepción de la filosofía abriera el camino a la renovación de la concepción tradicional de la política. De allí que si la política salió del esquema eclesial y se colocó en el ámbito de la naturaleza fue gracias al nuevo tipo de pensamiento inaugurado por los artistas, es decir por intelectuales que comenzaron a pensar filosóficamente y que actuaron como verdaderos promotores de la renovación.

Por último, el tercer hecho concierne a la parte que le toca al medievo en esta renovación. Así como el fenómeno de renovación de la política no fue solamente político -pues, como vimos, se originó en un giro sufrido por la filosofía- ese fenómeno tampoco puede ser considerado como mérito exclusivo de Aristóteles. Escasísimos serían, en efecto, los méritos del medievo, si éste debiera sus logros filosóficos nada más que al texto aristotélico. Es verdad que la recepción medieval de Aristóteles y la reflexión sobre sus textos ejercieron una enorme influencia en la formación del fenómeno que estamos caracterizando. Pero también es cierto que si el

medieval encontró a Aristóteles fue porque lo buscó. Lo que motivó la renovación del pensamiento político no fue, pues, un encuentro casual de los textos aristotélicos, sino que ese encuentro fue precedido por una intensa búsqueda que esperaba encontrar, en lo que buscaba, los elementos conceptuales necesarios para concretar esa renovación y para hacerla triunfar.

Estos tres hechos, considerados ahora conjuntamente, pueden ser sintetizados así: fueron los maestros de artes del siglo XII, inquietos buscadores de textos filosóficos que contribuyeran a confirmar una visión del mundo más moderna que la tradicional, los que desempeñaron un papel decisivo en la realización de la revolución política que tuvo lugar en la segunda mitad del siglo XIII. Esta formulación, que hasta aquí no pasa de ser una simple hipótesis de trabajo, debe ser demostrada en lo que sigue.

Una reciente exégesis del significado histórico del ingreso de los escritos de Aristóteles en Occidente<sup>(1)</sup> ha puesto claramente de manifiesto que el acceso a la lectura y al estudio de los textos de Aristóteles en el medieval se verificó en tres períodos sucesivos bien delimitados. Cada uno de ellos señala un tipo de interés predominante en el orden científico y cada uno de ellos está dominado por una determinada concepción de la ciencia y por una clara y concreta idea acerca de "lo que hay que saber". Ello implica la presencia, en cada uno de estos tres períodos, de una actitud peculiar frente al texto aristotélico y, consecuentemente, de un correspondiente paradigma científico.

El primer período es un período de cultura abacial y predominantemente monacal. El saber y el conocimiento de esos siglos se encontraban en manos del prototipo del maestro, el monje y, por ello, estaban refugiados en centros cultu-

(1) Cfr. Lohr, Ch., "The medieval interpretation of Aristotle", en The Cambridge History of Later Medieval Philosophy, (ed. by N. Kretzmann, A. Kenny, J. Pingborg), Cambridge, 1982, pp. 80 ss.

rales de carácter religioso. Ideal científico de este período es el conocimiento y la interpretación de la palabra de Dios conocida a través de la Biblia. No en vano este período desarrolló métodos exegéticos -en muchos casos heredados de la patristica- tan fructíferos, destinados a desentrañar el misterioso contenido del texto sagrado. Una muestra de este ideal científico es el saber tradicional, la llamada sabiduría agustiniana o sabiduría cristiana, tal como el pensamiento patristico la venía transmitiendo desde los primeros siglos del Cristianismo. Este período conoce de Aristóteles solo dos libros: las Categorías y el Perí Hermeneias, en la traducción al latín realizada por Boecio. Hoy sabemos, sin embargo, que Boecio, además de los textos mencionados, había traducido otros textos aristotélicos que este período podría haber aprovechado para construir, a partir de ellos, una teoría del conocimiento científico y de la ciencia. Pero como el interés de los intelectuales estaba más orientado hacia la interpretación de la Biblia que hacia la elaboración de una teoría de la ciencia, el período dejó perder esos textos de Aristóteles que recién aparecerán en el segundo período. El escaso interés en los pocos escritos aristotélicos de que disponía explica, pues, la negligencia implicada en la pérdida de esos textos que no lograron atraer la atención de la inteligencia monacal.

Es de fundamental importancia para la comprensión de este primer período su concepción del hombre. Este, en rigor, solo es concebido como cristiano. Del mismo modo como el orden socio-político era agotado íntegramente por la Iglesia y del mismo modo como toda la realidad se identificaba con aquélla, así también la humanidad del hombre se resolvía en ser homo christianus. Lo que nosotros llamaríamos hoy el hombre natural no interesaba al período porque ese hombre natural representaba una suerte de minus respecto del ideal antropológico tipificado por el homo christianus<sup>(2)</sup>. Quizá no resulte super-

(2) Cfr. Ullmann, W., "Some observations on the medieval evaluation of the 'homo naturalis' and the 'christianus'", en L'HOMME ET SON DESTIN, Paris-Louvain, 1960, pp. 145 ss.

fluo agregar que todo problema antropológico planteado en este período era resuelto sobre la base de un dato bíblico acerca del hombre, es decir que el hombre había sido creado "a imagen y semejanza" de Dios. De allí que los recursos del período para estudiar la realidad natural -comprendido en ella el hombre- no partían de esa misma realidad natural sino de lo que el texto bíblico decía acerca de ella. Más aún, si ese texto bíblico decía que el hombre era imagen de Dios, había que investigar en consecuencia primero qué era Dios y, recién después, investigar su imagen. Dios era, pues, para este primer período abacial y monacal, el término a quo de toda investigación cuyo objetivo era desentrañar este mundo a partir de los datos que acerca de él ofrece el texto sagrado. No es necesario agregar aquí nada en relación con las consecuencias que esta actitud intelectual tenía en el orden de las ideas políticas. Solo podemos anotar que toda reflexión antropológica y toda especulación política contaban con escaso margen para desarrollarse fuera del marco de la teología: la antropología era predominantemente antropología teológica y la política era teología política.

El segundo período de recepción de textos aristotélicos se caracteriza por dos fenómenos. El primero es la verdadera avalancha de escritos paganos -aristotélicos y no aristotélicos- que inundan Occidente causando un capovolgimento en la cosmovisión cristiana. El segundo es la aparición del responsable directo de esa inversión radical en la concepción del mundo. El nuevo personaje que sustituye al viejo maestro, al monje, es el maestro urbano, maestro de artes liberales. Este, informado -por lo que de Aristóteles se conocía en el primer período y por medio de obras de otros filósofos- de la existencia de un saber que explica la realidad de modo más satisfactorio que la vieja sabiduría cristiana, se dedica a la búsqueda de lo que le resta conocer de ese saber. Esta fiebre de conocimiento pone en marcha un gran movimiento intelectual que se dirige, en primer lugar, desde el centro del continente hacia las escuelas de traductores que existen en

Europa y que, no por causalidad, se encuentran en lugares mediterráneos en los que hubo presencia árabe: Toledo, Salerno. En segundo lugar ese mismo movimiento vuelve desde esas zonas mediterráneas hacia el centro del continente para llevar hacia allí los textos que contenían una nueva concepción de la realidad, sustitutiva del viejo e inocuo contenido de las artes liberales enseñadas en los monasterios y que pone en peligro la visión cristiana del mundo<sup>(3)</sup>. El nuevo maestro sabe poco acerca de ese nuevo conocimiento, pero sobre la base de ese poco que sabe comienza a buscar para tratar de completar los pocos textos de que dispone. Durante esa búsqueda, que comienza en el siglo XII y sigue durante todo el siglo XIII, aparecen casi la totalidad de los escritos aristotélicos y no aristotélicos que constituirán un nuevo modelo científico para explicar la realidad. En lo sucesivo ésta ya no se explicará a partir del dato bíblico sino a partir de sí misma. Puesto que esta nueva cosmovisión contenida en los escritos del saber pagano ponía en peligro la cosmovisión agustiniana, el problema del intelectual cristiano será confrontar esta nueva explicación con su propio Cristianismo. Al mismo tiempo este proceso de búsqueda del nuevo saber, protagonizado por los maestros de artes, es paralelo con la rápida aparición en el norte de Francia de nuevos centros de estudios que reemplazarán a las abadías. La escuela es, en efecto, el inmediato antecedente de la universidad y en ella enseña el nuevo maestro. Esta nueva situación histórica produce la primera gran revolución de la trayectoria intelectual del Occidente latino. El viejo contenido de las artes liberales es reemplazado por un saber que hace trastabillar la sabiduría cristiana. Frente a un **Aristóteles del** que no se puede prescindir en virtud del carácter acabado y científico de sus doctrinas, la tarea del intelectual será ahora confrontarse con **Aristóteles**. De esa confrontación resultarán dos conse-

(3) Cfr. Le Goff, J., Los intelectuales au Moyen Âge, Paris, 1957, en trad. esp. de M.A. Galmarini, Los intelectuales de la Edad Media, Buenos Aires, 1965, pp. 24 ss.

cuencias importantes: por una parte aparecen tres tipos de aristotelismo, cada uno de ellos dependiente de las respectivas actitudes cristianas frente a los escritos del Filósofo: el que lo critica, el que lo asume íntegramente sin criticarlo y el que quiere adaptarlo al Cristianismo<sup>(4)</sup>; por la otra, de esta confrontación con Aristóteles resultarán los primeros intentos de reflexionar científica y racionalmente acerca de la política<sup>(5)</sup>. El hecho de que la Politica fuera leída, comentada y que sirviera de inspiración para la redacción de tratados no significó que tan pronto como el texto aristotélico fue recibido lo político adquirió status filosófico. Pero es indudable que la lectura del texto contribuyó enormemente al proceso de transformación de la política en filosofía política. Con la recepción de la Politica y su idea de naturalidad de lo político quedaría inaugurada una nueva dimensión para la teoría política: ésta será en lo sucesivo reflexión acerca de las metas naturales del hombre en sociedad. La recepción de la idea de naturaleza como orden independiente, con sus fines propios y con leyes también propias que le permiten alcanzar esos fines posibilita el comienzo de la tarea de sacar a la política de la superestructura Eclesia. Y esa tarea tendrá lugar en este segundo período que recibe su configuración histórica e intelectual del maestro de artes. En efecto, ninguna insistencia será suficiente para poner de manifiesto el papel desempeñado por este nuevo maestro en este curioso proceso y para destacar el verdadero favor que ese novedoso grupo de intelectuales hizo a Occidente. En primer lugar debe quedar absolutamente claro que los escritos de los filósofos paganos ingresan a Occidente porque los artistas los buscaron; de hecho

(4) Sobre las distintas formas de aristotelismo v. Van Steenberghe, F., La philosophie au XIIIe. siècle, Paris-Louvain, 1966 (para el aristotelismo que asume al filósofo sin mayores críticas, i. e. Siger de Brabante, cfr. pp. 357 ss., para el que lo critica, i. e. Buenaventura, v. pp. 220 ss., y para el que quiere adaptarlo, i. e. Alberto Magno y Tomás de Aquino, v. pp. 272 ss. y 307 ss. respectivamente).

(5) Cfr. Grabmann, M., Die mittelalterlichen Kommentare zur Poli-

-y ésto debe reiterarse- ellos encontraron lo que buscaban: una nueva explicación de la realidad<sup>(6)</sup>; en segundo lugar, cuando esos escritos fueron encontrados, reemplazaron gradualmente el patrimonio tradicional de conocimientos con un nuevo saber más filosófico y más racional. En lo sucesivo, el patrimonio cultural y filosófico del Occidente cristiano se constituiría, paradójicamente, sobre bases no cristianas.

La reflexión política medieval nació en el segundo período. El tercer período es más filológico y está orientado mayormente a producir nuevas, mejores y más seguras ediciones del griego y nuevas y mejores traducciones al latín de los textos descubiertos en el segundo período. Pero puesto que se trata de un período de poco interés filosófico, **desborda** los límites de este trabajo y no nos referiremos a él. Para situar la reflexión política en el segundo período es necesario recordar que, dentro del marco del creciente interés por la filosofía y de la consecuente revolución copernicana que afectó a toda la concepción del saber<sup>(7)</sup>, se produciendo hechos que contribuyen a entender los pasos que condujeron a la aparición del pensamiento político entendido como filosofía política: en primer lugar un edicto eclesiástico del año 1210 prohíbe la lectura privada y pública de los libri naturales de Aristóteles, es decir de los textos aristotélicos referidos a la filosofía natural. Ello significa que Aristóteles era leído y estudiado y que, ya en ese año, el interés por él era grande; en segundo lugar un manuscrito correspondiente a los años 1230-1240 descubierto por Martin Grabmann en 1927 en Barcelona muestra que, si bien hasta esos años el sacudón intelectual que padece Occidente como conse-

titik des Aristoteles (Sitzungsberichte der Bayerischen Akademie der Wissenschaften, Phil.-historische Abteilung, Bd. II, Heft 10, 1941), München, 1941, esp. pp. 8/27.

(6) Cfr. Lohr, op.cit., p. 84

(7) Acerca del significado de esa revolución v. Van Steenberghen, op.cit., pp. 72 ss.

cuencia de la irrupción del nuevo saber afecta al conocimiento en general sin tocar aún directamente a la ética y a la política -entendidas como ramas particulares del saber-, de todos modos en ese manuscrito está contenido in nuce el problema principal de que se ocupa la teoría política medieval a partir del momento en que recibe la Política de Aristóteles. Ello significa que ya antes de la recepción de ese texto existía entre la intelectualidad occidental la inquietud por plantear los problemas de la teoría política de modo distinto a como los había planteado la tradicional sabiduría cristiana. El propósito de sustituir la teología política por una filosofía política resulta, pues, manifiesto en el manuscrito que analizaremos.

El manuscrito Ripoll 109<sup>(8)</sup> contiene, entre otros escritos, una guía para la preparación de los exámenes de los estudiantes de la Facultad de Artes de la Universidad de París. Ella fue escrita, como ya se señaló, entre los años 1230 y 1240 por un anónimo maestro de esa Facultad con el objeto de ayudar a organizar los estudios de quienes debían acreditarse como artistas. Esta guía es importante por varias razones: (a) los textos allí recomendados para preparar cada una de las partes en que se divide la filosofía -philosophia rationalis, naturalis y moralis- son en gran parte los mismos textos encontrados entre 1120 y 1230/40 gracias al trabajo de búsqueda efectuado por los maestros de artes; además de esos textos se encuentran recomendadas en la guía las lecturas de los libros que formaban parte de la logica vetus -Aristóteles, Porfirio y Boecio- que ya eran conocidos en el primer período; (b) todo ese nuevo conocimiento está estructurado sobre la base de la división aristotélica de la filoso-

(8) Cfr. Grabmann, M., I divieti ecclesiastici di Aristotele sotto Innocenzo III e Gregorio IX, Roma, 1941, pp. 117 ss. y "Eine für Examinazwecke abgefaßte Quaestionesammlung der Pariser Artistenfakultät aus der ersten Hälfte des 13 Jahrhunderts", en Mittelalterliches Geistesleben, Bd. II, München, 1936, pp. 183/189

fía; la vieja división estoica que había utilizado Abelardo, es abandonada<sup>(9)</sup>; (c) el contenido del texto o la guía sustituye el viejo e inofensivo saber representado por el contenido de las artes liberales y lo reemplaza por el nuevo saber proveniente de los centros de traducción; (d) en la base de la guía estaba Aristóteles, lo que significa que todo lo que en esos años se conoce de Aristóteles es incorporado a la guía; (e) la guía marca casi el estadio definitivo de la evolución de la Facultad de Artes de la Universidad de París y el estadio definitivo de un tipo de escuela en la que interesa sobre todo Aristóteles. Esta escuela responde a su vez al nuevo tipo de maestro, representado por Abelardo en el siglo anterior, que pone en crisis el saber tradicional<sup>(10)</sup>. A partir del momento en que, en 1255, el aristotelismo es aceptado en la Universidad de París en forma oficial la Facultad de Artes se convierte en facultad de filosofía propiamente dicha y, con esa transformación, surge la posibilidad de desarrollar la enseñanza en forma independiente de la Facultad de Teología. De ese modo comienza una controversia que ocupa toda la segunda mitad del siglo XIII entre filósofos y teólogos en la que participan, entre otros, Tomás de Aquino, Buenaventura y Siger de Brabante<sup>(11)</sup> y con ello queda legitimado el estudio de una nueva concepción filosófica. Sin embargo, aunque esa nueva concepción afecta la visión de la realidad no implica, todavía la aceptación de una nueva concepción política del poder y de la sociedad. La razón es simple: la Política de Aristóteles, que contenía esa nueva concepción, no podía formar parte de los textos recomendados en la guía ya que aún no había sido descubierta. A pesar de ello, sobre la base de las informaciones ofrecidas por Grabmann<sup>(12)</sup>,

(9) Cfr. Abelardo, Glossae... super Porphyrium (ed. Geyer), en Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters, XXI (1919), 1, p. 1.

(10) Cfr. Lohr, op. cit., p. 82 s.

(11) Cfr. supra, nota. (4)

(12) Cfr. Grabmann, I divieti..., cit., p. 120 s.

Lohr<sup>(13)</sup> y Van Steenberghen<sup>(14)</sup> resulta posible reconstruir, a partir del esquema de la guía de estudio para los estudiantes, la historia del nacimiento del pensamiento político de la baja Edad Media y ubicar a cada uno de sus representantes principales a partir de la colocación en la guía de la philosophia moralis y de cada una de sus partes. Si esto es posible habremos logrado mostrar que la nueva concepción política que tuvo lugar en Occidente con posterioridad al ingreso de la Politica ya estaba anunciada en la nueva concepción filosófica de los artistas tal como ella se expresa en la guía. Más aún, si es posible encontrar en esa guía el problema fundamental con que se confronta la filosofía política después de conocer la Politica, habremos mostrado que la política, entendida como scientia rationalis, no nació por generación espontánea sino que ella estaba anunciada en la necesidad de cambio que pedía la mentalidad filosófica de los maestros de artes. Atinadamente se ha señalado que fueron los estudios filosóficos de la Facultad de Artes de París -una facultad de filosofía y, por ello, progresista y crítica- y no las facultades jurídicas, más orientadas hacia el estudio de la organización legal del statu quo - los felices responsables del avance de las ideas políticas renovadoras<sup>(15)</sup>. Por ello, si bien es verdad que hacia 1255, con la oficialización del aristotelismo en la Facultad de Artes, se imponía una nueva concepción de la realidad, pero no del poder y de la sociedad, también es verdad que esa nueva concepción de la realidad, ya implícita en el contenido de la guía para estudiantes, preparaba las condiciones para que apareciera la nueva concepción del poder y de la sociedad. Esta sólo necesitaba de algo para imponerse: los elementos conceptuales que le permitieran comenzar a expresarse teóricamente. Esos elementos los ofrece la Politica de Aristóteles.

(13) Cfr. Lohr, op.cit., pp. 84 ss.

(14) Cfr. Van Steenberghen, op.cit., pp. 56 ss.

(15) Cfr. Ullmann, Principles of Government..., cit., p. 290 s.

Es, pues, altamente presumible que la tendencia propia de la segunda mitad del siglo XIII haya seguido casi naturalmente al proceso que se verificó en la primera mitad de ese siglo y que consistió en la recepción de los escritos de Aristóteles, en su incorporación a un nuevo esquema del saber tipificado en este caso por la guía para estudiantes y en la sustitución del inofensivo contenido de las artes liberales por un contenido más científico proporcionado por el saber pagano. En otros términos, tanto la revolución que comenzó en el siglo XII —de la que la guía es una primera muestra— como la tendencia a fundamentar lo político sobre bases más humanas, habrían formado parte de uno y el mismo movimiento. Este, pues, no comenzó por la política sino que ella siguió, en su renovación, a la renovación de la ciencia y de la filosofía. De alguna manera la modernización y renovación que sufre la política en general es un epígono del cambio de paradigma científico verificado antes en la filosofía. Por ello, reiterando una formulación que hicimos en las páginas introductorias de este capítulo, los méritos de la revolución política no fueron exclusivos de la política.

Si examinamos y analizamos el contenido del esquema que reproduce los estudios de filosofía recomendados en la guía para estudiantes encontraremos en él un texto que, a pesar de haber sido descubierto hace más de sesenta años, aún no ha sido leído ni interpretado con suficiente provecho en lo que respecta a su posible utilización para explicar, a partir de él, el nacimiento de la reflexión política medieval. El esquema divide a la filosofía en tres grandes partes —philosophia rationalis, naturalis y moralis— de la que nos interesa en particular la contextura de la última y las lecturas correspondientes a cada una de sus subdivisiones. Presupuesto del análisis de la philosophia moralis es el hecho de que su división fue hecha desde la perspectiva de una mentalidad progresista y de vanguardia de esos años. No debe perderse de vista que se trata de un esquema confeccionado por un magister artium, no por un teólogo y que sus destinatarios

no son estudiantes de teología sino estudiantes de la Facultad de Artes. Con todo, a pesar de tratarse de un esquema que debería reflejar un pensamiento novedoso y moderno respecto de la tradición agustiniana dominante hasta ese momento, el esquema ofrece ambigüedades evidentes que analizaremos de inmediato pero que, adelantándonos, podemos anunciar desde ya como clave de lectura del esquema: se trata de la tensión perceptible entre tradición teologizante y modernidad filosófica.

Examinemos, en primer lugar, los elementos modernos del esquema. Ante todo se impone una observación general referida a todo el esquema: en él toda la philosophia rationalis y toda la philosophia naturalis se han transformado ya en filosofía o ciencia en el sentido estricto de la palabra. En efecto, Aristóteles y el saber pagano ya han reemplazado al viejo saber clerical por un nuevo saber más científico. Si ahora descendemos hacia la philosophia moralis, ésta es dividida y considerada desde una triple perspectiva con sus respectivas lecturas, en gran parte no teológicas. Así, por ejemplo, para la vida del alma en familia se recomienda la lectura de un autor no cristiano, como Cicerón. Para la vida del alma consigo misma se recomienda la lectura de Aristóteles —por más que, hay que reconocerlo, se trataba de textos aristotélicos que en nada ponían en peligro la concepción cristiana del fin último del hombre—. Y por fin para la vida del alma en la ciudad se recomienda el derecho romano, es decir un cuerpo jurídico de origen estrictamente laico y, por ello, en nada vinculado con la tradición de la sabiduría cristiana.

Con ello podemos pasar al examen de los elementos tradicionales del esquema que están en tensión con los anteriores y que revelan que en la guía la philosophia moralis resiente aún la presencia de la tradición. Ante todo la philosophia moralis es entendida como vida del alma y no como vida del hombre, lo que indica una fuerte presencia de la antropología platónico-agustiniana. Luego, la división de la

vida del alma en tres partes -en relación con Dios, en relación con sus semejantes y en relación consigo misma- está encabezada por la vida del alma en relación con Dios. Aunque no se recomienda para ella ninguna lectura en particular, se establece sin embargo que esta vita animae in Deo se resuelve en la teología sobrenatural, es decir en la teología de la revelación y de la gracia. No se trata, pues, de un discurso racional sobre Dios sino de un discurso sobre lo que Dios ha revelado. Resulta sumamente significativo que una división de la filosofía moral en una Facultad de Artes esté encabezada por una disciplina tan ajena a la filosofía que hace predominar el dato sobrenatural sobre toda la vida moral. Ello habla del predominio, todavía en esa época, de la tradición de la sabiduría cristiana. El tercer elemento tradicional aparece durante el esclarecimiento de las partes del esquema; el autor se pregunta porqué el hombre es llamado minor mundus y responde recurriendo a la autoridad de San Agustín ("secundum Augustinus possumus dicere..."<sup>(16)</sup>). Por último la dependencia más importante que el esquema revela respecto de la tradición se observa en la prescripción del estudio del derecho canónico como lectura correspondiente a la vida del alma en la ciudad. Se trata del derecho de la Iglesia y, por ello, recomendando el estudio de ese derecho, el esquema no hace otra cosa que proponer el estudio del derecho de una institución sobrenatural, como es la Iglesia, al que considera adecuado para entender el funcionamiento de la vida civil.

Esta guía y la philosophia moralis como una de sus partes así como los elementos tanto tradicionales como modernos presentes en ella permiten considerarla desde dos puntos de vista: el primero en relación con la concepción de la ciencia y de la ética allí implícita, el segundo en relación con el desarrollo del pensamiento político después de la recepción de la Politica de Aristóteles.

(16) Cfr. Grabmann, op. cit., p. 123.

La filosofía en la Facultad de Artes de París entre 1230 y 1240

	nueva división	div. tradicional	autores y libros	
HISTÓRICA		TRIVIALE	gramática	obras de Prisciano y Donato
			lógica	Aristóteles: Organon; Porfirio: Isagoré Boecio: libros de lógica
			retórica	Cicerón: De inventione
n e t u r a l	metafísica		Aristóteles: Metafísica Proclo: Liber de Causis	
	matemáticas	QUADRIVIALE	aritmética	Boecio: Institutio aritmetica
			geometría	Euclides: Elementos
			música	Boecio: Institutio musica
			astronomía	Tolomeo: Almagesto
física		Aristóteles: Física De generatione et corruptione Meteora De caelo De planctis De animalibus De anima Parva naturalia De motu cordis		
M O R A L	alma con Dios		teología sobrenatural	
	alma con semejantes	familia	Cicerón: De officiis	
		ciudad	Derecho romano y canónico	
alma consigo misma	individuo	Aristóteles: Ética Nic. (I-III)		

Es evidente que desde el punto de vista de la ciencia y de la ética el esquema contiene puntos problemáticos. Ellos revelan que hacia los años 1230/40 existía una tensión entre filosofía y teología que actúa como preludio de la lucha que se desarrollará pocos años más tarde entre teólogos y artistas. En la medida en que casi todo el saber se basa en lecturas de los filósofos y sabios paganos y en el derecho romano, el esquema deja ver la tendencia "moderna" que entre los artistas procuraba superar la concepción del mundo de la sabiduría cristiana. Pero al mismo tiempo, aunque todo el saber se acomodaba a la nueva situación planteada por la irrupción de la nueva ciencia, la moral ofrece resistencia a la renovación: o bien no se podía superar la tradición porque se disponía de escasos medios para ello o bien no se tenía el coraje para efectivizar esa renovación moral en forma total. Es, pues, en la moral, donde aparece el problema más serio, importante e interesante que ofrece el esquema y es en la moral donde se presenta el punto decisivo de nuestra tesis: el problema del esquema se localiza sobre todo en la moral porque la teología sobrenatural constituye la parte de la filosofía moral que encabeza su subdivisión y porque, encabezándola, arrastra consigo a todas las otras partes de esa moral. Ello convierte a la philosophia moralis en el punto crítico y menos resuelto del esquema.

El problema que debe ser planteado de inmediato pasa por la pregunta acerca de porqué el esquema de la división general de la filosofía sigue delatando su dependencia respecto de la tradición precisamente en la moral y no en otra parte de la filosofía. En otros términos, porqué mientras el resto de la filosofía se había acomodado a la nueva situación cultural y había recibido sin mayores problemas el saber pagano, sin embargo la moral sigue ofreciendo resistencia a la renovación. La respuesta es simple: el rechazo se localiza en la moral porque en ella se jugaba el problema decisivo del fin y del destino último del hombre.

Debería, sin embargo, aclararse, que la contextura intelectual del autor del texto que analizamos no es aún la de Siger de Brabante. Siger había introducido una tajante división entre filosofía y teología y había llegado a decir que al filósofo no le interesa tanto la verdad como desentrañar lo que había querido decir Aristóteles<sup>(17)</sup>. La distinción entre filosofía y teología llega con Siger a un grado tal que se transforma casi en una ruptura. Pero ésta se verificará recién como opción en favor de la filosofía en la segunda mitad del siglo XIII. Nuestro esquema pertenece todavía a la primera mitad del siglo y su autor, por más que distinga entre filosofía (a philosophis per naturam) y teología (secundum theologos per miraculum), sin embargo conserva aún una fuerte confianza en las verdades de la teología sobrenatural. Para él, en última instancia, por más que se trate de un maestro de artes, la última palabra acerca de la realidad la dará la teología sobrenatural, es decir la verdad revelada<sup>(18)</sup>.

Esta suerte de reticencia de la moral a adaptarse a la nueva situación deja presumir aún otra circunstancia. El empeño puesto por el autor del esquema en "salvar la moral" y por mantener lejos de la renovación las zonas del conocimiento por las que pasaba la determinación del fin último del hombre permite sospechar que, si en esos años Occidente hubiera conocido

(17) "nuestra intención principal no es investigar acerca de la verdad...sino [saber] cuál fue la opinión del filósofo", es decir, de Aristóteles; "investigando la intención de los filósofos más que la verdad" (cfr. Bazán, B., Siger de Brabant: Quaestiones in tertium De Anima, De Anima Intellectiva, De aeternitate mundi, Louvain-Paris, 1972, pp. 99 y 101).

(18) "a esto respondemos que según los teólogos ésta es la verdad...pero simplemente esto es innatural, y en consecuencia no es [un problema] planteado por los filósofos" (Cfr. Van Steenberghen, op. cit., p. 130 y Grabmann, M., "Das Studium der Aristotelischen Ethik an der Artistenfakultät der Universität Paris in der ersten Hälfte des 13. Jahrhunderts", en Philosophisches Jahrbuch, 1940, 53, pp. 352 ss.

toda la Ética de Aristóteles, ésta se habría topado con verdaderos problemas para introducirse en el esquema, porque el fin que ella proponía para el hombre no coincidía con el fin trascendente propuesto por la teología sobrenatural. No en vano el espacio que el autor del esquema dedica en el manuscrito al esclarecimiento de la ética es mucho mayor que el dedicado a la filosofía natural y racional. Ello indica el empeño de este maestro de artes por dejar bien claro que por más que la explicación acerca de la estructura de la realidad la pudiera dar el nuevo saber pagano, la determinación del fin último del hombre, en cambio, quedaba todavía en manos de la teología sobrenatural.

En resumen, el esquema refleja claramente la ambigua situación de un maestro de artes de la primera mitad del siglo XIII y es un ejemplo de las dificultades con las que debía luchar en esos años la ética -y con ella la política o vida del alma en la ciudad- para poder desprenderse de la teología y desarrollarse con especificidad y vida propias.

Si consideramos ahora el esquema desde el punto de vista de lo que a partir de la segunda mitad del siglo XIII será el desarrollo del pensamiento político medieval veremos que el esquema puede ser utilizado como punto de partida para señalar el nacimiento de cada una de las posiciones filosófico-políticas paradigmáticas de esos años. El esquema coloca a la política bajo el nombre de vida del alma en la ciudad como parte de una ética que depende de la teología sobrenatural. En este sentido la ética -y consecuentemente la política- queda atada a la tradición. Pero al mismo tiempo hay un propósito de superar esa tradición y una clara voluntad de fundamentar lo político en bases más independientes de la teología. A este objetivo no bastaban ni el agustinismo ni la sabiduría cristiana. Es por ello que el autor del esquema recurre al único elemento a su alcance para fundamentar lo político sobre bases no eclesiales: el derecho romano. Este es colocado, junto con el derecho canónico,

como una de las lecturas recomendadas para el estudio de la vida del alma en la ciudad, es decir para lo que hoy llamaríamos política en el sentido estricto de la palabra. En otros términos, en lo que concierne directamente a la política el autor del esquema recurre, por una parte, a un cuerpo jurídico puramente humano como lo es el derecho romano, por la otra a un cuerpo jurídico de fundamentos eclesiales como lo es el derecho canónico. La misma naturaleza de cada uno de esos cuerpos se confrontaba con el otro. Resulta, pues, relevante que en la misma vida del alma en la ciudad se verifique la misma tensión que se verifica en todo el esquema entre naturaleza y gracia, entre lo natural y lo sobrenatural. Del mismo modo como en la filosofía moral, considerada como un todo, se enfrentaban la ética y la teología, así también dentro de una de las divisiones de la filosofía moral, en la vida del alma en la ciudad o política se enfrentaban derecho romano y derecho canónico. La confrontación entre elementos discordantes y la tensión entre ellos formaba parte, pues, de la contextura integral de la guía.

La importancia del recurso al derecho romano no debe ser pasada por alto en este proceso de reconstrucción del origen del pensamiento político medieval. No es el caso referirse aquí en detalle al peso que durante toda la Edad Media tuvo el derecho romano como cuerpo jurídico enteramente laico y construido sobre bases no eclesiales<sup>(19)</sup>. De hecho existía en el Digesto una ley llamada lex regia de translatione imperii<sup>(20)</sup> que, recogida por las Institutas de Justiniano que conoció la Edad Media, reflejaba una suerte de ficción jurídica según la cual alguna vez "el pueblo había conferido al príncipe el imperio -i.e. la soberanía- y el poder". Aunque se trataba de

(19) Sobre la importancia de la lex romana y de la lex regia véase Jordan, E., "Dante et la théorie romaine de l'Empire", en Revue Historique du droit français et étranger, XLV (1921) pp. 353/396; XLVI (1922), pp. 191/232 y 332/390. Además Ullmann, W., Medieval foundations of Renaissance Humanism, London, 1977 (trad. ital. de M. Sampaolo, Radioi del Rinascimento, Roma-Bari, 1980, pp. 52 ss.)

(20) Cfr. Digesto, I, 4, 1 e Inst. Iust., I, 2, 6

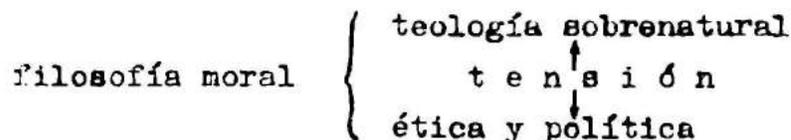
de una evidente ficción que procuraba encontrar algún fundamento para legitimar el poder político ejercido por el gobernante romano, de todos modos esa ficción recurría a un elemento que no solamente ponía en peligro la teoría de la potestas papal in temporalibus sino también cualquier teoría política de carácter descendente. Ese elemento era el origen popular del poder político. Curiosamente en esos años el mismo Papa que se había ocupado de incorporar formalmente la donatio Constantini al repertorio de argumentos teocráticos esgrimidos por el Papado, Gregorio IX, prohíbe el estudio del derecho romano en París<sup>(21)</sup>. No puede ser casual que en un mismo momento coincidan hechos tan relevantes para la historia del pensamiento político medieval como el recurso al argumento fáctico de la donatio, la prohibición del derecho romano y el debilitamiento de los argumentos doctrinarios del Papado. Todo ello está estrechamente vinculado, sin duda, con la aparición entre los maestros de artes de un conato de tendencia política laica que se hace manifiesta en la parte correspondiente a la filosofía moral de la guía para estudiantes. Los artistas, oponiendo teología sobrenatural y ética/política (derecho romano y teología sobrenatural) o, en otros términos, oponiendo fin trascendente del hombre y fin del hombre en la ciudad regido por la legislación romana, comenzaban a manifestar sus dudas acerca de la vigencia del modelo teocrático representado por la teoría política del Papado. No en vano la filosofía política posterior al año 1260 retoma esa oposición, la tematiza y la transforma en uno de los puntos más importantes de la especulación política. Ni la prohibición papal del derecho romano ni la inclusión por parte de los artistas en la guía son, pues, hechos aislados. Hay suficientes motivos para suponer que dicha pro-

(21) Cfr. Meijers, E.M., Études d'histoire du droit, III: Le droit romain au Moyen Age, Première Partie, Leyden, 1959, p.28. Sobre el problema puede verse también Aubert, J., Le droit romain dans l'oeuvre de Saint Thomas, Paris, 1955, pp.124 ss. y en especial Kuhlmann, B.C., Der Gesetzbegriff beim Hl. Thomas von Aquin, Bonn, 1912, pp.23 ss.

hibición estuvo inspirada no solo en el carácter puramente laico del derecho romano sino también en el hecho de que la lex regia hacía trastabillar las bases teóricas de la doctrina pontificia acerca de la soberanía universal del Papa. Y tanto más curioso aún resulta el hecho de que mientras el estudio del derecho romano es prohibido por la Iglesia, el estudio de ese mismo derecho es recomendado por los artistas de modo tal que él puede encontrar un pequeño refugio en un esquema que, por una parte quería escapar de la tradición pero que por la otra no tenía a su alcance los elementos para poder hacerlo. De todos modos y teniendo en cuenta la mentalidad del autor anónimo que redactó el esquema, es decir teniendo en cuenta que se trataba de un personaje que por una parte quería superar la tradición pero que por la otra no contaba ni con los elementos ni con el coraje exigido por las circunstancias para llevar a cabo dicha tarea, el derecho romano ofrecía al autor la mejor oportunidad para tratar de superar a través de él la tradición sin romperla totalmente. Recordemos que el magister artium procuraba, ante todo, salvar el fin último del hombre. Ese fin último último, para salvar la tradición en lo que respecta a la moral, debía quedar en manos de la teología. Y encuentra en el recurso al derecho romano un instrumento que, sin poner en excesivo peligro el fin trascendente del cristiano, era de todos modos una suerte de primer paso hacia la superación. En efecto, por más que el derecho romano pusiera el origen del poder en el pueblo, nada decía acerca del fin último del hombre. En este sentido la teología sobrenatural seguía teniendo su primacía dentro del esquema de la filosofía moral.

En resumen, ¿dónde reside la importancia de la guía para estudiantes que hemos analizado? En el hecho de que la tensión que ella revela entre tradición teologizante y modernidad filosófica es la misma tensión que existirá en los primeros escritos políticos que aparecen una vez conocida la Política de Aristóteles. Estos primeros textos políticos se caracterizan, ante todo, por su intento de ofrecer una solución a

la tensión entre filosofía política y teología. La pregunta que ellos procuran responder es: ¿cómo es posible superar la oposición entre, por una parte, la filosofía política y la ética, que ponen la realización del hombre en la ciudad y que consideran el logro de ese fin último como dependiente de los actos del hombre y, por la otra, la teología sobrenatural, que considera que ese fin se identifica con Dios y que lo pondera, no como dependiente del hombre sino como una gracia de Dios? (22). Fin del hombre en cuanto hombre y fin del hombre en cuanto cristiano muestran la misma tensión que, como rasgo fundamental, está presente también en los primeros tratados medievales que se ocupan formalmente de la filosofía política. Si procedemos a una simplificación del esquema de la filosofía moral tal como está contenido en el manuscrito Ripoll 109 obtendremos un sorprendente modelo estereotipado que anticipa los problemas que procurará resolver la reflexión política a partir de la segunda mitad del siglo XIII:



La reflexión cristiana que en la segunda mitad del siglo XIII se efectúa sobre la Política tuvo un doble efecto. Por una parte comentarios de ese texto (23), por la otra tratados inspirados en mayor o menor medida en Aristóteles. Tanto

(22) Sobre el status de la ética y sobre el conflicto entre teología sobrenatural y ética que se verifica en la primera mitad del siglo XIII y que se reitera en la segunda mitad del siglo véase Wieland, G., Ethica-Scientia practica. Die Anfänge der philosophischen Ethik im 13. Jahrhundert (Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters, N.F., Bd. 21), München, 1931, pp. 40 ss. y en especial "The reception and interpretation of Aristotle's Ethics", en The Cambridge History..., cit., en particular p. 658: "happiness for Aristotle is a human achievement rather than a divine gift".

(23) Para una lista completa de los comentarios v. Flüeler, Ch., "Mittelalterliche Kommentare zur 'Politik' des Aristote-

unos como otros sustituyen el derecho canónico y el romano por la Política. De ese modo el esquema originario se transforma en sus contenidos asumiendo la siguiente forma:

filosofía moral	alma con Dios		teol. sobrenatural
	alma con semejantes	familia	Cicerón: De officiis
		ciudad	Aristóteles: Política
alma consigo misma		Aristóteles: Ética	

Si tenemos en cuenta que el problema nuclear de la política en la segunda mitad del siglo XIII -la tensión entre filosofía y teología- ya estaba anunciado en la filosofía moral del esquema de lecturas para estudiantes de la Facultad de Artes de la Universidad de París en la primera mitad del siglo XIII, podemos considerar como un hecho que la especulación política que siguió al año 1260 no fue sino una simple continuación del movimiento filosófico que logró la renovación del conocimiento científico entre los años 1230 y 1240. Así, tanto el cambio en la concepción de la filosofía como la revolución del pensamiento político formaron parte de un único movimiento filosófico que se anunció a comienzos del siglo XII, en el año 1120, cuando comenzó la inquietud entre los maestros de artes por encontrar una nueva y más satisfactoria explicación de la realidad. Así pues, la modernización que experimenta la política es una simple consecuencia de la modernización que antes había experimentado la filosofía.

Con todo, esta recepción de la Política en el esquema no debe ser sobrevalorada. Se debe tener en cuenta que el ingreso de este texto aristotélico en el cuadro general del saber solo formaba parte de un movimiento más general de reemplazo del saber clerical-agustiniano por un saber más científico. De alguna manera ese movimiento que había comenzado en

les und zur Pseudo-Aristotelischen 'Oekonomik'", en Bulletin de Philosophie Médiévale, 29(1987), pp.193/229. Además Dunbabin, J., "The reception and interpretation of Aristotle's Politics", en The Cambridge History..., cit., pp.723/737.

el siglo XII, que continúa en el siglo XIII con la incorporación de otros textos y que prosigue aún en los siglos siguientes era un movimiento de vasto alcance que, entre otras disciplinas, había renovado también a la política. Pero si el reemplazo de los derechos romano y canónico por la Política no significaba aún, considerado como hecho individual, un acontecimiento verdaderamente relevante en el orden científico y cultural; y si ese hecho no puede ser calificado aún como realmente histórico, ¿dónde debe ser visto entonces el gran giro copernicano que afectó y cambió radicalmente la especulación política hasta el punto de hacerla realmente moderna? La respuesta a esta pregunta es múltiple. Por una parte, como quedó dicho, la gran revolución estaba ya anunciada, formalmente, en la tensión entre teología y derecho romano/ética del esquema escrito por el maestro de artes autor de la guía. Por la otra la revolución cumple un paso significativo en el reemplazo del derecho romano por la Política. Y por fin y sobre todo, ella está en las soluciones laicas a la tensión presente en el esquema, es decir en la supresión de la teología y en la consecuente liberación de la política respecto de los lazos que la ataban a aquélla. Ello significaba la apertura de la política a una nueva dimensión, propia y específica de ella misma, con lo que lograría tomar su camino obviando las interferencias teológicas que no le permitían desarrollarse plenamente.

Como resultado del proceso expuesto hasta aquí y antes de ocuparnos del camino que posibilitó la apertura de una nueva dimensión para la política podemos sacar una importante conclusión concerniente al significado y a la naturaleza del proceso de sustitución del saber tradicional por un saber más científico. W. Ullmann, en efecto, ha sostenido que el humanismo medieval nació en un contexto político<sup>(24)</sup>. A ello agrega que la explicación del nacimiento de ese humanismo reside en que éste nace como la primera reacción contra la cosmovisión cle-

(24) Cfr. Ullmann, op. cit., pp. 83 ss.

rical y que esa reacción se ha verificado, precisamente, en el ámbito de la realidad más clericalizado: la política. Sin embargo, a la luz del proceso que hemos reconstruido en este capítulo podemos afirmar que ese humanismo, entendido como tendencia a la fundamentación de una cosmovisión de la realidad sobre bases más naturales que cristianas, tiene su origen en una instancia anterior a la política como lo fue la revolución que afectó a todo el saber y que Occidente comienza a experimentar a partir de los primeros años del siglo XII. La revolución política implicada en esa revolución filosófica no fue más que una consecuencia de ella. La revolución política comenzó por la filosofía.

## X .-El nacimiento del pensamiento político medieval

Una prueba concluyente de que la revolución que experimenta el pensamiento político occidental en la Edad Media no se agota en la sustitución de los derechos romano y canónico por el texto de la Politica está en el hecho de que muchos autores, a pesar de haber incorporado ese texto a su propio esquema del saber, siguen pensando la política como subordinada a la teología sobrenatural. Ello muestra que aunque la Politica había sido incluida en el repertorio filosófico, ella seguía siendo pensada según el tradicional modelo agustiniano. El gran giro reside en su confrontación con el lugar privilegiado y predominante que la teología sobrenatural ocupaba dentro del esquema de la filosofía moral. De allí que el comienzo de la revolución del pensamiento político deba ser identificado con el momento en que se inician las interpretaciones acerca del lugar que corresponde a la teología en relación con la política o vida del alma en la ciudad; y de allí que la revolución misma deba ser identificada con la definitiva ruptura de los lazos de la política con la teología. Recién aquí aparece, con toda su crudeza, el propósito medieval de ruptura del esquema de una realidad unitaria y omniabarcadora que, sobre la base del predominio de la teología en la vida moral, había comenzado a construirse a partir de la época carolingia. Y recién aquí aparece el gran conflicto en el que deberá debatirse el pensamiento humano para ser político y no más teológico: si la teología sobrenatural ocupa como cabeza el lugar principal dentro de la división de la ética, ¿la política debe subordinarse a la teología o debe ser independiente de ella? El pensamiento político medieval comienza, pues, a desarrollarse como respuesta a esa pregunta. Como se podrá percibir durante el desarrollo de este capítulo, el núcleo de cada una de las posiciones principales del pensamiento político de la baja Edad Media se resuelve en u-

na interpretación acerca del lugar que la teología debe ocupar en el esquema esbozado por el anónimo maestro de artes entre los años 1230 y 1240. Cada una de esas interpretaciones constituye una definida respuesta y una neta toma de posición respecto del camino que la política debía tomar en relación con la teología. Esas respuestas analizaremos en lo que sigue.

La tensión entre tradición y modernidad alcanza en los dos últimos esquemas del capítulo anterior su punto más agudo. Indudablemente los polos de tensión allí son, la Política por una parte y la teología sobrenatural por la otra. La primera enfrentada con la segunda ofrecía la mejor oportunidad para fundamentar la vida moral en la ciudad de modo exclusivamente filosófico, es decir, superando en forma drástica la tradición a través de la simple eliminación de la teología sobrenatural del binomio en tensión. Pero al mismo tiempo también es verdad que quien quisiera seguir siendo teólogo y consecuente con dicho carácter encontraba en el esquema la posibilidad de subordinar la política a la teología. La historia del pensamiento político medieval posterior a la recepción de la Política de Aristóteles es la historia de la solución y de la respuesta a esa tensión: Tomás de Aquino opta por la subordinación de la política a la teología; Dante prefiere un paralelismo entre ambas y una independencia mutua; y Marsilio de Padua opera una radical eliminación de la teología del binomio en tensión introduciendo una ruptura entre política y teología que da comienzo al pensamiento político propiamente moderno. Incluso Ockham, cuya dependencia respecto del aristotelismo no es tan evidente como la de los que le precedieron, toma posición frente a la tensión del esquema. Como paso previo a la exposición de las interpretaciones que Dante, Marsilio y Ockham hicieron de la donatio introduciremos brevemente al pensamiento político de cada uno de ellos a través de la presentación de sus respectivas respuestas a la tensión en cuestión. Y aunque Tomás de Aquino no se haya ocupado de la donatio comenzaremos por él, ya que su so-

lución al problema de las relaciones entre teología y política constituye el paso necesario para entender las soluciones posteriores.

Aunque Tomás era un teólogo de profesión, no debe esperarse de él la misma e ingenua solución que siguieron los teólogos de su tiempo, es decir una superación de la tensión mediante la rápida e inmediata subordinación de la política a la teología. Consentir a dicha subordinación habría significado pasar por alto los valores positivos que él veía en el pensamiento aristotélico y obviar los más recientes triunfos del pensamiento pagano. Por otra parte Tomás tampoco podía recostarse en el extremo opuesto y permitir que la política se transformara en una suerte de pura ética-natural-del-Estado. Para un teólogo esta solución habría asumido un carácter puramente naturalista y no habría tenido en cuenta los requisitos cristianos de la ética y de su especie, la política<sup>(1)</sup>. La respuesta de Tomás tiene como presupuesto una concepción acerca de la estructura metafísica de la realidad para cuya formulación ha escogido con prolijidad incluso las palabras. Una de las más felices formulaciones de dicha estructura, duplex ordo, se encuentra en el siguiente texto: "En la realidad debe ser considerado un doble orden-duplex ordo-. Uno según el cual todo lo creado se ordena a lo creado. Otro según el cual todo lo creado se ordena a Dios"<sup>(2)</sup>. Esta doctrina tomista del duplex ordo implica tanto una concepción horizontal como una concepción vertical de la realidad. En la medida en que lo creado se ordena a lo creado la realidad es entendida horizontalmente. En la medida en que todo lo creado se ordena a Dios la realidad es entendida verticalmente. Puesto que la estructura de la realidad se expresa a través de un único orden, aunque ese orden sea doble, toda la realidad -y

(1) Sobre la doctrina tomista acerca de la política como especie de la ética v. In Libros Politicorum Expositio, Roma, 1951, § 6.

(2) Cfr. Summa Theologica, I, q. XXI, a. 1, ad 3.

dentro de ella, el hombre- tiene un único fin último: Dios. En este sentido la dimensión vertical de la realidad absorbe a la horizontal. En efecto, un orden único no puede tener dos fines últimos. La duplicidad del único orden de ninguna manera apunta a facilitar el desdoblamiento de la realidad en dos fines, como más tarde hará Dante. Al contrario, esa duplicidad tiende a unificar la realidad y a mostrar que todo fin antecedente al fin último -es decir a Dios- es simplemente un fin intermedio sólidamente subordinado al fin último. En esta doctrina del duplex ordo, que permite a Tomás expresar la estructura de la realidad y su carácter unitario en un solo concepto, yacen los fundamentos metafísicos de la subordinación tomista del fin de la política al fin de la teología sobrenatural. Es, en efecto, en esa doctrina del duplex ordo donde deben buscarse las bases filosóficas de la potestas indirecta del Papa in temporalibus. De allí que no se pueda afirmar que Tomás ha creado los argumentos antihierocráticos <sup>(3)</sup>. Sucedió más bien lo contrario: Tomás ha creado nuevas bases para el afianzamiento de los argumentos teocráticos. En efecto, puesto que el fin último es Dios -que se identifica con el fin de la teología sobrenatural dominante en el esquema de la filosofía moral- la realidad natural -aunque distinguida perfectamente de la realidad sobrenatural- nunca puede quedar separada de ella. De allí que aunque se haya distinguido el fin de la política del fin de la teología sobrenatural no se los ha separado. Es por ello que la originalidad de Tomás -y con ello su revolución- consiste en haber introducido un orden natural entre la teología sobrenatural y la política. Al estudio de ese orden Tomás ha dedicado vastos espacios de su obra. Incluso ha estudiado este orden natural horizontal desde el punto de vista político y lo ha hecho con tanta eficiencia que, a pesar de su carácter de teólogo, Tomás bien puede ser llamado además filósofo de la política. Precisamente es en este carácter que Tomás

(3) Como lo hace Ullmann, cfr. Principles of Government..., cit., p.258 y A History of Political Thought..., cit., p.185.

procuró atribuir a la política, entendida como scientia humana, caracteres ontológicos y científicos propios estudiando el modo como la política está enraizada en el orden natural. El estudio de este orden le permite llamar a la scientia politica "la más importante entre todas las ciencias prácticas"<sup>(4)</sup>. Con todo, a pesar de su dedicación al orden natural y a pesar de la introducción de ese orden entre la política y la teología sobrenatural, Tomás sigue haciendo depender la política de la concepción tradicional por cuanto subordina sus fines a los del orden natural y -lo más grave- éstos a los de la teología sobrenatural. Con ello reincide en la absorción de la dimensión horizontal por la vertical. En efecto, aún cuando las causas, fundamentos o fines de la política no deben ser buscados inmediatamente en la teología sobrenatural, sin embargo, en la medida en que el fin de la política no es un fin último<sup>(5)</sup>, la teología sobrenatural sigue teniendo una posición de privilegio en la filosofía moral y sigue determinando cuales son los fines de la política<sup>(6)</sup>.

(4) Cfr. In Libros Politicorum..., cit., § 7

(5) Que el fin de la política no es último y que el fin de la teología sobrenatural absorbe a aquél resulta, en efecto, del siguiente texto: "el hombre no se ordena a la comunidad política según todo lo que él es... sino que todo lo que el hombre es puede, tiene y debe ordenarse a Dios" (cfr. Summa Theologica, I-II, q. XVI, a. 4, ad 3).

(6) El hecho de que la teología constituya el fundamento inmediato del orden natural no solo hace de la teología el fundamento mediato de la política sino que deja ver que Tomás, como filósofo de la política, no ha perdido de vista a la teología. Cuando A. Dempf puso de manifiesto su entusiasmo a causa de la recepción tomista de la Política de Aristóteles (cfr. Sacrum Imperium. Geschichts- und Staatsphilosophie des Mittelalters und der politischen Renaissance, München-Berlin, 1929, pp. 376 y 381) dominó un desenfundado frenesí a causa del tratamiento tomista de lo político como perteneciente al orden de la naturaleza. Hoy, sin embargo, parece querer imponerse la vieja tesis de Gierke según la cual Tomás habría rescatado nuevamente el agustinismo y, por ello, estaría anclado en la tradición medieval prearistotélica (cfr. Gierke, O., Political Theories of the Middle Ages, Cambridge, 1959, nota 10). A pesar de que L. Lachance lamenta y rechaza la tesis de Gierke (cfr. L'humanisme politique de Saint Thomas d'Aquin. Individu et état, Paris-Montreal, 1965, p. 25 s.) esa tesis es reiterada hoy, por ejemplo

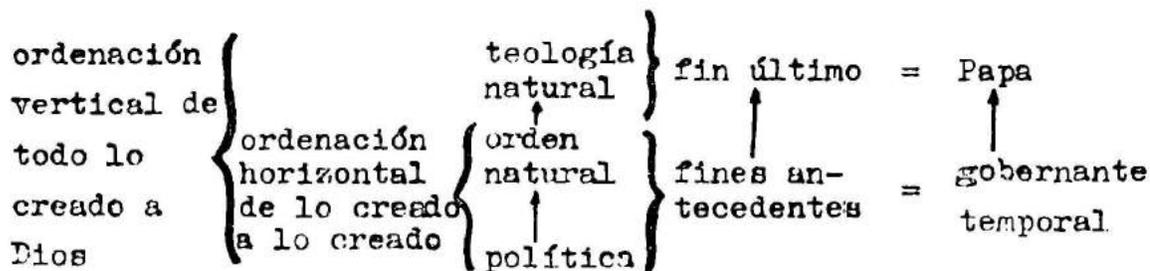
La subordinación indirecta de la política a la teología garantiza, pues, el orden unitario de una realidad que, en la medida en que sigue siendo orientada por la teología sobrenatural, sigue siendo la Christianitas de la teocracia<sup>(7)</sup>. No debe extrañar, pues, que Tomás traslade al orden político su doctrina del duplex ordo con un resultado altamente favorable para el pensamiento teocrático: "Así, pues, quienes tienen a su cuidado los fines antecedentes del hombre [es decir los gobernantes temporales] deben subordinarse a quien compete el cuidado del fin último del hombre [es decir, al Papa] y deben ser dirigidos por él"<sup>(8)</sup>. En la fuerza metafísica de la doctrina del duplex ordo se puede percibir la imposibilidad de que Tomás admitiera en la realidad y en el hombre duos fines que corrieran paralelos e independientes entre sí y de que abriera el camino hacia la independencia de los fines de la política respecto de los de la teología. En la medida en que es la teología sobrenatural la que tiene la última palabra acerca del fin último del hombre, por más que el orden político natural pretenda -en cuanto natural- separar lo político de la teología, sigue, sin embargo, atado a ella. El pensamiento de To-

---

por A. Toscano (Marsilio da Padova e Niccolò Macchiavelli, Ravenna, 1981, pp. 26 y 31) y por R. Palacz ("Libertas als Grundkategorie der gesellschaftlichen Philosophie bei Ockham", en Miscellanea "mediaevalia", XII, 2: Soziale Ordnungen im Selbstverständnis des Mittelalters, hrsg. v. A. Zimmermann, Berlin-Nueva York, 1980, pp. 412 y 423).

- (7) Sobre el carácter unitario de la Christianitas en Tomás, v. Melloni, A., "Christianitas negli scritti di Tommaso d'Aquino", en Christianesimo nella Storia, 6 (1985), pp. 45/69
- (8) Cfr. De Regimine Principum, I, 15, en Opuscula Philosophica, Roma, 1954, p. 275, § 819. Poco antes de ese pasaje y teniendo en cuenta que el fin último de la humanidad es el Reino celeste que Cristo ha confiado a la Iglesia, Tomás ha afirmado que "todos los reyes de los pueblos cristianos deben subordinarse al Romano pontífice del mismo modo como se subordinan a Cristo" (cfr. ibid.). Sobre la teoría política de Tomás v. Schilling, O., Die Staats- und Soziallehre des hl. Thomas von Aquino, München, 1930, passim.

más puede ser esquematizado así:



Que la subordinación a la teología es subordinación a la teología sobrenatural y no a una teología resultante de un discurso filosófico natural acerca de Dios resulta claro en el Prooemium de Tomás a su Expositio in Libros Politicorum <sup>(9)</sup>. Apoyándose en Aristóteles se propone allí echar los fundamentos racionales de la política entendida como arte y, para ello, parte del texto aristotélico según el cual "el arte imita a la naturaleza" <sup>(10)</sup>. Cuando se trata de dar el fundamento de dicha imitación agrega que "la posición que guardan entre sí los principios [del arte y de la naturaleza] se mantiene proporcionalmente entre sus operaciones y sus efectos" <sup>(11)</sup>. De inmediato dirá cual es el principio del arte y cual el de la naturaleza: "el principio de todas aquellas cosas que se hacen según el arte es el intelecto humano, el que deriva, según una cierta semejanza, del intelecto divino que es, a su vez, principio de las cosas naturales" <sup>(12)</sup>. Sobre estas bases Tomás pone su conclusión: "De donde es necesario que las operaciones del arte imiten las de la naturaleza y que también lo que es según el arte imite lo que está en la naturaleza" <sup>(13)</sup>. En otros términos, Tomás ve la necesidad de

(9) Como nota (1)

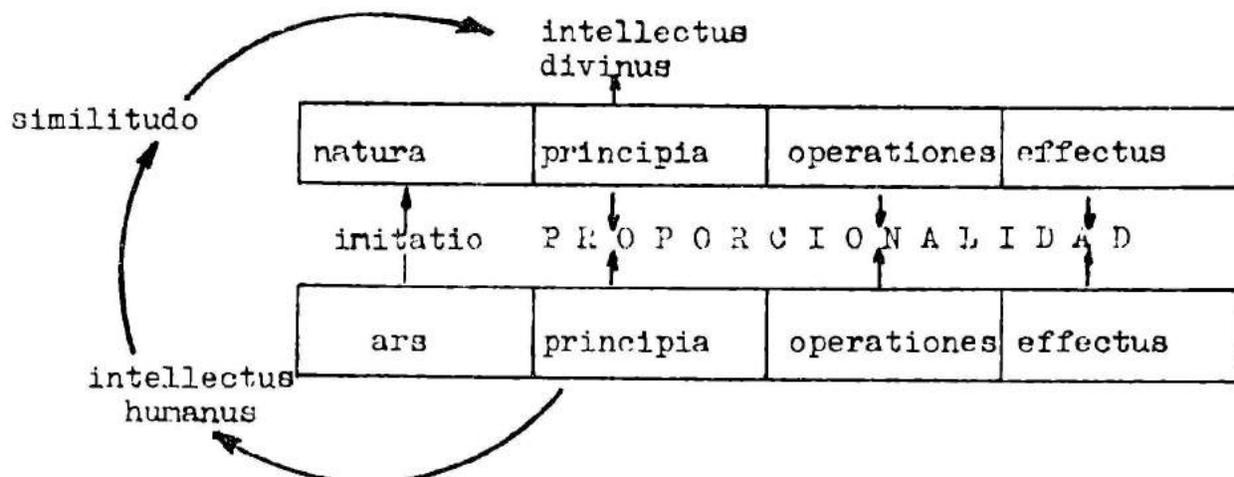
(10) Cfr. ibid., § 1

(11) Cfr. ibid., § 2

(12) Cfr. ibid.

(13) Cfr. ibid. (subrayado nuestro).

que el arte se constituya como imitación de la naturaleza en la similitudo, es decir en la semejanza del intelecto humano respecto del intelecto divino. Esta semejanza es un dato que Tomás ha tomado del texto bíblico, lo que permite concluir que la demostración tomista del carácter natural de la política entendida como arte se basa en la teología revelada o, por lo menos, en un dato de esta última. La exposición de Tomás en el Prooemium puede entenderse gráficamente así:



La doctrina tomista acerca de las relaciones entre el poder espiritual y el poder temporal ha sido llamada de la indirecta potestas, es decir del poder indirecto del gobernante espiritual en lo temporal. Esta ingerencia en lo temporal es indirecta en la medida en que solo actúa para cuidar lo espiritual comprometido en lo temporal. De allí que aunque esta doctrina reconoce la independencia de ambos poderes en cuanto ambos tienen su origen en Dios, subordina uno al otro en cuanto que considera que en lo temporal puede estar comprometido el fin último del hombre y, consecuentemente, la salvación de su alma<sup>(14)</sup>. Los problemas y las dificultades implicados en esta doctrina vuelven a ser los mismos que presentaba el pensamiento de Inocencio III al justificar la intervención papal in temporalibus para decidir de peccato. Pues, en el caso de Inocencio, ¿quién sino el Papa decide lo que es pecado y lo que no lo es? Y ahora, en el caso de Tomás, ¿quién

(14) "Tanto el poder espiritual como el poder secular derivan del poder divino. Pero el poder secular está bajo el poder espiritual pues así ha sido colocado por Dios en aquellas cosas que conciernen a la salvación" (Cfr. In Sent., II, dist., XLIV, q. 2, art. 27).

sino el Papa decide cuando peligraba la salvación del alma y cuando no? Sin duda, la respuesta de Tomás solucionaba los problemas del Papado, pero no las dificultades reales implicadas en las relaciones entre ambos poderes.

Para Dante la autoridad temporal del Emperador, necesaria para que la humanidad alcance su propio fin y logre la realización de su propio bien, deriva directamente de Dios sin intermediación papal. Esa derivación directa es una prueba de su especificidad y de su independencia respecto de la autoridad del Papa. El problema de Dante era, precisamente, abrir el camino hacia la independencia que había sido cerrado por Tomás; y demostrarla. Si quería lograr ese objetivo, debía sustituir los fundamentos filosóficos que Tomás había elaborado como presupuesto de su pensamiento político. Mediante la propuesta de bases filosóficas alternativas respecto del duplex ordo, Dante procurará ahora evitar las consecuencias políticas de la doctrina tomista. Sin embargo, como Tomás, tampoco Dante era una mentalidad absolutamente dispuesta a amputar en forma definitiva a la teología del esquema de la filosofía moral. Pero al mismo tiempo tampoco quería que la política se subordinara a la teología. Si hubiera seguido sosteniendo la teoría del duplex ordo habría debido admitir que el hombre tiene un único fin y, consecuentemente con ello, que la última palabra acerca de ese fin único la tiene la teología sobrenatural, es decir el Papa. Con ello, la supremacía pontifical habría seguido vigente. Para evitarlo Dante opta por una solución que separa a la teología de la política, sin anularla. Es así como sustituye el duplex ordo por la teoría de los duos fines. Ello le exigirá crear toda una antropología cuya función es demostrar la existencia de un ámbito exclusivamente humano en el que el gobernante espiritual carece de jurisdicción. Como lo había hecho Tomás, Dante también fue al fondo del problema al intuir certeramente que, para resolverlo en forma radical, debía comenzar dando una respuesta filosófica que sirviera como base a una posterior respuesta política. Así fue como, siguiendo los pasos de su antecesor, tam-

bien Dante comienza su argumentación formulando su concepción acerca de la estructura de la realidad "hombre". Pero si coincide con Tomás en la radicalidad de su planteo, difiere de él cuando se trata de explicitar esa estructura. El camino que encuentra para independizar el poder temporal del eclesiástico es romper la realidad que para Tomás había sido una. La expresión que mejor resume el núcleo del pensamiento político dantesco es, pues, la ruptura de la unidad de la Christianitas. ¿Como se opera dicha ruptura?

Dante lleva a cabo su "cirugía metafísica"<sup>(15)</sup> en el hombre, al que define como medium entre dos extremos. Dicho carácter de medium le permite introducir en el hombre una dicotomía que lo asocia tanto a la naturaleza corruptible como a la incorruptible: "[el hombre es]...el único entre los seres que se encuentra entre (medium) las cosas corruptibles y las incorruptibles"<sup>(16)</sup>. A partir de ello concluye que el hombre participa de dos naturalezas: "Si en consecuencia el hombre es término medio...puesto que todo término medio participa de la naturaleza de los extremos, es necesario que el hombre participe de una y otra naturaleza"<sup>(17)</sup>. De inmediato procede a sacar las consecuencias de la dicotomía implícita en la participación del hombre de la naturaleza de los extremos. Dado que cada naturaleza o extremo tiende a su propio fin, el hombre, participando de dos naturalezas, tiene esos fines últimos: "Puesto que toda naturaleza está ordenada a un fin último, por ello el hombre [que participa de dos naturalezas] deberá tener dos fines, de modo que, único entre los seres, está ordenado a dos fines últimos, uno en cuanto corruptible y otro en cuanto incorruptible"<sup>(18)</sup>. Sobre esta base

(15) Cfr. Kantorowicz, N., The King's Two Bodies..., cit., p. 434

(16) Cfr. Dante, De Monarchia, III, 16, en Le Opere di Dante Alighieri (ed. E. Moore y P. Toynbee), Oxford, 1924, p. 375

(17) Cfr. ibid.

(18) Cfr. ibid.

Dante explicita esos dos fines: uno se alcanza antes de la muerte y el otro en la vida eterna. Esos fines, en efecto, consisten en "...la felicidad de esta vida, que se resuelve en el ejercicio de la virtud propia del hombre y que está representada por el paraíso terrenal; y la felicidad de la vida eterna ... a la que no se accede por virtud propia sino con ayuda de la gracia divina..."<sup>(19)</sup>. Finalmente pone la conducción hacia cada uno de los dos fines correspondientes a las dos vidas en manos de dos autoridades que son diferentes como lo son los fines: "A estas felicidades llegamos, como a términos diferentes, a través de medios diferentes"<sup>(20)</sup>. Por ello la felicidad eterna está a cargo del Papa mientras que la felicidad terrena está a cargo de Emperador: "Para lo cual fue necesario que el hombre tuviera una doble dirección de acuerdo al doble fin: el sumo Pontífice, que según la verdad revelada lleva al género humano a la vida eterna y el Emperador, que según las verdades filosóficas lleva al género humano a la felicidad temporal"<sup>(21)</sup>. Pero -y esto es importante- puesto que la conducción hacia ambos fines comienza en esta vida, ambos fines corren en ella en forma paralela. Este paralelismo de fines presta a Dante un doble servicio: en primer lugar le permite introducir una ruptura metafísica en la unidad de la Christianitas que Tomás había construido también metafísicamente con su doctrina del duplex ordo; en segundo lugar puede dejar en esa Christianitas al gobernante espiritual que en lo sucesivo conducirá cristianos y puede sacar de esa Christianitas al Emperador y colocarlo en un ámbito nuevo: la Humanitas constituida exclusivamente por hombres. Para romper la unidad de la Christianitas y para descubrir la politicidad de la Humanitas Dante encontró el instrumento adecuado: dos fines últimos. De ese modo la relación entre política y teología es solucionada por Dante mediante el paralelismo entre ambas<sup>(22)</sup>.

(19) Cfr. ibid.

(20) Cfr. ibid.

(21) Cfr. ibid., p. 376

(22) Deberíamos poner de manifiesto la poca atención que la

El esfuerzo de Dante, aunque insuficiente, debe ser valorado históricamente como el primer paso dado por la teoría política para formular una doctrina tendiente a legitimar la existencia de un espacio político exclusivamente humano, cuyo soberano es también un hombre que debe conducir a sus súbditos

crítica dantesca ha puesto sobre el núcleo por el que pasa la argumentación política de Dante y sobre sus diferencias con Tomás. Hans Kelsen, por ejemplo (Die Staatslehre des Dante Alighieri, Viena, 1905) ha subrayado las diferencias entre la independencia dantesca entre los poderes y la subordinación tomista (ibid., p. 24), llegando a afirmar, sin embargo, que la doctrina tomista de las dos felicidades -terrestre y celeste- en cierto modo anticipa a Dante (ibid., p. 22). Esa afirmación, mientras no establezca con prolijidad las relaciones exactas entre ambas felicidades, no puede considerarse como atinada. E. Gilson (Dante et la philosophie, París, 1972) insiste sobre el argumento que fundamenta la imposibilidad de subordinar el Emperador al Papa en virtud de que "Papa" o "Emperador" no son formas sustanciales -como "hombre" sino accidentales, correspondientes a las categorías de relación "paternidad espiritual" y "señorío" respectivamente. Así ser hombre no es un accidente, mientras que sí lo es ser Emperador o ser Papa. De allí que mientras que Juan y Pedro en cuanto hombres pueden ser comparados entre sí porque tienen la medida común "hombre", Papa y Emperador carecen de medida común y por ello no solo no pueden ser comparados sino que tampoco pueden ser subordinados el uno al otro (ibid., p. 189). E. Kantorowicz (The King's Two Bodies, cit.), habla de cirujía metafísica operada por Dante entre lo humano y lo cristiano y se esfuerza por mostrar el empeño dantesco por potenciar una Humanitas cuyo alcance se extiende no solo a los cristianos sino a todos los hombres (ibid., pp. 434 ss). W. Ullmann finalmente (Principles of Government..., cit.) comete el grave error de interpretar el dualismo dantesco naturaleza-sobrenaturaleza como una aplicación de la tesis tomista del duplex ordo (ibid., p. 257) con lo que equivoca el fundamento del intento dantesco de liberar a la política de mil años de teología y lo priva de toda su originalidad, pues de ningún modo puede considerarse la doctrina dantesca de los duos fines como una aplicación de la doctrina tomista del duplex ordo. En todo caso Dante ha llevado muchísimo más adelante la interpretación tomista de la idea aristotélica de naturaleza. En general, como lo decimos más arriba, la literatura dantesca pasa por alto el análisis y las consecuencias del fundamento metafísico que Dante atribuye a la realidad con su doctrina de los duos fines.

a su realización en cuanto hombres y no ya, como lo quería Tomás, a su realización en cuanto cristianos. Para Dante la realización puramente humana era un fin último. Es verdad que en Dante el pensamiento político recién daba un primer paso en su camino hacia la modernidad, pues si bien el florentino pretendía hombres realizados políticamente como hombres -y no como cristianos- esos hombres seguían siendo súbditos, aún no ciudadanos. Se trataba, con todo, de un intento en el que lo que hoy llamaríamos ámbito civil reclamaba por primera vez soberanía en su dominio propio. Nadie, en efecto, antes de Dante, se había comprometido tanto en mostrar que existe una esfera de la realidad en la que lo humano puede realizarse plenamente como tal y en la que encuentra, en cuanto humano, su fin último. Sin dejar de ser cristiano Dante se proponía así recuperar para la humanidad todo lo que consideraba propio de ella y esa recuperación tenía el objetivo de mostrar que la humanidad podía, políticamente hablando, satisfacerse a sí misma. Sin duda, en la medida en que la solución dantesca había procurado romper la subordinación de la política a la teología recurriendo al paralelismo entre ambas ella significaba un paso significativo respecto de la solución de Tomás. Pero ese paso adelante no significaba aún una solución que lograra romper definitivamente con las ingerencias de la teología en la política y con las consecuencias prácticas de esa ingerencia que son, en última instancia, el criterio último para juzgar a las teorías. En efecto, el paralelismo dantesco no lograba operar una verdadera ruptura ni respondía a la pregunta: ¿acaso no es el fin de la teología más último que el de la política? En consecuencia ¿no sigue estando la teología siempre encima de la política? En efecto, en la medida en que en el discurso político dantesco seguía estando presente la teología -aún cuando solo en forma paralela con la política- el problema de las relaciones entre ambas era postergado. Un texto del fin del tratado actúa aún como rompecabezas para los críticos: "Debe llamarse

la atención sobre el hecho de que la verdad relativa a esta última cuestión [es decir sobre si la autoridad del monarca depende directamente de Dios o de otra autoridad] no debe tomarse tan estrictamente que implique que el Príncipe Romano no esté sujeto en nada al Romano Pontífice" (23). Marsilio de Padua vió los problemas ocasionados por la solución dantesca y percibió claramente el punto sobre el que debía golpear para transformar definitivamente a la política en ciencia que, sin dependencia ninguna con la teología, trata acerca de las leyes que organizan racionalmente la vida de los hombres en su vida social y política. Con Marsilio, en efecto, la política ingresa en la modernidad.

A comienzos de su tratado, Defensor Pacis, Marsilio se ocupa de definir con precisión los límites de su investigación. Para ello distingue, en primer lugar, dos formas de bene vivere: "el bien vivir de los hombres debe entenderse de dos maneras, el bien vivir temporal o mundano y el otro, eterno" (24). Luego de establecer esta distinción Marsilio observa que la razón filosófica nunca llegó a demostrar, por sus propios medios, la existencia del bien vivir eterno: "este segundo bien vivir o bien vivir eterno nunca pudo ser alcanzado por la razón filosófica" (25). Y por fin determina su objetivo, el alcance de su tratado. Este no se ocupará del origen metafísico de la vida terrena ni del bien vivir temporal sino de las causas naturales o fundamentos racionales a los que el arte y la razón recurren para organizar el bien vivir temporal de los hombres en comunidad: "no es objeto de la presente investigación determinar de dónde proviene la vida... la presente investigación se ocupará de las causas naturales [es decir de las leyes racionales] en tanto ellas son perfeccionadas por el arte y la razón y según las cuales [leyes] vive el género humano" (26).

(23) Cfr. De Monarchia, loc. cit.

(24) Cfr. Defensor Pacis, I, IV, 3, en The Defensor Pacis of Marsilius of Padua (ed. C.W. Previté-Orton), Cambridge, 1927, p. 12

(25) Cfr. ibid.

(26) Cfr. ibid., I, V, 2, en op. cit., p. 15 s.

Con estas precisiones breves Marsilio ha concretado su gran contribución a la política y su gran innovación en ella. A partir del hecho de que el bien vivir eterno no es accesible a la razón natural -lo que es lo mismo que decir que el discurso teológico acerca de un fin trascendente o religioso del hombre no es un discurso racional- y teniendo en cuenta que su objetivo es encontrar las leyes racionales del bien vivir temporal, Marsilio puede fácilmente concluir que todo planteo referido a las relaciones entre este mundo (bene vivere temporal) y el otro (bene vivere eterno) caen fuera de la política. Preguntarse acerca del bene vivere eterno sería una pregunta teológica. Preguntarse acerca del origen del bene vivere temporal sería una pregunta metafísica. Y reflexionar acerca de la incidencia del bene vivere eterno en el bene vivere temporal caerá dentro del ámbito de lo que nunca pudo ser demostrado racionalmente. Por ello esos tres problemas quedan fuera del ámbito de la política. Esta solo se ocupa, de la organización según leyes racionales, del bien vivir en comunidad. De ese modo Marsilio ha aplicado su golpe a la política tradicional: ésta no solo tiene ya nada que ver con la teología sino que tampoco tiene vinculación alguna con preguntas filosóficas o metafísicas. La política se ocupa de la política y en lo sucesivo se autoconciencia como una ciencia que se basta a sí misma. Con Marsilio, pues, la política pasa a ser scientia politica en el sentido estricto de la palabra. La eliminación del horizonte de la política de todo elemento no político queda, con Marsilio, definitivamente consagrada.

Ninguna insistencia será suficiente para poner de manifiesto la radicalidad con que el padovano ha arrancado a la política del contexto metafísico y teocéntrico en que había estado inmersa. Ni la insistencia de Tomás de Aquino en la naturalidad de la política ni el acento de Dante sobre el paralelismo entre teología y política habían sido suficientes para que la política pudiera llegar a transformarse defi-

nitivamente en una ciencia dedicada con exclusividad a determinar las reglas del bien vivir del hombre en la sociedad temporal. Esta insuficiencia tomista y dantesca radicaba en el hecho de que ambos seguían sosteniendo que la naturaleza tiene su origen en Dios, es decir en la afirmación de que la naturaleza tiene su origen en causas ajenas a ella. En cuanto científicos de la política, ellos dejaban entrar en el discurso político una afirmación acerca del origen metafísico del ámbito al que pertenece la política. Es por ello que, seguían diciendo, si la politicidad del hombre es un rasgo de su naturaleza y si el origen de la naturaleza es Dios, en última instancia la causa última de la politicidad es Dios mismo. La politicidad resulta ser así una tendencia puesta por Dios en el hombre y ella tiene origen divino. Demás está decir que, mientras se sostuviera que Dios es el origen de la politicidad, resultaba muy difícil, en una sociedad cristiana que contaba con un intérprete de lo divino, evitar que ese intérprete diera su última palabra acerca de lo político. Pues lo político, como hemos visto, había sido querido como político por Dios. Y por más que Dios fuera autor y origen de lo político como orden natural de la realidad y por más que el Papa debiera ocuparse solamente de lo sobrenatural, el Dios autor de la naturaleza y el autor de la sobrenaturaleza eran uno y el mismo. Era, pues, muy difícil frenar las intervenciones eclesásticas en lo político.

Más aún, por más que se concediera que el Estado es una entidad con fines naturales propios, el presupuesto de que ese Estado político tiene su origen en Dios y el presupuesto de que por encima de lo natural hay un orden sobrenatural que es mejor que aquél dejaba siempre abierta la posibilidad a que el Estado no fuera considerado como lo último en el orden humano. Esos fines del Estado, bajo pretexto de que no todo el hombre se ordena a él, seguirían siendo considerados como no últimos y como no definitivos para el hombre. Siempre seguiría existiendo para el hombre un plus que él no podría conseguir como hombre dentro del Estado, pero que sí podría conseguir como cristiano fuera del Estado y dentro de la Iglesia. Con

la eliminación marsiliana de la teología y de la metafísica de la política esa posibilidad de concebir para el hombre un plus, un más fuera del orden natural y político queda totalmente excluida. No podemos discutir ahora si con esa eliminación Marsilio dió entrada al totalitarismo político. Solo que-remos dejar constancia de que Marsilio rompe definitivamente con la tradición al afirmar que el vínculo entre Dios y la naturaleza -o lo que es lo mismo entre el bene vivere temporal y el bene vivere eterno- no rigen ya para la política. Y con ello deja todo preparado para que sean los hombres los que decidan como vivirán políticamente. Todo lo que es político es para Marsilio exclusivamente humano, de allí que su interpretación de la donatio Constantini diga que si el Emperador cedió la soberanía sobre el Imperio al Papa, ello constituye una prueba más de que el origen del poder político del Papa es humano y no divino.

Este rápido examen de las posiciones teórico-políticas que aparecen en Occidente luego de conocida la Politica de Aristóteles permite percibir que, en el término de pocos años, la política experimenta una sensible evolución. Si nos atenemos exclusivamente a los tratados políticos -ya que, por razones de claridad en nuestra exposición hemos obviado los comentarios a la Politica-ya el tímido conato tomista de inaugurar para la política un espacio propio constituyó por sí mismo una reacción innovadora y casi revolucionaria frente a siglos de señorío teológico. ~~Este~~ no había permitido a la política desarrollarse como tal, es decir como praxis y teoría de las metas naturales que, como fines últimos -y no ya como fines subordinados o antecedentes- conciernen a la vida feliz y plena del hombre en sociedad. A pesar de estar anclado políticamente en la tradición, Tomás supo desenbarazarse parcialmente del peso de aquélla y por eso le corresponde el mérito de haber intentado una via media que, aunque no logró independizar totalmente a la política de sus viejas metas sobrenaturales, sí logró constituirse en ontoteología política.

Ello significa que Tomás consigue para la política un espacio en la naturaleza que fue ampliado por sus sucesores. De allí que acepte la ontología de la política formulada por Aristóteles, pero de allí que, al mismo tiempo, subordine esa ontología política a la teología. Por esa razón hemos caracterizado su posición como onto-teológica. El semi-espacio natural que Tomás supo arrancar a la teología en favor de la política quiere ser transformado por Dante en un espacio completo que el florentino llama Humanitas y que debe -a pesar de las dificultades que hemos señalado- desarrollarse paralelamente al espacio de la Christianitas. Y finalmente Marsilio consuma el ciclo de la rebelión contra el monopolio teológico de la política proponiendo una suerte de epojé de la teología y exponiendo por primera vez -y ésta es su gran contribución- un programa solo político que se legitima en cuanto tal y que quiere ser ontología política en sentido estricto y definitivamente.

El espacio logrado por Marsilio parece formar parte de un desarrollo sin término en el que lo político lucha por liberarse de lo que no es político. Se trata, en efecto, de un proceso protagonizado por personajes que directamente -como Tomás y Marsilio- o indirectamente -como Dante- estuvieron vinculados con la Universidad de París y que, por ello, continuaban de alguna manera aquél fructífero movimiento que dos siglos antes, habían emprendido los maestros de artes que buscaban una nueva, mejor y más satisfactoria explicación de la realidad. Recordemos además que en ese mismo ámbito parisino quedó oficializado, en 1255, el estudio del aristotelismo, de modo que el pensamiento de todos los que pasaban por la Facultad de Artes de esa Universidad -nuestros tres autores incluidos- quedaban influenciados en mayor o menor medida por esa corriente. Esta influencia no solo se registraba en lo que concierne al carácter natural de la politicidad del hombre, es decir en lo que hace al carácter espontáneo -y no resultante de un acto de voluntad- de la vida política. Ella

tiene lugar, también, en lo que concierne al carácter naturalmente orgánico del cuerpo socio-político en que viven los hombres. Tomás, Dante y Marsilio son, pues, organicistas, en la medida en que sostienen que el cuerpo político no se constituye a partir de la voluntad de los individuos sino que existe antes de ellos. Su entidad se justifica, pues, en la naturaleza y por ella. No es la convención la que da origen a la sociedad política, sino la naturaleza. No es el individuo anterior al cuerpo político sino que éste es anterior al individuo. Y por fin es la naturaleza la que permite verificar leyes objetivas del cuerpo político que pueden ser descubiertas por la razón y que, por ser naturales, deben ser seguidas y respetadas. La natura, pues, ha sido el hilo conductor seguido por la teoría política desde Tomás hasta Marsilio. Esa misma naturaleza nos permitirá entender ahora, al menos parcialmente, las líneas fundamentales del pensamiento político de uno de los autores medievales más difíciles de entender y de sintetizar: Ockham.

En efecto, si Marsilio golpeó a la política procurando desvincularla de la teología, Ockham hará lo propio, pero procurando desvincularla de la naturaleza. De ese modo terminará con la naturalidad del cuerpo político, con su carácter orgánico y anterior a los individuos y con la objetividad de sus leyes. La natura no cuenta para Ockham y su horror naturae lo conduce a introducir una nueva ruptura en la política. Por ello todo su pensamiento filosófico y político lo separa de Tomás y solamente su exigencia —aunque no los fundamentos— de un poder político independiente del poder eclesiástico lo acerca a Dante y a Marsilio. Es esa exigencia la que lo movió a rechazar el contenido curialista de la donatio Constantini. El pensamiento de Ockham tiene dos vertientes, una filosófica y una política. Durante el período de enseñanza universitaria, en Oxford, desarrolló su filosofía. Durante su polémica estadía en Munich desarrolló su política. Quizá el problema más difícil que presenta el estudio del pensamiento ockhamista sea el establecimiento de una continuidad o de una discontinuidad entre ambos períodos. Se trata, con todo,

de un problema que, afortunadamente, no debemos solucionar aquí<sup>(27)</sup> ya que solo nos interesa trazar breve y coherentemente, a partir de sus bases filosóficas, las grandes líneas del pensamiento político de Ockham que lo condujeron a ocuparse de la donatio<sup>(28)</sup>. Supongamos, pues, como lo hace Baudry, que "le philosophe fait place au partisan"<sup>(29)</sup> y presentemos, hechas las salvedades del caso, las ideas políticas del franciscano como si fueran una prolongación de su filosofía. Las ideas filosóficas del tranquilo período de enseñanza oxoniense pueden ser caracterizadas como un sistema de carácter nominalista y antimetafísico<sup>(30)</sup> al que se agrega, como ingrediente extrafilosófico, el principio teológico de la omnipotencia divina<sup>(31)</sup>. Esta primera vertiente del pen-

(27) Del problema continuidad-discontinuidad entre el pensamiento filosófico y político de Ockham se han ocupado, entre otros, A. Dempf, *op. cit.*, pp. 509 ss., Ph. Boehner, "Ockham's Political Ideas", en *The Review of Politics*, 5 (1943), pp. 467 ss., G. de Lagarde, *Naissance de l'esprit laïque au déclin du Moyen Age*, V: Ockham, Bases de départ, París, 1948, pp. 212 ss. y J. Jargeault, *Enquête sur le nominalisme*, Paris-Louvain, 1971, pp. 149 ss.

(28) Cito las obras filosófico-teológicas de Ockham en la edición *Guillelmi de Ockham Opera Philosophica et Theologica ad fidem codicum manuseriptorum edita* (cura Institutii Franciscani Universitatis S. Bonaventurae), N. York, 1974 ss. A la cita del título de la obra y de su parte sigue la sigla OT (Opera Theologica) u OP (Opera Philosophica), el volumen y la página correspondientes.

(29) Cfr. L. Baudry, "Le philosophe et la politique dans Guillaume d'Ockham", en *Archives d'Histoire doctrinale et Littéraire du Moyen Age*, XII (1939), p. 209

(30) Carácter antimetafísico que surge, por ejemplo, del principio de economía metafísica: "no debe recurrirse a la multiplicidad [de entidades] sin necesidad" (cfr. In II Sent., Q. XIII, en OT, V, p. 256).

(31) Según E. Gilson "...la voluntad divina es la última razón de todas las cosas y si su libre decisión hubiese sido diferente, diferente habría sido también el mundo" (cfr. The unity of philosophical experience, N. York, 1937, en la trad. esp. La unidad de la experiencia filosófica, Madrid, 1960, p. 98. Este principio de omnipotencia divina es más fuerte y absorbe al de economía metafísica: si Dios hace por medio de muchos lo que podría haber hecho por medio de menos, está bien hecho, pues El lo hizo ("frecuentemente hace Dios mediante muchos lo que podría haber hecho mediante

samiento de Ockham se articula en torno del rechazo de la idea de naturaleza como tejido o estructura anterior a los individuos, lo que implica, a la vez, la negación de leyes de la naturaleza dependientes del intelecto divino. El mundo no depende del intelecto de Dios sino de su voluntad omnipotente. Si bien este mundo es de cierta manera, bien podría haber sido distinto si la voluntad divina así lo hubiera querido. Dios, pues, no necesitó de ningún plan para hacer este mundo y, por ello, es innecesario recurrir a entidades intermediarias entre Dios y la realidad -como la naturaleza- para explicar esa realidad. Esta depende exclusivamente de un dato que es accesible mediante la fé: "Creo en Dios todopoderoso..."<sup>(32)</sup>. Sobre la base de este fuerte teologismo que irrumpe ilegítimamente en las explicaciones filosóficas, el pensamiento del franciscano se estructura en función de una radical toma de posición epistemológica en la que, quizá, podrían encontrarse antecedentes de su pensamiento político. En efecto, puesto que Ockham rechaza toda existencia que no sea individual y que no sea conocida como tal por el conocimiento intuitivo<sup>(33)</sup>, niega programáticamente toda existencia real y objetiva -no subjetiva- de ideas o entidades generales o colectivas. En la realidad solo existen individuos concretos y éstos son siempre anteriores y nunca distintos del orden que se verifica entre ellos: "nadie niega que la unidad del universo consiste en el orden que tiene lugar entre sus partes; pero esto solo significa que las partes están dispuestas de determinada manera... sin que por ello el orden y la unidad sean algo diferente de cada parte y de su conjunto... más allá de las partes no existe absolutamente nada"<sup>(34)</sup>. Con ello Ockham no solo

---

menos. Pero no obra mal, pues por el hecho mismo de que El mismo así lo quiso, ha obrado bien y justamente", cfr. In II Sent., d. 17, Q. III, en OT, p. 478).

(32) Cfr. Quodl. VI, Q. 6, en OT, IX, p. 604

(33) Cfr. In I Sent., Prol., Q. I, en OT, I, p. 31

(34) Cfr. In I Sent., dist. XXX, Q. I, en OT, IV, p. 317

dice que las partes son anteriores al todo y que los individuos son anteriores al orden y a la unidad del todo sino también que el orden entre las partes implica una simple colocación fáctica y contingente entre ellas y no una realidad anterior o distinta de ellas: "el orden y la realidad del universo no son una suerte de cadena que une entre sí a los cuerpos dispuestos en el universo... La noción de orden evoca solamente absolutos numéricamente distintos, más o menos distantes unos de otros; la noción de orden expresa una posición recíproca, no una realidad implícita en su esencia"<sup>(35)</sup>. De este modo la realidad queda atomizada y transformada en una multiplicidad de individuos, res absolutae, sin relaciones reales entre sí. La misma naturaleza deja de ser expresión de un orden con realidad en sí mismo y las eventuales leyes de ese orden natural pierden existencia.

Marsilio había terminado con las trabas objetivas de la política que provenían del cielo -es decir de la teología-. Ockham aniquila las trabas objetivas de la política que provienen de la tierra -es decir de la naturaleza-. Luego de haber "blanqueado" tan radicalmente la realidad y después de haber liquidado todo organicismo Ockham podría haber aprovechado su crítica para llevarla adelante y aplicarla al orden social y político. Sus reflexiones sobre el problema no abundan, pero aunque no las hubiera, bien puede sospecharse que si cualquier orden solo expresa una posición contingente de sus miembros, también el orden del organismo político resulta afectado por dicha concepción: la sociedad queda reducida a una multiplicidad de individuos anteriores a ella. El nominalismo, aplicado al orden social y político tiene como consecuencia una concepción atomista de la sociedad política. Más aún, pareciera que, como resultado de esta limpieza en la realidad de lo que no existe, la única objetividad que debe

---

(35) Cfr. Quodl. VII, Q. 8, en OT, IX, p. 729

ser respetada en el orden sociopolítico es la proveniente de las leyes y normas originadas en la voluntad humana que, convencionalmente, constituye el cuerpo político y sus normas sobre la base de su propio arbitrio. Con razón se ha afirmado que, en esta vertiente nominalista del pensamiento de Ockham, debe verse el origen de las concepciones del derecho como resultante de la voluntad que lo prescribe y que desaparece tan pronto como desaparece esa voluntad. En Ockham, pues, tendría origen la idea del contrato como creador del derecho y de su carácter coactivo. Ockham habría sido quien puso en movimiento, aún sin quererlo, la idea de las convenciones interindividuales como base del contrato de derecho<sup>(36)</sup>.

Con todo, este nominalismo radical de Ockham no debe despertar falsas expectativas. Por más que ese nominalismo haya sentado las bases para el desarrollo posterior de una teoría política apoyada en el consenso y en la convención, no fue Ockham mismo el que desarrolló esa teoría política. Más aún, cuando pensó políticamente, el franciscano no lo hizo como filósofo sino como teólogo. En este sentido, su pensamiento político se perfila como una doctrina de neto carácter teológico acerca de los límites de la autoridad del Papa, cuyos fundamentos residen en el único ámbito que, luego de destruída la objetividad de la naturaleza, tiene vigencia en el orden político: la lex evangelica a través de la que Dios expresa su voluntad. De allí que Ockham vuelva a introducir una ruptura en el pensamiento político medieval. No se trata, con todo, de una ruptura laica, como la que había introducido Martilio y con la que Ockham podría haber llevado adelante la via moderna del pensamiento político. En efecto, la política marsiliana sin teología, junto con la política ockhamista sin naturaleza, habrían podido tener como resultado una política resuelta en la pura voluntad humana a la que compete construir la sociedad y darle sus leyes. La ruptura de Ockham es mas bien de carác-

---

(36) Cfr. Largeault, loc. cit.

ter teológico y, aunque parezca anacrónico, con él la política vuelve a ser teología y vuelve a rescatar la tradición agustiniana. Menistada con la naturaleza, ¿dónde puede apoyarse la política sino en la voluntad divina por una parte y, por la otra, en la voluntad de los hombres intérpretes de esa voluntad divina. La política ockhamista se resuelve, pues, entre dos polos, lo que quieren los hombres limitado por lo que Dios quiere. Para comprobar esta reincidencia en la tradición basta recordar algunas de las tesis fundamentales de Ockham. En primer lugar en el estado de naturaleza íntegra, anterior al pecado, todos los hombres eran iguales<sup>(37)</sup> y toda autoridad que, con posterioridad al pecado, se ejerza sobre los hombres, tiene como función corregir desigualdades<sup>(38)</sup>. Con ello Ockham atribuye a la autoridad política, no la función de conducir los hombres hacia la realización de fines naturales hacia los que ellos mismos tienden, sino la de corregir irregularidades producidas como consecuencia de un hecho de la historia sagrada. Esa autoridad, que no es conductiva sino correctiva, no parece haber sido necesaria antes del pecado, de donde podría concluirse que, para Ockham, antes del pecado no hubo autoridad. En segundo lugar afirma que el poder temporal no es producto de la naturaleza<sup>(39)</sup> y que el Imperio -que para Ockham constituye el poder temporal por excelencia- es de institución divina y casi providencial -no natural-<sup>(40)</sup>. En tercer lugar, siempre

(37) Cfr. Breviloquium de Potestate Papae, L. IV, c. 9, en la ed. de L. Baudry, París, 1937, p. 118

(38) Cfr. Octo Quaestiones de Potestate Papae, Q. III, c. 10, en Guillelmi de Ockham Opera Politica (ed. H. S. Offler), Manchester, Vol. I, 1974, p. 112

(39) Cfr. ibid., Q. V, c. 6, en op. cit., p. 160

(40) Cfr. Dialogus, T. 3, 2, 1, c. XXXI, en Goldast, M., Monarchia S. Romani Imperii, T. II, p. 901. No debe pasarse por alto la importancia que asume la tesis ockhamista de la providencialidad del Imperio Romano en relación con su interpretación de la donatio Constantini. Pues, si incluso el Papa y el clero están sometidos al poder providencial del Imperio (Cfr. De Imperatorum et Pontificum Potestate, ed. C. H. Brampton, Oxford, 1927, pp. 11/2), ¿cómo podría, en efecto, el titular de un poder político providencial obrar contra esa providencia y declinar sus derechos?

dentro de su acentuado teologismo, Ockham recurre a la idea madre de su pensamiento filosófico y político: Dios, absolutamente libre, actúa sin las limitaciones de una naturaleza ahora inexistente y expresa su voluntad mediante el texto evangélico.

Ockham resuelve gran parte de su pensamiento político recurriendo a la única ley que es expresión de libertad perfecta y que actúa como freno de la tiranía implicada en las pretensiones papales a la plenitudo potestatis. Lex evangelica es sinónimo de libertas evangelica y ésta es sinónimo de libertad perfecta<sup>(41)</sup>. Por eso dijo Pablo a sus discípulos que son libres "en virtud de la libertad que nos otorgó Cristo"<sup>(42)</sup>. Pero esa libertad está amenazada por la plenitudo potestatis papal que reduce al cristiano a un estado de esclavitud peor que la implicada en la servidumbre mosaica: "...si el Papa hubiera recibido la plenitudo potestatis de un precepto o norma de Cristo de modo tal que su alcance y su jurisdicción abarcara todas las cosas temporales y espirituales sin excepción...la ley cristiana sería una ley de horrible servidumbre"<sup>(43)</sup>. Con Ockham, pues, la política vuelve a argumentar teológicamente y por ello reincide en su antiguo carácter de teología política. Su reincidencia no coloca a Ockham, sin embargo, del lado del Papado. Para Ockham todos los hombres, incluso el Papa y el clero están sometidos a la autoridad del poder temporal. El Emperador cristiano no puede tener menos poder que el Emperador pagano, argumenta Ockham, con lo que parece querer volver a rescatar la concepción romana clásica del poder político según la cual el Emperador es sumo jefe político y sumo sacerdote. ¿Nostalgia del Imperio cristiano bizantino? Prueba del poder del Emperador sobre todos los hombres es que Cristo, ejemplo para todos los hombres, se sometió al poder temporal. En efecto, el Papa no puede ejercer poder político; para

(41) Cfr. Breviloquium..., ed. cit., L. I, c. 3, p. 19

(42) Cfr. Gálatas, IV, 3

(43) Cfr. Breviloquium, cit., loc. cit., p. 20

demostrarlo el venerabilis inceptor recurre a una distinción. Aunque el poder temporal, como vimos, no nace de la naturaleza, le corresponde por naturaleza el ejercicio del poder. El Papa, en cambio, no puede ser concebido como poder político sino solamente como servicio y, por ello, no es un principatus dominativus sino ministrativus<sup>(44)</sup>. Si el Papa ejerciera poder político y fundamentara el ejercicio de su potestas temporalis en el Evangelio, éste sería ley de servidumbre y no de libertad. Por ello, ¿cómo podría, quien por naturaleza ejerce un poder como servicio, recibir del Emperador, que por naturaleza ejerce el poder dominativus, un poder que implica dominio? Ambos, donante y beneficiario de la donación estarían contradiciendo sus respectivas naturalezas.

Si ahora, para completar nuestra presentación del nacimiento del pensamiento político medieval, procuramos esquematizar el pensamiento de los cuatro autores que comenzaron con la reflexión política en la Edad Media y si intentamos expresar gráficamente sus respuestas a la tensión entre teología y política, obtendremos el siguiente esquema:

Subordinación de Tomás	Paralelismo de Dante	Ruptura de Marsilio	Teologismo de Ockham
teología	teología →	teología	teología
política			
naturaleza	política →	política	política

(44) Cfr. De Imperatorum et Pontificum Potestate, cit., p.14

XI.-La concepción del Imperio Romano en  
la baja Edad Media

Un paso imprescindible para rehacer el camino que conduce a las interpretaciones imperialistas de la donatio Constantini es la consideración de la concepción medieval acerca de la llamada idea imperial de Roma y, más exactamente, la consideración que esa idea asume a partir de los comienzos del siglo XIV. Esa idea recorre y atraviesa toda la Edad Media y, por ello, el tema es por sí mismo vastísimo y numerosos son los trabajos que se han ocupado de él<sup>(1)</sup>. Las restricciones que impone nuestra breve reconstrucción cronológica del recorrido que el pensamiento político medieval hace hasta Dante exigen limitar la presentación de esa idea tal como ella aparece entre fines del siglo XIII (Dante) y mediados del XIV (Marsilio, Ockham). Trataremos, pues, solamente del lugar que la idea romana -o idea del Imperium Romanum y de la posición que Roma ocupaba como poder político imperecedero- ocupaba en la mentalidad de ese período.

Fundamentalmente dos son las razones que invitan a analizar esta idea. En primer lugar, porque lo que hasta ahora hemos considerado como dos polos en tensión en el esquema de nuestro maestro de artes -es decir, teología y política- estarán representados, entre fines del siglo XIII y mediados del XIV, por Papado e Imperio respectivamente. En ese período, en efecto, no solo tiene lugar entre esas dos instituciones la misma tensión que, en el esquema de 1230/40 se verificaba entre teología y política, sino también la misma tensión que, luego de conocida la Politica de Aristóteles se agudizó entre ambos polos. De allí que pueda hablarse de una suerte de proporcionalidad

---

(1) Sobre el tema pueden consultarse, por ejemplo, los trabajos de E. Dupré-Thésider, L'idea imperiale di Roma nella tradizione del medioevo, Milano, 1942 y de F. Schneider, Rom und Romgedanke im Mittelalter. Die geistigen Grundlagen der Renaissance, München, 1926

entre (1) la tensión que la teología sobrenatural registraba frente al derecho romano(1230/40), (2) la tensión que la teología sobrenatural registraba frente a la Politica de Aristóteles(1260...) y (3) la tensión del Papado frente al Imperio. En segundo lugar porque la idea del Imperium Romanum y el ideal de la perpetuidad de Roma y de su Imperium -el Romgedanke, según la ya clásica expresión alemana adoptada por la crítica- adquiere durante la Edad Media un valor casi dogmático. Es precisamente con ese tenor dogmático que esa idea es asumida, según el caso y en distinta medida, por Dante, Marsilio y Ockham. Defendiendo la autonomía del Imperio ellos defendían la autonomía de la política y de lo político frente a las incursiones de la teología y, viceversa, defendiendo la independencia de la política abogaban por la independencia del Imperio frente al Papado. De alguna manera, pues, las posiciones imperialistas se definían frente a la tensión presente en el esquema de la filosofía moral esbozado por el maestro de artes.

El conocimiento de la idea del Imperium que dominaba en esos años y que reciben y asumen nuestros autores no solo facilitará la comprensión de su calurosa intervención en favor de la libertad política del poder temporal respecto del espiritual sino que además contribuirá a entender algunas características que rodean y dan su peculiaridad al comienzo del pensamiento político laico. No debe pasarse por alto, en efecto, que en el caso de Dante, Marsilio y Ockham la defensa del ideal político imperial no siempre coincide con la defensa de posiciones resultantes exclusivamente de la reflexión puramente racional. En el capítulo anterior hemos visto que sus soluciones a la tensión entre teología y política son una suerte de prolongación de las tomas de posición de quienes ya antes habían optado por la autonomía de la política frente a las incursiones de la teología. Pero a pesar de ello la forma en que ellos reciben la idea del Imperio y sus consecuentes defensas de la autonomía imperial no es solo el

resultado de una opción limitada a la racionalidad de la política. De hecho, por los motivos que expondremos al ocuparnos de sus exégesis de la donatio, en la idea imperialista medieval se han infiltrado elementos teológicos -especialmente en el caso de Dante- que no satisfacen plenamente las expectativas de quienes pretenden encontrar en los autores imperialistas un paradigma de posiciones políticas precursoras de las modernas. Ello significa, entre otras cosas, que la simple recepción medieval de la Politica aristotélica no era suficiente ni podía hacer todo en favor de la constitución de la política y de la scientia politica como scientia rationalis.

Como contrapartida de las exigencias racionales que el texto de Aristóteles imponía a la política existía un elemento casi mítico que se infiltraba en los escritos políticos del ocaso medieval. Se trata de la idea del Imperium, cuya permanencia y continuidad en el tiempo era atribuída a un designio providencial. Aunque algo aminorada en Marsilio, de todos modos la idea de la providencialidad del Imperio está presente en cada uno de los tres autores. De allí que a las observaciones formuladas deba agregarse que si bien todos ellos aceptaron el dogma del Imperium Romanum, las razones que los movieron a aceptar esa idea son diferentes en cada caso y oscilan entre la aceptación de la providencialidad del dominio romano (Dante, Ockham) hasta la consideración de ese dominio como justificado no en la providencia sino en las virtudes naturales del pueblo romano y de su Emperador (Marsilio). A esas razones haremos referencia durante el análisis que, en los capítulos siguientes, haremos a las respectivas interpretaciones de la donatio. Ahora presentaremos simplemente la idea del Imperium que domina entre fines del siglo XIII y mediados del XIV tal como la reciben nuestros autores e independientemente de la forma que esa idea asume en cada uno de ellos después de recibida.

Dentro del patrimonio que el mundo antiguo se disponía a transmitir al medievo un lugar particular ocupaba una idea que, además de estar estrechamente ligada al contenido del ideal político de la tradición romana clásica, dejaba entrever con absoluta claridad cuál era la autocomprensión que Roma tenía de sí misma como potencia ungida de una misión de carácter universal. Se trata de la idea según la cual a Roma competía, de iure, el derecho al ejercicio del imperium universal y unitario del que estaban excluidos los límites temporales y espaciales. Ese imperium, pues, debía ser ejercido por Roma a perpetuidad. Imperium Romanum y Roma aeterna son, pues, dos expresiones que no solo intentan formular la perennidad de una existencia institucional que no caduca sino que además procuran dar cuerpo al ideal de la continuidad de un Imperio que nunca fenece y que, en el curso de su larga y gloriosa vida, ha aprendido a desdeñar la posibilidad de su propio fin. Se trata, en efecto, de la idea de un poder político que "vivendo diu didici contemnere finem"<sup>(2)</sup>.

(2) Para el origen y los diversos sentidos del término imperium véase Béranguer, J., "Imperium, expression et conception du pouvoir impérial", en Revue des Études Latines, 55 (1977), pp. 325/344. Para los diversos aspectos de la idea imperial romana pueden consultarse las actas del coloquio sobre L'idéologie de l'impérialisme romain, Publications de l'Université de Dijon, XLVI, Les Belles Lettres, Paris, 1974 y esp. Carcopino, J., Les étapes de l'impérialisme romain, París, 1961, passim. Para el carácter unitario del imperium v. Büchner, K., "Imperium nullum nisi unum", en L'idéologie de l'impérialisme romain, cit., pp. 134/145. Todos estos trabajos se refieren en particular a las ideas de imperium en contexto clásico, no medieval. Para este último v. los trabajos señalados en la nota 1).

El texto latino es de Prudencio, cfr. Contra Symmachum, II, 659, en Migne, PL, LX, 231. La traducción del pasaje sería: "viviendo largamente aprendió a despreciar el fin". Sobre la idea de la eternidad del imperium ofrece interesantes observaciones J. Bryce, The Holy Roman Empire, cit., en la trad. it. cit., pp. 23 ss.

Sin embargo la caída del Imperio de Occidente se ocupó, si no de desmentir esa convicción así felizmente formulada, por lo menos de que ella fuera prolijamente revisada de modo que no pasara a la Edad Media tan impoluta y cargada de optimismo como la habían forjado los siglos pasados. Si en opinión de muchos Roma gozaba de una cierta virtud natural<sup>(3)</sup>, si el nombre de Roma fue grande y si grande fue su gloria entre los pueblos<sup>(4)</sup>, con todo, la promesa de eternidad a Roma y a su Imperium, que Virgilio había puesto en boca de Júpiter<sup>(5)</sup>, parece no gozar más, a partir de San Agustín, de la incondicionalidad que le habían atribuido los antiguos. La eternidad de Roma aparecerá, en lo sucesivo, condicionada por el recurso a la patria celeste<sup>(6)</sup>. Solo de esta nueva patria dependerá, en adelante, aquella eternidad que, por lo demás, ya no será promesa de Júpiter sino del Dios uno y verdadero<sup>(7)</sup>. Solo en esta nueva patria reinará la vera iustitia "que no está sino en la república cuyo rector y fundador es Cristo"<sup>(8)</sup>. Dentro de este nuevo marco la expresión ciceroniana res publica res populi no pierde vigencia<sup>(9)</sup>, pero es asumida por una instancia superior que, en el futuro, deberá actuar como su fundamento. A partir de San Agustín y por muchos siglos, res publica, en el sentido estricto de la palabra, solo lo será la res publica christiana.

(3) Esa virtud natural ha sido reconocida a Roma, incluso por San Agustín: "algo loable surge naturalmente en tí" (cfr. De Civitate Dei, II, 29, 1)

(4) "te advino la gloria entre los pueblos" (cfr. ibid.)

(5) "A los romanos di un imperio sin fin, y no les puse límites ni en el espacio ni en las cosas" (cfr. Eneida, I, 278/9)

(6) "alcanzó la patria celeste... y en ella reinará realmente" (cfr. De Civitate Dei, loc. cit.)

(7) Cfr. ibid.

(8) Cfr. ibid., II, 21, 3

(9) "no podemos negar que la res publica sea res populi" (cfr. ibid.). Sobre la controvertida posición agustiniana frente a Roma pueden consultarse, además de los trabajos mencionados en el capítulo III (v. supra, pp. 67 ss.) los de Oroz, J., "L'attitude de Saint Augustin à l'égard de Rome", en el volumen colectivo citado, L'idéologie de l'imperialisme romain, pp. 146/157 y Filosa, C., "La 'virtù' dei Romani nel giudizio

Con la remoción agustiniana de la idea de la Roma aeterna <sup>(10)</sup> queda introducida en la historia del mundo una solución de continuidad entre la Roma de Augusto y la Roma de Pedro. Recién Dante se encargará de neutralizar dicha ruptura. Con Dante, en efecto, desaparece formalmente la solución de continuidad entre ambas ciudades <sup>(11)</sup> y con él las dos Romas, la cristiana y la pagana, vuelven a ser nuevamente una. Pero en el curso de los siglos que van desde la tensión agustiniana hasta la reconciliación dantesca, se verifica en la recepción medieval del Romgedanke una amplia gama de actitudes que abarca desde la aceptación y plena exaltación de la Roma cristiana en detrimento de la Roma pagana hasta la exclusiva ponderación de ésta en perjuicio de aquélla, pasando por una serie de posiciones intermedias reflejadas por ejemplo en leyendas y relatos que dan cuenta del papel que el aún vigente recuerdo de la grandeza de la Roma imperial pagana despertaba incluso en algunos círculos cristianos <sup>(12)</sup>.

di S. Agostino e di Dante", en el volumen Dante e Roma, Firenze, 1965, pp. 195/210.

- (10) Resulta difícil aceptar sin más la idea de que San Agustín haya roto con la idea de la eternidad de Roma. Su intento de retrotraer esta última hacia la patria celeste y de reemplazar la promesa de Júpiter por la del Deus unus aparece como la búsqueda de otro fundamento en favor de aquélla continuidad. Con esta aclaración limitamos nuestra adhesión a la opinión que Curtius sostiene al respecto (cfr. infra, nota 11).
- (11) Las vicisitudes del Romgedanke, desde Agustín hasta Dante, han sido sintéticamente resumidas por E. Curtius: para Agustín, "...las notorias virtudes de Roma son, desde el punto de vista cristiano, carencias. La mirada del cristiano debe apartarse de la Roma terrestre -cuya historia participa de la civitas terrena [y] del reino del mal- y debe dirigirse hacia la civitas Dei, es decir hacia el reino divino sobrenatural. Dante ha combatido tácitamente esta idea agustiniana vinculando la Roma de Virgilio y de Augusto con la de Pedro y sus sucesores. Imperio germánico e Imperio Romano, concepciones pagana y eclesial de la historia y concepciones de la historia agustiniana y dantesca son algunas de las tensiones que contiene el Romgedanke" (cfr. Europäische Literatur und Lateinisches Mittelalter, Bern, 1948, p. 37). Información sobre dichas tensiones y las correspondientes posiciones puede encontrarse en la bibliografía citada infra, notas 12) y 13).
- (12) A. Graf, en su memorable e importante trabajo Roma nella

Los límites de nuestro trabajo exigen restringir el registro detallado de los momentos del largo periplo medieval del ideal de Roma exclusivamente al salto cualitativo que aquél cumple desde su recepción por la tradición eclesiástico-religiosa hasta su acogida por la tradición laico romana<sup>(13)</sup>. Será precisamente el desarrollo del Rongedanke dentro de esta última el de mayor relevancia en relación con el problema de la donatio constantiniana. Obviaremos pues, las concepciones mixtas del Rongedanke para ocuparnos de la eclesiástica y luego de la laica. Una breve referencia al paso de una a la otra nos pondrá, por fin, en condiciones de entrar de lleno en el problema de la confrontación entre, por una parte, el Rongedanke laico y, por la otra, la donatio Constantini en su versión curialista.

La vertiente eclesiástica que recoge el ideal de Roma se desarrolla sobre todo durante el alto medioevo. Esta vertiente pone de relieve, con seguridad bajo influencia agustiniana, las virtudes y méritos de la Roma cristiana que en mucho superan el poder temporal y la fuerza política de un Imperio cuya grandeza se resuelve en su subordinación al nuevo orden celeste y a su justicia: la justicia cristiana. Expresión paradigmática de esta vertiente es la formulación agus-

---

memoria e nelle immaginazioni del medioevo, Torino, 1923<sup>2</sup>, reúne numerosas leyendas de origen cristiano que reflejan el arraigo popular de las posiciones "mixtas" del Rongedanke, es decir su acogida aún como ideal pagano dentro del ambiente cristiano. Sobre la presencia del ideal de Roma en el medioevo puede consultarse además el clásico libro de Comperetti, D., Virgilio nel Medio Evo, 2 vol., Firenze, 1943, esp. vol. I, pp. 213 ss.

(13) Para el itinerario de las diversas direcciones y significados que toma el Rongedanke en la Edad Media véase especialmente el trabajo de R. Morghen, "La tradizione cristiana e imperiale di Roma", en Morghen, R., Medioevo Cristiano, Roma-Bari, 1978<sup>5</sup>, pp. 39/54. El esquema que allí presenta Morghen referido fundamentalmente a tres direcciones del Rongedanke medieval -eclesiástico, mixto y laico- es el que seguimos en nuestra exposición de la trayectoria del Rongedanke.

tiniana: "apartada la justicia, qué son los reinos sino grandes latrocinios?"<sup>(14)</sup> ¿Qué es Roma, pues, el reino por excelencia, sin su subordinación a la justicia del orden celeste? La exigencia de que todo el orden temporal se subordine a la justicia cristiana alcanza su expresión más acabada en el programa imperial carolingio. Si el proyecto cultural de Carlomagno representa el intento de fundar una nova Athenae ennoblecida por el magisterio de Cristo<sup>(15)</sup>, su proyecto político representa el intento de fundar una nova Roma cuya base está en el Imperio pagano (in Romanis) pero cuya cabeza aurea está en el Imperio cristiano (in Francis). Y lo que es aún más importante es que esa nueva disposición cristiana de lo que antes había sido el Imperio pagano es entendida como un designio providencial<sup>(16)</sup>.

La figura de la nueva y aurea Roma sigue siendo imperial, pero ya no responde más a la idea del antiguo imperio augustal pagano sino al naciente ideal religioso-político de un Imperium sacralizado por la Iglesia, cuya legitimidad es retrotraída hasta los méritos de la Roma cristiana. Así por ejemplo al-

(14) Cfr. De Civitate Dei, IV, 4,

(15) En un fragmento del epistolario de Alcuino a Carlomagno puede leerse: "...quizá una nueva Atenas tanto más excelente sea construída y levantada en Francia, porque ésta, ennoblecida por el magisterio del Señor, Jesucristo, supera toda sabiduría de ejercitación académica, mientras que aquélla solo es sabia en disciplinas platónicas, brilla en las siete artes; ésta supera toda la dignidad de la sabiduría secular porque está enriquecida por la plenitud de los dones del Espíritu Santo" (cfr. Alcuini Epistolae, 170, en Monumenta Germaniae Historica, Epistolae, V, p. 279).

(16) Aunque el Todopoderoso que dispone las cosas y ordena los reinos y los tiempos haya debilitado en los Romanos la base de aquella admirable estatua, sin embargo erigió la cabeza aurea de otra estatua no menos admirable entre los francos mediante Carlomagno" (cfr. Monaci Sangallensis, Gesta Karoli Imperatoris, I, I, Praef., en Monumenta Germaniae Historica, Scriptores, II, p. 731). Más detalles acerca de la concepción cristiana de la Roma imperial pueden colegirse a partir de la lectura de las páginas que más arriba, en el capítulo VIII, hemos dedicado a la doctrina imperial dominante en el imperio carolingio.

gunos textos literarios o poéticos hacen referencias concretas a la Roma teñida con la sangre de los mártires<sup>(17)</sup> y otros al mérito de los apóstoles como fundamento del imperium ejercido por Roma<sup>(18)</sup>. En todos los casos los testimonios coinciden en afirmar la dependencia de Roma, como domina urbium, de su pasado cristiano.

Pero ya desde antes de la consumación del primer milenio aparece, frente al ideal de la Roma cristiana, la exaltación de las tradiciones y derechos de la Roma imperial pagana. Se trata de una corriente que arrastra algunos elementos desde la época carolingia, que se afirma con revueltas políticas en el siglo XII y que adquiere forma teórica recién en el siglo XIII. Dante es el primero que formaliza el ingreso de la Roma imperial pagana y de su pueblo, como sujetos de todo acto soberano en la teoría política. Y Dante es el primero que da forma conceptual a la vertiente laico-romana que, hasta él, solo se dejaba percibir como una simple idea que había escapado a los moldes de toda estructura teórica. Pero aunque con Dante nace la llamada teoría romana del Imperio, sin embargo no se agota en Dante la riqueza de una tradición que el florentino solo se limita a recoger e interpretar<sup>(19)</sup>.

(17) H. O. Taylor, en su voluminoso The mediaeval mind, London, vol. II, 1911, p. 200, transcribe un texto del siglo X que dice: "O Roma nobilis, orbis et domina/Cunctarum urbium excellentissima/Roseo martyrum sanguine rubea/...Salutem dicimus tibi per omnia/Te benedicimus:salve per secula".

(18) Un texto de Benzo de Alba, por ejemplo: "resultat Roma gaudiis, laudes refert apostolis/per quorum sanctum meritum Roma tenet imperium" (cfr. Ad Heinricum imp., en Monumenta Germaniae Historica, Scriptores, XI, p. 603. El texto, citado por Morghen, op. cit., p. 42, resulta tanto más sorprendente cuanto que proviene de la pluma de un crítico del pensamiento gregoriano en el siglo XI).

(19) Los antecedentes de la teoría romana del imperio son reconstruidos en forma excelente por E. Jordan en "Dante et la théorie romaine de l'Empire", cit.

Los antecedentes de la teoría de la soberanía de Roma y de su pueblo, independientemente de sus méritos cristianos, se remontan en la Edad Media hasta la formalidad de la acclamatio cumplida ya en la ceremonia de coronación de Carlomagno como Imperator Romanorum: el Papa corona y el pueblo romano -llamado peculiaris populus ya en la primera mitad del siglo VIII<sup>(20)</sup> - aclama. Si además de ser una simple formalidad la acclamatio iba más allá y si, como pregunta Jordan, crear al Emperador era un asunto que competía a los romanos<sup>(21)</sup>, es un tema que está sujeto aún a la controversia. Es un hecho, sin embargo que, tanto el prestigio de la fuerza de quien era coronado, como la consagración papal y un pretendido derecho histórico del pueblo romano -siempre teóricamente reconocido, aunque no siempre fácticamente respetado-, derecho expresado en la acclamatio, son tres elementos que, desde el principio, concurrieron a fundamentar la autoridad del Emperador<sup>(22)</sup>. Y es obviamente en el desarrollo de este último elemento donde debe buscarse la fuente de la teoría romana del Imperio. Aún en las épocas de mayor dominio de la concepción eclesial y cristiana del Rongedanke, la acclamatio otorgaba al ordo de la coronación una pátina de romanidad imperial pagana que apenas podía ser opacada por la coronación papal. En pleno siglo IX, por ejemplo, Luis II, Emperador en Occidente, escribe una carta a Basilio, Emperador en Oriente, en la que ratifica sus derechos y su título de Imperator Romanorum, que fundamenta en dos argumentos: en primer lugar, en el hecho de que recibió la suprema dignidad imperial de los Romanos y, en segundo lugar, en que la condición necesaria de la posesión del Imperio es la posesión de Roma -urbs et sedes imperii-: "Si no fuésemos em-

(20) Cfr. Epistola Gregorii III Pontificis ad Carolum Martellum, en Migne, PL, XCVIII, 65 y 68

(21) Cfr. Jordan, op. cit., XLV (1921), p. 361

(22) Cfr. ibid., pp. 361 ss.

peradores de los Romanos no lo seríamos de los francos. Hemos recibido de los romanos ese nombre y esa dignidad. Entre ellos ha resplandecido por primera vez el brillo de ese título... de Roma han recibido nuestros ancestros primero el poder real y después el imperial" (23).

A todo ello habría que agregar algunos hechos con cuyo desarrollo la vertiente laica estuvo comprometida. No se trata de examinar aquí las razones históricas que provocaron ese compromiso sino solamente de presentar los hechos. El primero es el surgimiento de las unidades comunales como poderes autónomos y, en particular, el nacimiento en el año 1144 de la comuna romana que se alza como respuesta y protesta popular contra la Roma papal (24). Se trataba de un episodio cuyo alcance no quedaba limitado al hecho de haberse producido en el mismo centro del mundo cristiano, sino que además había provocado reminiscencias de un pasado glorioso (25). En efecto, esa comuna romana, al nacer, rescata las siglas SPQR como símbolo de una fuerza política opuesta a la Iglesia y libre de toda forma eclesiástica. El segundo hecho confirma esa tendencia en forma contundente: se trata de la configuración, por esos mismos años, de una corriente testimoniada en documentos de origen romano, que procura reemplazar al Papa en la designación y coronación del Emperador. Con ello se intentaba retornar a las circunstancias de la vieja Roma (26) y afirmar la continuidad de una autoridad que, además de ser más antigua que el Papado, había recibido a ese Papado en su seno.

(23) Cfr. Monumenta Germaniae Historica, Scriptores, III, p. 521

(24) V. Morghen, "La tradizione cristiana e imperiale...", cit., pp. 46 ss.

(25) Cfr. Brezzi, P., La civiltà del medioevo europeo, Roma, 1973, T. II, p. 198.

(26) "...cuando Roma, libre de toda interferencia sacerdotal, gobernaba el mundo por medio de un soberano residente dentro de sus muros" (cfr. Brezzi, op.cit., loc.cit., p. 199). Bryce transcribe fragmentos de una carta que los revoltosos escriben a Conrado III solicitándole apoyo para restaurar el Imperio al modo justiniano (un retorno al modo del Imperio bizantino?), cfr. Bryce, op.cit., p. 208, no-

Ciertamente era ahora la fuerza de los hechos la que, por su importancia, superaba en mucho el peso que podía tener el ideal, latente como mera tradición popular, según el cual Roma era sede y origen de un Imperio sin fin. Esta vez son los hechos los que enarbolan como lema una ciega creencia<sup>(27)</sup> en Roma y en su pueblo -y no en el Papa- como detentores de la soberanía sobre el Imperio. A todo ello debe agregarse el contenido de la lex regia de imperio, a la que ya nos hemos referido<sup>(28)</sup>, según la cual era el pueblo -y no el Papa- el que había transferido el poder al Emperador. Si el poder residía originalmente en el pueblo romano, ¿cómo podía el Emperador, que había recibido ese poder para engrandecer el Imperium, alienar la soberanía en el Papa? Este caso, de particular interés, era precisamente donde confluían y chocaban las dos figuras que motivan las interpretaciones de la donatio por parte de Dante, Marsilio y Ockham: por una parte el derecho de Roma y de su pueblo al ejercicio del Imperium, por la otra la donatio Constantini que acreditaba la cesión histórica en favor del Papa de ese imperium que originalmente correspondía a los romanos.

---

ta 2): "El Senado y el pueblo romanos (SPQR) se dirige al excelentísimo y preclaro señor de la ciudad y de todo el orbe, Conrado, rey siempre Augusto por la gracia de Dios y le desea salud y un feliz e ilustre gobierno". Como se percibirá, los revolucionarios, que orientados por Arnaldo de Brescia procuraban restaurar con ayuda de Conrado el Imperio independientemente del Papado, se autoconciiben como el Senatus y el Populus Romanus, es decir como el origen del poder del Imperio. Bryce agrega unos versos con que concluye la carta que mencionamos, a través de los que resulta clara la influencia jurídica romana en el espíritu de los revolucionarios.

(27) Transfiero la responsabilidad por el alcance de los términos "ciega creencia" a los historiadores. Morghen, por ejemplo, dice que los romanos "habían creído y soñado ciegamente" con esos derechos (cfr. Morghen, op. cit., p. 51). Gregorovius, por su parte, afirma que ese derecho del pueblo romano se fundaba en el principio "dogmáticamente" aceptado, de la continuidad ininterrumpida del imperium (cfr. Gregorovius, F., Storia di Roma nel medioevo, trad. de V. Calvani y M. P. Micchia, Roma, vol. V, 1967, p. 18).

(28) V. supra, capítulo IX, pp. 230 ss.

Un extenso capítulo de la historia del pensamiento político medieval ha sido escrito sobre la base de esa confrontación. Sin duda, no resulta exenta de crudeza la afirmación de que parte de las ideas políticas medievales aparecieron motivadas por la simple leyenda; y más crudo aún resulta sostener que esa parte del pensamiento político se constituyó sobre el crédito que los hombres otorgaron a la irrealidad. El asombro se desvanece y la crudeza deja de ser tal, sin embargo, cuando constatamos que no se trata solamente de osadas afirmaciones sino de la realidad de los mismos hechos. Sus protagonistas fueron algunos teóricos del pensamiento político medieval cuya especulación se articuló en parte alrededor de dos figuras ficticias que la Edad Media nunca llegó a identificar como tales. La primera fue un falso documento, el Constitutum Constantini, mediante el cual el Emperador habría formulado la cesión de prerrogativas temporales al Papa Silvestre. La segunda fue una creencia de valor casi dogmático, es decir el ideal de un Imperio sin límites cuyo ejercicio correspondía a Roma y a su pueblo por derecho. Roma y su Imperio eran, para el medioevo, eternos<sup>(29)</sup>, ella era caput mundi<sup>(30)</sup> y origen de todo poder. Gozaba de una continuidad jurídica que, ningún contratiempo de la historia podría llegar a interrumpir<sup>(31)</sup>. Pocas veces en la historia se ha registrado la confluencia de dos ficciones de tal magnitud como para producir consecuencias semejantes. En rigor sucedió como si una de ellas hubiera traído consigo a la otra, pues el pretendido derecho de Roma al ejercicio de un Imperium unitario sobre todos los pueblos -Imperium que, por otra parte, transformaba a todo el género humano en una suerte de entidad política total y única- exponía a la Iglesia al riesgo de convertirse

(29) Cfr. Graf, A., Roma nella memoria..., cit., p.1

(30) Cfr. ibid., p.5

(31) "El Imperio existe de derecho y a veces incluso de hecho, una vaga esperanza de que los tiempos felices y gloriosos pudieran volver aún no se apagaba nunca" (ibid., p.3)

en una autoridad de débil y exiguo poder. Es precisamente de ese riesgo que intenta salvarla la donatio echando mano al recurso de un pretendido legado del Imperium temporal al Papado<sup>(32)</sup>. Y contra la posibilidad de ese legado reaccionan Dante, Marsilio y Ockham.

En efecto, aunque la Edad Media aceptó casi unánimemente la autenticidad de la donatio, en más de un caso consideró su contenido poco feliz. Ya entre fines del siglo XII y comienzos del XIII un poeta, Walther von der Vogelweide lamentaba las consecuencias nefastas que la donatio había tenido para la Iglesia y para el mundo: "El rey Constantino dió mucho a la sede de Roma: lanza, cruz y corona. En seguida los ángeles exclamaron Ay! Ay! Ay! La Cristiandad estaba antes coronada por la virtud. Ahora ha caído veneno sobre ella y su miel se ha convertido en hiel. Calamidad para el mundo de ahora en más!"<sup>(33)</sup>. Los defensores de la teoría romana del Imperio se alzaron en protesta contra la soberanía secular del Papado resultante de la donatio y esgrinieron numerosos argumentos en favor del dominio universal de un Imperio Romano cuya cabeza debía ser la sucesora de una monarquía legítima aún desde la época pagana que, como los césares, había sido convocada por Dios a gobernar el mundo con la espada temporal. El Imperio así concebido se presentaba como la culminación de una larga sucesión de monarquías universales y como indestructi-

(32) El error en que incurre el Papado recurriendo a la donatio ha sido correctamente señalado por L. Lachance: "La antigüedad pagana había creído tan obstinadamente en la unidad de la 'potestas' en el universo, que los partidarios del Papado, inbuídos ellos mismos de este error, no pudieron concebir su independencia respecto del poder civil de otra manera que haciendo recaer sobre el mismo Papado la plenitud de poder y reconociéndole una soberanía absoluta, de la cual la soberanía de los soberanos temporales no era más que una forma derivada" (cfr. Lachance, L'humanisme politique...., cit., p. 24). Lachance pone, pues, el origen de la donatio, en una "confusión" doctrinaria del Papado, según la cual para ser realmente independiente del Imperio ese Papado debía concentrar en sí mismo todo el poder. Se trata de una interpretación acerca del origen de la donatio de la que mantenemos distancia.

(33) El texto en Taylor, op.cit., p. 35.

ble. Tanto su ruerte como la de sus derechos era inconcebible. Su disolución solo parecía posible como signo precursor del fin de los tiempos <sup>(34)</sup> y toda alienación de cualquiera de sus partes, aún cuando llevada a cabo por la suprema autoridad del Imperium, era nula y consecuentemente carecía de todo valor jurídico. El orden que intentaba afirmar la donatio era así cuestionado. El primer cuestionamiento formal proviene de Dante.

(34) V. Schulz, J., Wandlungen der Seele im Hochmittelalter, Breslau, vol. I, 1936, p. 186. La concepción de la interrupción de la vida del Imperium como signo del fin ha sido expuesta por Adso de Montier-en-Der en su Libellus de Antichristo, en Migne, PL, CI, 1289 ss.

QUINTA PARTE: LAS INTERPRETACIONES  
LAICAS DE LA DONATIO

XII.-Dante:la donatio fue una cesión  
de derecho privado

Gilson ha señalado la fuerza con que los hechos políticos de su tiempo afectaron a Dante y la urgencia con que el florentino, víctima de la división, anhelaba la unidad<sup>(1)</sup>. Complicado en una coyuntura histórico-política que no es el caso reproducir aquí, toda la vida dantesca es un gesto de compromiso con los vaivenes de la vida política florentina e italiana. Su verdadera genialidad, sin embargo, recién aparece cuando se percibe que esa personalidad, ligada por lazos tan fuertes y estrechos con las circunstancias de la vida política, aparece simultáneamente dotada de una inédita facilidad para elevarse por encima de las luchas partidarias y para universalizar los hechos, rescatándolos del tiempo y cargándolos de una generalidad que los hace perennes. Dante cumplió con éxito esa tarea que Morghen ha llamado de adecuación de lo contingente a lo absoluto<sup>(2)</sup> y llevó adelante la empresa de transformación de los hechos históricos en piezas integrantes del universo poético de la Divina Commedia o en figuras constitutivas de las reflexiones filosófico-políticas del De Monarchia. No puede extrañar, entonces, que Dante haya incluido el tema de la donatio en su poema convirtiéndola en el comienzo de sucesivos males ocasionados en la transformación de Silvestre I en un Papa ricco: "Ahi, Costantin, di quanto mal fu matre/ non la tua conversion, na quella dote, /che da te presse il primo ricco padre" (Inf., XIX, 115/7)<sup>(3)</sup>.

(1) Cfr. Gilson, E., Les métamorphoses de la cité de Dieu, Louvain-Paris, 1952 (en la trad. esp. Las metamorfosis de la Ciudad de Dios, Buenos Aires, 1954, p. 119)

(2) Cfr. Morghen, R., "Dante e la Firenze del 'buon tempo antico'", en Morghen, Civiltà medioevale al tramonto (Saggi e studi sulla crisi di un'età), Roma-Bari, 1973<sup>2</sup>, p. 115.

(3) La presencia de este mismo motivo dantesco ("...ma quella dote...") señala Morghen (cfr. op.cit., p. 229) en un pasaje

La donatio se presentaba, a los ojos de Dante, como un hecho que pretendía ratificar históricamente un determinado orden doctrinario. Ella procuraba, pues, tener un doble efecto, histórico y doctrinal; y ese doble efecto es el que atacará Dante. Su cuestionamiento de las consecuencias de la donación no podía limitarse a la sola crítica de la juridicidad del acto constantiniano, es decir, no podía quedar restringido a los efectos doctrinarios sino que su crítica debía extenderse hasta los efectos históricos del documento. En otros términos, el análisis dantesco de la donación debía extenderse hasta la formulación de un nuevo curso histórico diferente del implicado en la donatio y solidario con la perspectiva y los puntos de vista doctrinarios de Dante. Por ello su planteo no solo cuenta a su favor el haber puesto en crisis la doctrina jurídico-política defendida por la donatio sino que además tiene el mérito de haber visto la ruptura que aquella introducía en la continuidad del curso histórico de un Imperium que, para Dante, era patrimonio de la vieja Roma imperial y venía sucediéndose ininterrumpidamente desde Augusto pasando por una serie de monarquías hasta llegar al Emperador que Dante consideraba como el legítimo heredero y sucesor de ese Imperio, Enrique VII. Porque si la donatio hubiera sido jurídicamente válida, la continuidad de ese Imperio habría pasado por la Roma papal y la sucesión ininterrumpida se habría topado con una solución de continuidad que echaba por tierra su visión de la historia de Roma que era, en última instancia, la historia del mundo.

---

del epistolario de Cola di Rienzo: "Crassitudo dotis imperialis antique" (cfr. Epistolario di Cola di Rienzo, a cura di A. Gabrielli, en Fonti per la storia d'Italia, ed. del Ist. Storico Italiano, Roma, 1890, p. 117). El locus "dote" en Cola no debe extrañar si se tiene en cuenta que en él se reiteran temas dantescos, como el derecho de Roma al Imperio (v. Morghen, op. cit., pp. 227 ss.) y la necesidad de una reforma de la Iglesia basada en exigencias de orden puramente espiritual (ibid., pp. 216 ss.).

La crítica dantesca a la versión curialista de la donatio debe articularse en torno de un presupuesto fundamental: una concepción histórica que no deja espacio a la escisión agustiniana entre las dos Romas. En Dante ambas Romas son solo una. Por ello el lector de las obras dantescas resulta golpeado en su sensibilidad al advertir que en ellas se omite casi toda mención a las persecuciones imperiales contra los cristianos —ésta era, sin duda, una forma de suavizar las asperezas existentes entre ambas Romas— pero que se abunda en detalles cuando se trata de enjuiciar duramente ese "nuevo pecado de Adán" que fue el acto donante de Constantino<sup>(4)</sup>. De allí la necesidad frente a la que se encuentra Dante de demostrar —antes de volcarse a la crítica de la donatio— la continuidad existente entre la Roma de Augusto y la Roma de Pedro o, lo que es lo mismo, entre historia pagana e historia sagrada. Es precisamente en ese curso histórico único y en su continuidad donde se fundamenta la ininterrumpida duración de la vida del Imperium Romanum. El análisis dantesco de la donación se mueve, pues, dentro del marco establecido por la relación entre, por una parte, el curso unitario de la historia de un Imperium definido por su unicidad y su continuidad y, por la otra, el acto constantiniano que escinde esa unicidad y esa continuidad del Imperium transfiriendo sus derechos a la sede papal. En esa confluencia o choque entre ambas ideas aparece la vinculación dantesca entre Romgedanke y donatio Constantini.

(4) L. Pietrobono, fundándose en un pasaje de Purg., XXXIII, 56/7, ("la pianta/ ch'è or due volte dirubata") ve en la interpretación dantesca de la donatio una reiteración del pecado de Adán, con los mismos efectos de éste, es decir, como un hecho histórico que habría afectado la integridad de la naturaleza humana: escindiendo Roma del Imperio, la humanidad vuelve a estar enferma (Cfr. Pietrobono, L., "La donazione di Costantino e il peccato originale", en Pietrobono, Saggi danteschi, Torino, 1954). Si fuera así, los efectos de la donatio no solo exceden el marco puramente político insertándose en un más amplio contexto de historia sagrada sino que, además, esos efectos están exigiendo una curación, una restitución de la integridad de esa naturaleza humana enferma. El tema, por sus alcances, solo puede ser mencionado aquí.

La respuesta de Dante a las dificultades ocasionadas por la confrontación frontal entre esas dos ideas que se rechazaban mutuamente se articula en cinco momentos. En el primero de ellos Dante demuestra la necesidad del Imperio para el bien de la humanidad. La realización plena de la humanidad como tal solo es posible dentro del marco del Imperio. El segundo momento consiste en demostrar que el Imperio Romano ejerció el poder político legítimamente y no por la fuerza y que tiene su continuidad jurídica en el mismo Imperio cuya necesidad para el bien de la humanidad fue demostrada en el primer momento. El Imperio Romano, pues, cuya continuidad jurídica no ha ni perecido ni sufrido soluciones de continuidad, debe ser restaurado en los hechos, fácticamente. En el tercer momento Dante ataca los presupuestos doctrinarios de la argumentación papal fundada en la donatio. Sintéticamente, esos presupuestos consisten en afirmar que la soberanía temporal sobre el Imperio corresponde al Papa de iure; ello significa que no solo los argumentos deducidos a partir del Evangelio sino también los contruídos sin recurso al texto bíblico, permiten demostrar que el Papa posee la plenitudo potestatis, es decir la potestas in spiritualibus et in temporalibus. De acuerdo con ello la donación de Constantino no hizo otra cosa que ratificar históricamente una situación jurídica. Por ello Dante debe desvirtuar en este tercer momento los argumentos doctrinarios del Papado para, recién en el cuarto momento, poder invalidar el acto de donación apelando a su nulidad jurídica. En este caso Dante contesta a quienes se apoyan en un argumento histórico para probar que el Papa es la sede de la soberanía temporal. Mientras en el momento anterior atacaba los fundamentos doctrinarios de la argumentación papal, en éste ataca la posibilidad de que el hecho histórico de la donatio pueda actuar como argumento en favor de la demostración de la soberanía temporal del Papa. De allí que, en este momento, Dante procure invalidar la juridicidad del acto de donación. Y por fin, en el quinto momento, Dante plantea una

hipótesis acerca de lo que habría sido la donación en caso de haber tenido lugar efectivamente. Puesto que Dante no niega ni duda acerca de la historicidad de la donatio, propone una contra-versión imperialista de la versión curialista de la donatio. Del mismo modo como esa versión curialista procuraba adaptar los hechos históricos a los argumentos doctrinarios, la contra-versión dantesca procurará adaptar el hecho histórico donatio Constantini a sus argumentos doctrinarios, es decir al pensamiento político imperialista acerca de los alcances de la potestas papal. Analicemos más detalladamente cada uno de esos momentos.

El primero de ellos está organizado en torno de la necesidad del Imperio, motivo político por excelencia de Dante. Por más que en esos años el tema del Imperio era más una creencia que una posibilidad de realización concreta, el motivo imperial es recogido por Dante de la tradición medieval a la que ya nos hemos referido y que llega hasta la época dantesca. El tema del Imperio estaba asociado a la idea del papel que Roma había desempeñado y debía desempeñar en la historia del mundo. Por ello Dante propone el retorno al orden universal romano. Este orden, presentado bajo la forma de una monarquía universal civil, actuaba como contramodelo de la monarquía universal eclesiástica y de las tesis que, en defensa de la autoridad temporal del Papa, enuncia en 1302 Egidio Romano en su tratado De ecclesiastica potestate (5). La monarquía civil dantesca era también la contrafigura teórica del programa teocrático que en el mismo año, Bonifacio VIII exponía en la bula Unam Sanctam, en la que exigía la institución del poder temporal por el espiritual y

(5) Egidio exigía la institución per sacerdotium del poder temporal. Ausente aquélla, éste es más latrocinium quam potestas (cfr. De ecclesiastica potestate, hrsg. R. Scholz, Weinar, 1929, p. 25). Conviene llamar la atención sobre el tono agustiniano del lenguaje de Egidio y recordar el texto de Agustín del De Civitate Dei: "Apartada la justicia, qué son los reinos sino grandes latrocinios" (IV, IV). Comentarios al texto de Egidio en Rivière, J., Le problème de l'église..., cit., pp. 142 ss. y Scholz, R., Die Publizistik zur Zeit Philipps des Schönen und Bonifaz VIII, Stuttgart, 1903, pp. 32 ss.

la subordinación de aquél a éste<sup>(6)</sup>. Al mismo tiempo Dante se opone a los nacionalismos nacientes, en especial a las tesis de los legistas de Felipe el Hermoso -iuristae praesumptuosi, los llama<sup>(7)</sup> - que actúan como teóricos del estado nacional y que, rechazando la anexión de Francia al Imperio, rechazan el programa unitario de Dante. Sobre la base de los motivos que hereda del patrimonio de creencias del medioevo, de su convicción acerca de la conveniencia de reconducir el poder espiritual hacia sus funciones específicas, de las doctrinas teocráticas papales y nacionalistas francesas que combate, Dante emprende, en el Libro I del De Monarchia, el desarrollo de su teoría acerca de la necesidad del Imperio universal.

En el Convivio, Dante ya había esbozado algunas ideas que luego retomará en el De Monarchia. La primera se refiere al fundamento de la monarquía imperial, a la que entiende como forma política unitaria. Ese fundamento es puesto por Dante en la "necesidad de la civilidad humana que está ordenada a un fin, es decir a la vida feliz"<sup>(8)</sup>. Esta, concebida como fin unitario al que tiende la humanidad como a su fin natural, es para Dante la base de fundamentación de su programa monárquico. De inmediato, para afirmar que nadie por sí mismo

(6) Cfr. supra, cap. VIII, nota 29). Dante menciona a Bonifacio, Summus Pontifex, entre los que están "contra la verdad que buscamos", es decir, contra el Imperio (cfr. De Monarchia, III, 3, en la ed. cit., p. 364). Para la similitud entre la Uram Sanctam con el De ecclesiastica potestate de Egidio v. de Lagarde, G., La naissance de l'esprit laïque au déclin du moyen âge, vol. I: Bilan du XIII<sup>e</sup> siècle, Louvain-Paris, 1956, pp. 19 ss.

(7) Cfr. De Monarchia, II, 11, en la ed. cit., p. 361. Para un comentario sobre los aspectos doctrinarios del "nacionalismo francés", v. J. Rivière, J., op. cit., pp. 96 ss. y 272 ss.).

(8) Cfr. Convivio, IV, 4, en la edición de Moore y Toynbee, p. 298, el subrayado es nuestro. El texto anuncia ya un tema que aparecerá en el De Monarchia: que la humanidad está ordenada a ese fin único entendida como un todo.

es capaz de lograr ese fin sin el concurso de otro, Dante recurre a un principio aristotélico: "el hombre es, por naturaleza, un animal gregario"<sup>(9)</sup>. La familia, la vecindad, la ciudad y finalmente el reino son, en niveles cada vez más altos, análogos ejemplos del elemental concurso que el hombre busca en su prójimo para lograr la realización de sus propios fines como hombre<sup>(10)</sup>. Con todo, el carácter natural que Dante atribuye tan decididamente a la politicidad no parece extenderse a todos los grados posibles del orden político, ya que la política no termina en el reino sino que llega hasta el Imperio. De allí que, si bien a partir de los mencionados textos del Convivio puede concluirse una politicidad natural que va desde la familia hasta el reino, sin embargo, por encima de éste, Dante propone una forma política suprema a la que no puede atribuirse naturalidad en forma concluyente. En efecto, en el Libro I del De Monarchia demuestra la necesidad natural que la humanidad tiene del Imperio, pero en el Libro II demostrará su carácter providencial y, por ende, no natural. Estas observaciones acerca de las oscilaciones dantescas entre la naturalidad de la máxima expresión de la politicidad y su carácter instituido, son suficientes para comprender la controversia<sup>(11)</sup> a que está

---

(9) Cfr. loc. cit.

(10) El pasaje, que cita expresamente a Aristóteles (cfr. Política, I, 2, 1253 a 2 ss.) implica la imposibilidad para el hombre de alcanzar su felicidad si no se constituye en sociedad. Esta última, en consecuencia, es producto de la naturaleza y no una construcción. A la sociabilidad natural del hombre Dante agrega la politicidad natural cuando, en la Divina Comedia, se refiere a la necesidad que tiene el hombre de ser ciudadano: "Or di: sarebbe il peggio per l'uomo in terra, se non fosse cive? Si, rispos'io, e qui ragion non cheggio" (cfr. Par., VIII, 115/7).

(11) F. Ercole, por ejemplo, considera que mientras vicinia, civitas y regnum son resultado de la naturaleza, el Imperio en cambio es instituido por Dios como remedium peccati (cfr. F. Ercole, "L'unità politica della nazione italiana e l'Impero nel pensiero politico di Dante", en Il pensiero poli-

sujeto el problema del origen del Imperio.

Una posible solución a las dificultades planteadas por las contradicciones inherentes a la simultánea presencia de los caracteres natural e instituido del Imperio lo ofrecen las expresiones Imperium Romanum, Romanus Imperator y Romanus Princeps<sup>(12)</sup>. Ellas se refieren, por una parte, al Imperator, es decir a la cabeza visible de un Imperium cuya existencia se presenta como un requisito exigido por la misma naturaleza y cuya función es satisfacer una necesidad natural de la humanidad. En este caso, el recurso dantesco a la figura política del Imperium se fundamenta en una aspiración natural del género humano como es la vida feliz en la tierra. Quien debe conducir a la humanidad hacia ese fin "es llamado Emperador", mientras que la función "es llamada Imperio por excelencia, sin agregado alguno"<sup>(13)</sup>. Por otra parte, cuando se trata de determinar concreta e históricamente sobre quién recae el ejercicio de ese Imperium, esta figura, que en cuanto exigida por la naturaleza había sido llamada "Imperio, sin agregado alguno", es especificada con la calificación de Romanum, aclarándose que esa calificación no se refiere ya a una necesidad natural sino a un designio providencial, es decir, querido por Dios<sup>(14)</sup>.

---

tico di Dante, vol. I, Milano, 1927, pp. 11/77 y "Per la genesi del pensiero politico di Dante: la base aristotelico-tomistica", *ibid.*, vol. II, 1928, pp. 39/131. En cambio, en una curiosa tesis mixta acerca del problema, B. Nardi afirma que la politicidad del Imperio sería simultáneamente natural e instituida por Dios: "Es necesario y en consecuencia natural al hombre que fuese ciudadano y que estuviera sujeto a la autoridad; pero tal necesidad es consecuencia, es una dolorosa necesidad resultante de la intrínseca corrupción actual de la naturaleza humana, una triste herencia del pecado" (cfr. "Il concetto dell' Impero nello svolgimento del pensiero dantesco", en Saggi di filosofia dantesca, Firenze, 1967<sup>2</sup>, p. 228).

(12) El tema ha sido planteado, tal como lo reproducimos aquí, durante la controversia entre B. Nardi (cfr. *ibid.*, pp. 258 ss.) y E. C. Parodi (cfr. "Del concetto dell' Impero in Dante e del suo averroismo", en Bulletino della Società Dantesca Italiana, NS, XXVI, 1919, pp. 123 ss.)

(13) Cfr. Convivio, IV, 4, en la ed. cit., p. 299)

(14) Cfr. *ibid.*: "la elección de este sumo gobernante debía pro-

No conviene insistir sobre el carácter Romano -y por ello no natural- del Imperio, ya que se trata de un problema que corresponde, en rigor, al segundo momento de la argumentación dantesca del De Monarchia. Para completar la exposición del primer momento habría que agregar que, reunidos los hombres políticamente en el regnum, la insatisfacción humana en la posesión de tierra conduce a los hombres a la ambición de la posesión ilimitada. Esta produce guerras entre los reinos y causa las consecuentes tribulaciones en cada uno de los niveles en que, desde el regnum hacia abajo, se verifica la politicidad<sup>(15)</sup>. De ese modo, careciendo de paz, el hombre no puede alcanzar su fin que es la vida feliz. La imposibilidad de alcanzar la paz dentro del marco del regnum, máxima expresión de la politicidad natural, mueve a Dante a proponer, por encima del reino, la institución de un poder único cuyo titular "poseyendo todo y no pudiendo desear más posesión, mantenga satisfechos a los reinos dentro de sus límites de modo tal que entre ellos reine la paz"<sup>(16)</sup>. A esas razones Dante agrega un principio de la Politica de Aristóteles: "cuando muchas cosas están ordenadas a un fin, conviene que una de ellas dirija a las otras y que las otras sean dirigidas por ella"<sup>(17)</sup>. Es por ello que conviene a la especie humana que sea uno quien conduce a todos. El ejercicio de esa autoridad corresponde al Emperador y su función es llamada Imperio.

ceder ante todo de aquella mente que todo preve, es decir Dios" (cfr. ibid.).

(15) Debe llamarse la atención sobre el realismo dantesco en relación con el tema de la propiedad. Dante parece consciente de que el hombre siempre desea adquirir más (cfr. Convivio, loc. cit., p. 298). El problema no reaparece en el De Monarchia, aún cuando en ella trata el tema de la cupiditas como enemiga de la justicia (cfr. I, 11, en la ed. cit., p. 346). Un análisis del problema en Batkin, L.M., Dante e la società italiana del 300, Bari, 1970, pp. 63 ss.

(16) Cfr. Convivio, loc. cit.

(17) Cfr. ibid. y Politica, I, 5, 1254, a 28 ss.

El mismo tema es retomado por Dante en el De Monarchia donde, después de definir la monarquía como el único principado superior a todos los otros que se encuentran en circunstancias temporales<sup>(18)</sup> se pregunta: "¿cuál es el fin de toda la civilidad humana?"<sup>(19)</sup>. A ello responde, ante todo, diciendo el el proprium opus del género humano, tomado como una totalidad, es "poner en acto siempre toda la potencia del intelecto posible"<sup>(20)</sup>. De lo que se trata ahora es, pues, de encontrar el medio más adecuado para lograr la actualización plena de esa facultad. Ese medio es identificado por Dante con la paz universal, que asume un definido carácter de medio para un fin<sup>(21)</sup>. En consecuencia, la necesidad de la monarquía o Imperio universal deberá ser demostrada a partir de la necesidad de lograr aquella paz. Excede los límites de nuestra presentación de este primer momento el seguimiento de cada uno de los pasos que sigue Dante para demostrar, en lo que resta del Libro I, que la monarquía universal es la única forma de gobierno que permite a la humanidad alcanzar una paz que será medio para el logro de su máxima perfección y de su bien específico en cuanto humanidad. Dante recurre para ello a todos los medios filosóficos a su alcance que le permiten poner de manifiesto las bondades de su programa monárquico y su necesidad como requisito de la naturaleza.

El Libro I del De Monarchia remite a elementos puramente filosóficos que permiten afrontar su estudio como un capítu-

(18) Cfr. De Monarchia, I, 2, en la ed. cit., p. 341

(19) Cfr. ibid., I, 3, p. 342

(20) Cfr. ibid., I, 4, p. 343 (subrayado nuestro)

(21) Cfr. ibid. El carácter puramente instrumental de la paz, concebida como medio para poner en acto plena y permanentemente el intelecto posible ha sido frecuentemente pasado por alto por interpretaciones que han concebido la paz como fin de la civilidad, por ejemplo E. Brunello en Le dottrine politiche de S. Tommaso a Bartolo da Sassoferrato, Bologna, 1956, p. 72. Precisiones sobre el tema de la paz dantesca en G. Luria, Aspetti del pensiero politico di Dante, Milano, 1965, pp. 21 ss. y Voisé, W., "Dante et sa vision de la paix mondiale", en Revue de Synthèse, XCI (1970), pp. 221 ss.

lo más de la filosofía política. Pero hemos visto también que el mismo planteo filosófico de la necesidad del Imperio trae consigo elementos de carácter histórico-teológico que no solo hacen difícil deslindar los límites de la filosofía política de los de la teología de la historia sino que hacen imposible llevar a cabo un análisis exclusivamente filosófico del tratado dantesco. Se trata, en el segundo caso, de elementos que determinan el pensamiento de Dante como una interpretación teológica del curso de la historia y que contribuyen a definir el programa dantesco como un modelo político que, en virtud de su doble fundamento filosófico y teológico, asume un carácter claramente bifronte. La vertiente teológica del pensamiento dantesco se hace patente en el Libro II del De Monarchia. Allí se ocupa de mostrar que el Imperio, cuya necesidad ha mostrado en el primer momento, es el Imperio Romano, y que ese Imperio ejerció su dominio político, no por la fuerza sino en forma legítima. Tal es el tema del segundo momento de la argumentación dantesca.

El problema de las raíces teológicas de la determinación romana del Imperio encuentra su planteo inicial, como lo hemos visto, en el Convivio. Allí, para que no queda duda ninguna acerca del carácter sobrenatural y providencial del dominio político romano dice Dante: "Queriendo la incommensurable Bondad Divina reconducir la creatura humana hacia sí... se decidió en aquél altísimo consistorio divino... que el Hijo de Dios en la Tierra descendiese a concretar esa concordia. De tal manera que en su venida al mundo no solo el cielo sino también la tierra estuviesen en una óptima disposición; y la óptima disposición de la tierra se verificaría cuando ella fuera monarquía, es decir, cuando toda ella estuviese ordenada a un gobernante...; por todo ello fueron dispuestos por la Providencia divina aquel pueblo y aquella ciudad que debían cumplir esa tarea, es decir la gloriosa Roma"<sup>(22)</sup>. Esta formulación define, pues, que el dominio

(22) Cfr. Convivio, IV, 5, en la ed. cit., p. 300.

romano no fue puramente fáctico, sino que tuvo su origen en la razón, más aún, en la razón que está por encima de toda razón: no fue, en efecto, la fuerza, sino "la divina providencia, que está sobre toda razón... La fuerza, pues, no fue causa motriz, sino instrumental". En consecuencia, "no fuerza, sino razón [y] más aún, [razón] divina, fue el principio del Imperio Romano" (23).

Dante retoma el problema en el Libro II del De Monarchia, calificado por algunos como el más débil del tratado (24) o como un texto extraño y abundante en argumentos pueriles (25) y por otros como un libro cargado de un sustancioso humanismo (26). Se trata, en efecto, de un texto cuya lectura sorprende tanto por una suerte de arrebatado elogio de la historia romana como por la facilidad con que Dante utiliza y acomoda los testimonios de la historia -de la que se había servido San Agustín para condenar la decadencia romana- a los fines de su propia argumentación. Como en el Convivio, la tesis que demostrará será que el dominio romano fue un designio providencial, pero a ello agrega una segunda, que no había aparecido en aquél tratado, según la cual el pueblo romano asumió la monarquía de iure (27) y, por ello, el Imperio Romano fue de iure (28). Para llegar a esta tesis del carácter legítimo del dominio romano, que no se deduce en forma inmediata de su carácter providencial, Dante debe dar algún paso que facilite la mediación entre la providencialidad y la legitimidad del Imperio. Es lo que hace cuando demuestra que lo que Dios quiere

(23) Cfr. ibid., IV, 4, en la ed. cit., p. 299

(24) Cfr. Gregorovius, op. cit., p. 409, nota 3).

(25) Cfr. Jordan, op. cit., XIV (1921), p. 353

(26) Cfr. Vinay, G., Interpretazione della "Monarchia" di Dante (Lectura Dantis Scaligera), Firenze, 1962, p. 64

(27) Cfr. De Monarchia, I, 2, en la ed. cit., p. 341

(28) Cfr. loc. cit., II, 1, en la ed. cit., p. 351

para la humanidad debe ser tenido por verdadero y auténtico derecho, pues preguntar si algo ha tenido lugar de iure equivale a preguntar si sucedió según la voluntad divina<sup>(29)</sup>. Tal es la importancia que Dante atribuye al paso de la providencialidad a la legitimidad del Imperio que, recién una vez dado ese paso, procede a deducir la voluntad de Dios, en sí invisible, a partir de sus obras visibles. Recién entonces podrá concluir el derecho del pueblo romano al Imperio a partir de signos manifiestos y de la autoridad de los sabios<sup>(30)</sup>. Con las referencias a la autoridad de los sabios como principio de la argumentación, Dante introduce una instancia metodológica cuya estructura formal responde a la de la tópica. Se trata de un recurso a distintos tópoi o lugares, cada uno de los cuales actúa como sedes argumentorum. Así desplegará, en los sucesivos capítulos del Libro II una amplia tópica basada en la auctoritas sapientum, en los testimonia veterum<sup>(31)</sup> y en tantos otros loci e yo valor argumentativo reside en el peso de la autoridad de los testimonios. La presencia de este método reviste particular importancia para determinar la naturaleza teológica del Libro II. Las auctoritates en que Dante se apoya para deducir argumenta necessaria no son solo las llamadas Escrituras canónicas, sino una amplia gama de autores de la historia y de la literatura romanas cuya autoridad no parece ser la misma que la de las Escrituras. Se trata, en efecto, de auctoritates naturales, a partir de las que no puede deducirse necesariamente el carácter providencial y, por ende, sobrenatural, del Imperio Romano. El problema implicado en esta presunta deficiencia de la argumentación dantesca pasa, pues, por el valor que asumen sus loci, pero ese problema se esfuma tan pronto como se percibe que el valor que Dante atribuye a esos lugares es quasi teológico y que, en algunos casos, ellos se le presentan como una suerte de revelación natural hasta el punto de llamarlos scritture<sup>(32)</sup>. Este

(29) Cfr. ibid., p. 352

(30) Cfr. ibid.

(31) Cfr. ibid.

(32) Es el caso, por ejemplo, de la Eneida, en el Convivio, IV, 5, en la ed. cit., p. 300. Para una presentación del problema

carácter religioso-profético de los textos no canónicos transforma, pues, a la demostración de la legitimidad del Imperio, en una argumentación teológica. A ello debe agregarse la creencia dantesca en la continuidad del Imperio y del Emperador romanos en la figura de Enrique VII, quien debe asumir la titularidad de un derecho que no ha caducado. La recepción dantesca del Romgedanke se concreta y resuelve, pues, en la exaltación de las glorias de una Roma imperial convocada en el pasado por la Providencia al ejercicio de la monarquía universal y convocada nuevamente por Dante al ejercicio efectivo del mismo derecho. De allí que llame a Enrique VII "rey de los romanos y siempre Augusto por la divina providencia... sucesor de César y de Augusto"<sup>(33)</sup>. Como conclusión de este segundo momento podemos llamar la atención acerca del modo como la donatio Constantini, según la cual el Emperador Romano habría declinado su soberanía sobre el Imperio en favor del Papa, afectaba las convicciones dantescas concernientes a la ininterrumpida continuidad y duración del derecho de Roma al ejercicio de la soberanía. Más aún, la donatio rompía la continuidad del curso histórico del Imperio concebido por Dante como el ejercicio ininterrumpido de la soberanía de la Roma Imperial. La donatio hería su concepción acerca de Roma en su punto más sensible.

---

del carácter teológico de los testimonios de los antiguos v. B. Paratore, "Dante e il mondo classico", en el volumen Dante. Celebrazioni del VII Centenario della nascita di Dante (a cura di V. Parricchi), Roma, 1965, esp. pp. lll ss.

(33) Cfr. Epistola VII, en la ed. Moore-Toynbee, p. 409. A pesar de que Dante ve en Enrique el sucesor de los Césares romanos, habría que asentir a la drástica afirmación de Vinay, según la cual en tiempos de Dante el Imperio era, de hecho, una simple fachada (cfr. Vinay, op. cit., p. 5). Más detalles acerca de dicha continuidad entre la Roma imperial y la de Enrique v. al comentario de P. Brezzi a Paradiso, VI, en la que hace frecuentes menciones al De Monarchia, en Divina Commedia (Lectura Dantis Scaligeri) Felice le Monnier, Firenze, 1971, t. III, pp. 173/212.

El tercer momento se articula en torno de las críticas de Dante a quienes sostienen que la soberanía temporal del Papa tiene un apoyo doctrinario, de iure o teórico. Es obvio que Dante debe destruir esas doctrinas porque, si la potestas temporalis papal contara con ese apoyo teórico, la donatio no sería otra cosa que una ratificación fáctica de un derecho del Papado anterior a dicha ratificación. Las doctrinas que Dante critica se mueven en distintos niveles que dependen, cada uno de ellos, del tipo de argumentación a que recurren. Así por ejemplo, entre los capítulos 4 y 9 del Libro III los argumentos son escriturarios, es decir deducidos de pasajes bíblicos; entre los capítulos 10 y 11 los argumentos son históricos, es decir están armados sobre la base de hechos; y entre los capítulos 12 y 16 los argumentos son racionales, contruidos solamente mediante el recurso a la filosofía. Nos interesa comentar brevemente aquí solo los argumentos escriturarios y racionales, ya que los históricos incluyen a la donatio que corresponde al cuarto momento. Por ello postergamos su análisis y nos limitamos a los restantes argumentos.

La formulación de las críticas de Dante contra las doctrinas que afirman que la soberanía temporal del Papa puede ser demostrada recurriendo a la Escritura y a la razón exige de él la elaboración de sólidos argumentos para defender, por una parte, la independencia del poder temporal respecto del espiritual y, por la otra, para reconducir el poder espiritual hacia sus funciones específicas. Dante recurre en todos los casos a la filosofía. Por más que las doctrinas que critica puedan distinguirse en escriturarias y racionales, dicha distinción se basa en la naturaleza de los fundamentos de esas doctrinas, pero no en la naturaleza de la crítica dantesca. Así por ejemplo, cuando se ocupa del argumento escriturario basado en el pasaje del Génesis concerniente a la creación por Dios del sol y de la luna y en su interpretación alegórica como el poder espiritual y como el poder temporal que re-

recibe su luz del primero, Dante usa de la filosofía para criticarlo: "puesto que el poder espiritual y el temporal son accidentes del hombre, parecería que Dios hubiese alterado el orden produciendo antes los accidentes que la sustancia"<sup>(34)</sup>. Lo mismo sucede en el caso de los argumentos racionales. Del argumento racional más fuerte construido por Dante ya nos hemos ocupado<sup>(35)</sup>. Este se basa en la doctrina de los duos fines del hombre y en el consecuente paralelismo entre ambos fines y entre los poderes a cargo de los cuales está cada uno de ellos. Resulta curioso que, luego del paréntesis teológico introducido por el Libro II, en el III reaparezca con toda su fuerza la argumentación filosófica que, paradójicamente, debe demostrar filosóficamente, que la autoridad del Emperador Romano, cuya legitimidad de iure ya fue demostrada teológicamente, no depende de la autoridad de la Iglesia sino que depende directamente de Dios. Objetivo de toda la argumentación dantesca es probar que la autoridad del monarca temporal, es decir del Emperador Romano, descende de la fuente de toda autoridad, es decir de Dios, pero sin pasar por intermediario alguno. Por ello el regnum temporale, gobernado por el Emperador, "no recibe ni su ser, ni su autoridad ni su operación del reino espiritual"<sup>(36)</sup>. Dante pretende, pues, alcanzar por medios exclusivamente filosóficos una absoluta independencia para lo político.

La donatio afectaba el pensamiento dantesco correspondiente a cada uno de los momentos precedentes. En el primero, porque si la donatio fue una efectiva cesión de soberanía al Papa, el Imperio, entendido como monarquía temporal, necesaria para el bien de la humanidad, era sustituido por el gobierno de un monarca espiritual, con lo que desaparecía el carácter necesario de aquélla. En el segundo momento, porque la donatio Constantini era un hecho que introducía una solución de continui-

---

(34) Cfr. De Monarchia, III, 4, en la ed. cit., p. 366

(35) Cfr. supra, cap. X, pp. 245 ss.

(36) Cfr. De Monarchia, loc. cit., p. 367

dad jurídica en el ininterrumpido ejercicio de la soberanía del Emperador romano. Y en el tercero porque los argumentos técnicos en favor de la potestas temporalis papal sostenían la existencia de un derecho que la donatio venía a ratificar en los hechos. De allí que ahora, en el cuarto momento, Dante deba demostrar la nulidad jurídica de la donatio entendida como hecho que confirmaba fácticamente un orden doctrinario que se pretendía acorde con la voluntad de Dios. Conciente de que ese hecho lastimaba su propia concepción del orden divino expresado temporalmente en su teología de la historia, Dante intentará probar que el hecho donatio Constantini no pudo tener lugar como cesión de soberanía, pues en ese caso resultaría incompatible con el curso histórico preparado por Dios para Roma. Puesto que Dante no dudaba de la historicidad de la donatio, su crítica solo puede limitarse a mostrar su invalidez jurídica. Pues si como Dante piensa, el plan de Dios había escogido a Roma y a su pueblo para que asumieran el ejercicio del Imperio universal, entonces no podía ser que la donatio, que de hecho rompía con ese plan divino, hubiese sido un acto jurídicamente válido. La tarea es, pues, demostrar su invalidez.

Dante introduce el tema de la donatio en el siguiente pasaje: "Algunos dicen que el Emperador Constantino, curado de su lepra gracias a la intercesión de Silvestre, entonces Sumo Pontífice, donó a la Iglesia la sede del Imperio, es decir Roma, junto con muchas otras dignidades imperiales. Y a partir de ello argumenta que nadie puede asumir esas dignidades si no las recibe de la Iglesia, a la que pertenecen. De donde se seguiría que una autoridad depende de la otra..."<sup>(36)</sup>. Tal como está planteado, el argumento se basa en un hecho histórico, in gestis romanis<sup>(37)</sup>; y a partir de él se quiere derivar el derecho de supremacía temporal del Papado.

(36) Cfr. ibid., III, 10, p. 370

(37) Cfr. ibid.

Previamente a su impugnación de ese ilegítimo tránsito del hecho al derecho, Dante formula la argumentación de su oponente y lo hace bajo la forma del siguiente silogismo: "nadie puede tener legítimamente lo que pertenece a la Iglesia si no lo recibe de ella..., el gobierno romano es de la Iglesia; en consecuencia nadie puede tenerlo legítimamente si no lo recibe de la Iglesia" (38). Dante procede a criticar esta argumentación negando la validez de la minor, ya que ella se apoya en el acto de donación. Antes de reconstruir la crítica dantesca de esa minor conviene llamar la atención acerca de la irritación que seguramente habrá provocado en Dante la formulación de esa minor: "el gobierno romano es de la Iglesia". Ella no solo procedía a identificar a la Iglesia con el gobierno temporal sino incluso con el gobierno romano. En otros términos, esa premisa menor atribuía a la Iglesia el ejercicio del Imperium Romanum que, según Dante, la providencia había asignado al Emperador romano Enrique VII: "divina providentia Romanorum rex" (39). En otros términos, mientras que para los curialistas la donatio era una prueba de que el desenvolvimiento en el tiempo del orden providencial subordinaba Roma al Papa, para Dante, en cambio, esa misma donatio debía ser una prueba de que el desenvolvimiento temporal de ese mismo orden subordinaba Roma al Emperador. Su problema era, naturalmente, cómo probarlo. Esta prueba corresponde al quinto momento, en el que Dante propone su propia versión de la donatio. Atendamos ahora a los argumentos dantescos que impugnan la minor del silogismo en cuestión.

El primer argumento es presentado por Dante como un silogismo cuya maior está constituida por el principio que dice que no es lícito hacer uso de una función para ejecutar actos contrarios a ella: "A nadie es lícito llevar a cabo, en virtud de la función que se le ha encomendado, lo que es contrario a ella. Pues si fuera lícito, algo [la función] sería contrario a sí mismo, lo que es imposible. Pero dividir el Imperio es contrario a la fun-

---

(38) Cfr. ibid., p. 371

(39) Cfr. supra, nota 33.

ción que se le ha encomendado al Emperador, que consiste en mantener sujeto al género humano a una única voluntad. Luego dividir el Imperio no es lícito al Emperador" (40).

El segundo argumento se basa en el fundamento del Imperio, que a diferencia del de la Iglesia -que tiene su fundamento en Cristo- es el ius humanum (41). El argumento gira en torno del principio de que es imposible que una institución, en lugar de descansar sobre sus fundamentos, los contraríe: "al Imperio no le es lícito actuar contra el derecho humano. Pero sería actuar contra el derecho humano que el Imperio se destruyese a sí mismo... Como dividir el Imperio sería destruirlo", esa división sería "un acto contrario al derecho humano", es decir, contrario al fundamento del Imperio (42).

El tercer argumento descansa en la anterioridad de toda jurisdicción respecto de su juez. El juez, en efecto, está ordenado a la jurisdicción, y no ésta a aquél. Ahora bien, puesto que "el Imperio es una jurisdicción que comprende dentro de su ámbito a toda jurisdicción temporal", ese Imperio, como jurisdicción que es, "es anterior a su juez, que es el Emperador" ya que, como se afirmó al principio, éste está ordenado a la jurisdicción Imperio, y no a la inversa. "De allí se sigue que el Emperador, en cuanto tal, no puede alterar la jurisdicción del Imperio, pues de ella recibe él, el ser lo que es". Por ello, si hubo donatio, ésta o bien fue llevada a cabo por alguien que fue Emperador o por alguien que no lo fue. Si no lo fue, no pudo llevarla a cabo. Si lo fue, puesto que ella implicaba la alteración de la jurisdicción del Imperio, tampoco debía haberla llevado a cabo. Si lo hizo, la donatio fue jurídicamente nula (43).

---

(40) Cfr. De Monarchia, loc. cit.

(41) La identificación del fundamento del Imperio con el ius humanum no implica una contradicción con el carácter providencial, y por ello sobrenatural y querido por Dios de ese Imperio. Aunque éste forma parte de un designio sobrenatural, que es su fundamento último, sin embargo fue fundado por los hombres y en este sentido su fundamento es humano.

(42) Cfr. De Monarchia, loc. cit.

(43) Cfr. ibid.

El cuarto argumento reduce la donatio al absurdo. Siendo el Imperio una jurisdicción temporal finita, si cada Emperador estuviese facultado, como se alega en el caso de Constantino, a separar alguna parte de la jurisdicción del Imperio, se seguiría de ello que el Imperio, que es la jurisdicción primera, podría ser aniquilado por medio de sucesivas separaciones finitas, lo que es absurdo, irrationabile, ya que ello llevaría a la aniquilación de la jurisdicción de la que sus aniquiladores reciben sus facultades<sup>(44)</sup>.

El quinto y último argumento tiene su importancia por dos razones. En primer lugar porque cambia la perspectiva de la argumentación. Hasta aquí, en efecto, había demostrado la invalidez del acto de donación en virtud de un vicio o indisposición presente en el agente que confiere. Ahora demostrará esa invalidez demostrando la incapacidad del recipiendario o paciente para recibir, para lo cual recurre a un principio aristotélico: "...puesto que quien da responde a la naturaleza del agente y quien recibe a la del paciente, como lo muestra el Filósofo en el cuarto libro a Nicónaco, para saber si una entrega es lícita no solo hay que investigar la disposición del que entrega sino también la de quien recibe". La segunda razón de la importancia de este quinto argumento reside en el hecho de que para investigar la disposición de quien recibe, es decir de la Iglesia, Dante apela al Evangelio. Se trata de un recurso al que no había apelado hasta aquí. Y en el Evangelio encuentra una expresa prohibición de que la Iglesia posea bienes materiales: "La Iglesia está totalmente incapacitada para recibir bienes temporales por expresa prohibición, tal como podemos leerlo en Mateo, 'no poseáis oro, ni plata, ni moneda, ni dinero...' <sup>(45)</sup>; ...después de esta prohibición no se encuentra ninguna autorización para poseer oro y plata..." <sup>(46)</sup>. Organizada la estructura de

---

(44) Cfr. ibid.

(45) Cfr. Math., 10, 9

(46) Cfr. De Monarchia, loc. cit., p. 371.

su argumento poniendo el peso ahora en la ausencia de disposición en el paciente-receptor, Dante procede a exponerlo partiendo de una hipotética posibilidad: que el agente, es decir Constantino, haya estado en condiciones de donar. Pero aunque así hubiera sido, "...si la Iglesia no podía recibir, el acto no habría sido posible a causa de una ausencia de disposición del paciente". De allí que ahora, sobre la base de los cinco argumentos concluya Dante que la donación no pudo haber tenido lugar como acto jurídico válido en virtud de la indisposición del agente y del paciente: "Es evidente que ni la Iglesia podía recibir en propiedad ni el Emperador conferir a modo de enajenación"<sup>(47)</sup>. Así, ni Constantino podía separar una parte del Imperio y enajenarla ni la Iglesia podía recibirla.

Puesto que para Dante la donatio es inválida y puesto que al mismo tiempo la acepta como hecho histórico, debe formular una interpretación de ese hecho que no contradiga su propia doctrina política acerca del Imperio y debe mostrar que el hecho de la donatio (factum) y el orden teórico-racional en que se mueve su doctrina política coinciden y no se contradicen. Su versión de la donatio debe, pues, ser compatible con sus enunciados acerca del Imperio Romano. Es por ello que intenta crear un nuevo ámbito jurídico que pueda justificar de algún modo una transferencia de Constantino a Silvestre pero que de ninguna manera afecte los derechos soberanos del Imperio. Dante busca una nueva figura dentro de cuyos límites pueda ser considerada como válida una entrega de derechos al Papa. Es el quinto momento. Así llega Dante a la figura jurídica del patrocinium, que concibe, aparentemente, como una cesión de derechos privados, no públicos. El patrocinium presentaba la ventaja de superar las dificultades implicadas en la donatio. En primer lugar, puesto que se trataba de una cesión de derecho privado y no público, no lastimaba la continuidad histórica del Imperio, que permanecía intacta. En segundo lugar, puesto que no tocaba la soberanía

(47) Cfr. ibid., p. 372

imperial,abría la posibilidad de que el Imperio estuviera en condiciones de deputare -no de donare- a la Iglesia,es decir,no de ceder derechos sino de entregarlos para que sean administrados;y esta administración excluía la propiedad.En tercer lugar ponía a la Iglesia en condiciones de recibir bienes en usufructo,ciertamente no en propiedad.Y por fin en cuarto lugar,todo ello redundaba,no en favor de la posesión papal de bienes sino en beneficio de los pobres de la Iglesia,entre quienes ésta debía distribuir los bienes cuya administración se le había confiado.

Luego de haber expuesto los cinco argumentos invalidantes de la juridicidad de la donatio como cesión de soberanía, Dante define los términos dentro de los cuales podría haber tenido lugar la donatio;y dice:"Sin embargo,el Emperador podía entregar(deputare) en patrocinio (in patrocinium) a la Iglesia patrimonio y otros [bienes],manteniendo siempre inalterable el dominio superior [es decir,la soberanía],cuya unidad no puede sufrir división.Y también podía el vicario de Dios recibir,aunque no en cuanto poseedor (possessor<sup>(48)</sup>) sino en cuanto dispensador de los frutos en favor de la Iglesia y de los pobres de Cristo;lo cual no se ignora que hicieron los Apóstoles"<sup>(49)</sup>.

Con ello Dante ha expuesto solo lo que piensa que podía haber sucedido,pero no aún lo que piensa que efectivamente sucedió.Esto depende tanto de que no dudaba de la historicidad

(48)La oposición señalada por el binomio possessor-dispensador exige una aclaración referida,sobre todo,al significado que Dante atribuye al término que descarta:possessor. Al respecto dice Kelsen (cfr.op.cit.,pp.107 s.,nota 1), que en ese texto de Dante "possessor no puede significar poseedor en sentido jurídico estricto,puesto que el Papa y la Iglesia debían ser,por lo menos,poseedores,para poder proceder a la distribución de los frutos.Evidentemente possessor está usado aquí en el sentido corriente y no jurídico de propietario"(subrayado nuestro).En otros términos,Kelsen quiere decir que lo que Dante excluía era la propiedad de bienes,no su posesión,necesaria para distribuir los bienes poseídos.

(49)Cfr.De Monarchia,loc.cit.

dad de la donatio y de que, por otra parte, no conoció su contenido por vía directa<sup>(50)</sup>. Dante parece haber creído que lo sucedido entre Constantino y Silvestre fue algo acorde con su propia solución. Así, no pudiendo el Emperador donare, lo que de hecho hizo fue deputare en condición de patrocinio en favor de la Iglesia: "Pues si Constantino no hubiese tenido autoridad, no habría podido entregar a la Iglesia, en patrocinio, los bienes del Imperio que le entregó; y así la Iglesia habría hecho uso injustamente de dicha entrega"<sup>(51)</sup>. Como se puede colegir a través de la sintaxis del texto, Dante expresa que hubo efectivamente una entrega; afirma también que si dicha entrega tuvo lugar, fue porque Constantino tenía autoridad para llevarla a cabo. Obviamente, si Constantino hizo legítimo uso de su autoridad para entregar algo a la Iglesia, dicha entrega no podía consistir en una donación, porque ello habría invalidado el acto y, además, habría convertido el uso que la Iglesia hacía de esa entrega en un uso injusto. Pero no fue así. La entrega tuvo lugar y, porque tuvo lugar, tanto el acto del agente, como la recepción del paciente, como la misma entrega, se realizaron dentro del marco jurídico que no invalidaba el procedimiento.

(50) Cfr. Nardi, B., "La 'Donatio Constantini' e Dante", en su vol. Nel mondo di Dante, Roma, 1944, p.147.

(51) Cfr. De Monarchia, III, 13, en la ed. cit., p.373 (el subrayado es nuestro). Las interpretaciones de la exégesis dantesca de la donatio coinciden en afirmar que para él se trató de una cesión de derecho privado que no afectó la soberanía (cfr. Kelsen op.cit., p.108). B. Nardi (cfr. op.cit., p.147) se basa en el uso que hace Dante de la palabra "dote" en un verso del Inferno, XIX, 116, para dar una interpretación similar a la de Kelsen: "El patrimonio de San Pedro no es un dominio político, sino una 'dote' en favor de la Iglesia y de los pobres de Cristo". A. Pagliaro, contra Nardi, sostiene en cambio que debe excluirse del pensamiento de Dante la atribución a Constantino de una intención de dotar a la Iglesia. El uso de la palabra "dote", ausente en el De Monarchia y usada por Dante en Inf.loc.cit., sería en la Divina Commedia solo un complemento de la "imagen de la Iglesia como esposa" (cfr. A. Pagliaro, su comentario a Inf., Canto XIX, en la edición de la Divina Commedia, Lectura Dantis Scaligeri, Felice Le Monnier, t.I, Firenze, 1971, p.659 s.).

Si la donatio consistió, entonces, en una cesión de derecho privado y si mediante ella el Emperador no cedía al Papa la propiedad de bienes materiales sino solamente su administración o su tenencia para que su fruto fuera generosamente distribuido entre los pobres, ¿porqué la reiterada condena dantesca del acto constantiniano? Ese acto, en efecto, golpeó tan duramente a la Iglesia y al Imperio que incluso Dante llega a lamentar el nacimiento de Constantino: "Oh feliz pueblo... si nunca hubiera nacido el que debilitó tu Imperio!"<sup>(52)</sup>. ¿Cómo pudo resultar debilitado el Imperio si la donatio quedó restringida a los límites que hemos señalado? Dentro del marco de la interpretación de la donatio como cesión de derecho privado, ese lamento no se podía referir al acto en sí, sino solo a sus consecuencias. La queja dantesca frente a la donatio no tocaba el acto de donación, sino al hecho de que el bene operar del Emperador<sup>(53)</sup> -bene operar que señala la validez jurídica del acto-, movido por otra parte por una pia intentio<sup>(54)</sup>, ha sido desvirtuado. Lo que sucedió, pues, fue que el sentido original del acto, el deputare in patrocinium fue alterado porque el Papa, incentivado por la tenencia de bienes que debía administrar, abandonó su condición de administrador para convertirse en propietario y, por ello, se transformó en un pontífice rico: "di quanto mal fu matre... quella dote/ che da te presse il primo ricco padre"<sup>(55)</sup>. Ese mal, que es consecuencia de la desvirtuación de la verdadera naturaleza del acto de Constantino es, precisamente, lo que lleva a Dante a concluir el Libro II del De Monarchia con un lamento: "si su piadosa intención (pia intentio) no lo hubiese defraudado"<sup>(56)</sup>. Con ello Dante

(52) Cfr. De Monarchia, II, 13, en la ed. cit., p. 363

(53) Cfr. Paradiso, XX, 59

(54) Cfr. De Monarchia, loc. cit.

(55) Cfr. Inferno, XIX, 115/7

(56) Cfr. De Monarchia, loc. cit.

ha querido decir: ojalá que su acto, en sí bueno, nunca le hubiese defraudado como de hecho le defraudó a través de la desviación de su sentido originario<sup>(57)</sup>. De las consecuencias de ese desastre causado por esa desviación de la humanidad, ésta debe ser salvada por la restauración fáctica del Imperio y por aquél a quien compete la tarea de su restauración, Enrique VII. En la exhortación a Enrique a que asuma la suprema autoridad imperial adquiere su sentido tanto la calurosa Epístola VII, dirigida al Romanorum Regi et semper Augusto, como el también entusiasta ensayo constituido por el De Monarchia, cuyo objetivo era promover la figura del "curator orbis, que es llamado príncipe romano"<sup>(58)</sup>

Habría finalmente que preguntarse, a manera de conclusión, porqué Dante se esfuerza y se dedica con tanta aplicación a demostrar que el acto que para el pensamiento político curialista había sido una donatio de la soberanía, para

(57) Cfr. Pagliaro, op. cit., p. 666: "Si, pues, de tales dones se habían derivado tantos males para el mundo cristiano, la causa se debía al hecho de que, contra la intención de quien donaba y contra los resultados jurídicos de la donación, ésta había encendido en los Papas y en el clero la llama de la riqueza y del poder terrenal".

(58) Cfr. De Monarchia, III, 16, en la ed. cit., p. 376. A. Passerin d'Entrèves sostiene que Dante veía en el Emperador un nuevo Mesías y restaurador de la justicia (cfr. Dante político e altri saggi, Torino, 1955, pp. 57 ss.). Para B. Nardi, la fecha de composición del De Monarchia, entre 1307 y 1308, coincide con un momento de agudización de la crisis italiana, que habría hecho ver a Dante que la restauración del Imperio y la reforma de la Iglesia eran los problemas que necesitaban solución más urgente (cfr. "Dal 'Convivio' alla 'Commedia'", en Studi Storici del Istituto Storico Italiano per il Medio Evo, Roma, V, 1960, 35-9, pp. 116 ss.). De allí que, como lo expresa A. Solmi (cfr. Il pensiero politico di Dante, Firenze, 1922, p. 210), en Purgatorio, XXXIII, 40 ss. Beatrice anuncia, luego de la mundanización de la Iglesia por obra de la donatio, que vendrá el regenerador del Imperio, que se procederá a la espiritualización de la Iglesia y que volverán a reinar en el mundo la justicia, la paz y la libertad; todo ello como efecto de la restauración imperial. El tema de la pobreza y espiritualización de la Iglesia,

él era una simple cesión privada y no tocaba ni concernía al derecho público. La respuesta puede encontrarse en los escritos de un curialista, contemporáneo de Dante, a quien ya nos hemos referido: Tolomeo de Luca. La teología de la historia de Tolomeo incluía el episodio de la donatio entendida como un hecho mediante el que la providencia ratificaba, fácticamente, el orden supratemporal contenido en la voluntad divina que se expresaba mediante la doctrina<sup>(59)</sup>. Para Tolomeo, como para todo el curialismo, la donatio era el punto donde conflúan historia y doctrina y donde lo que es coincidía con lo que debe ser. Pero si el providencialismo de Tolomeo quiso que la donatio confirmara históricamente el orden que el curialismo afirmaba doctrinariamente, del mismo modo quiso el providencialismo de Dante que el orden imperialista afirmado por su doctrina fuera confirmado por la historia. De allí su oposición a Tolomeo y de allí su exégesis de la donatio como cesión de derecho privado. Aceptar la donatio como donatio, es decir, como cesión de soberanía, habría significado aceptar tanto que esa historia desmentía con hechos lo que Dante se había ocupado de demostrar tan prolijamente con principios como consentir que esa historia echaba por tierra los desarrollos del Libro II del De Monarchia, en el que demostraba el carácter providencial del Imperio Romano<sup>(60)</sup>. Este, vigente

---

y el de la consecuente ausencia de propiedad, y los problemas jurídicos, políticos y filosóficos implicados en el rechazo dantesco de la versión papal de la donatio por influencia del pensamiento franciscano exigiría un tratamiento especial que es imposible efectuar aquí. Sobre el problema v. Tarello, G., "Profili giuridici della questione della povertà nel francescanesimo prima di Ockham", en Annali della Facoltà di Giurisprudenza dell'Università di Genova, III: Scritti in memoria di A. Falchi, Milano, 1964, pp. 338/449.

(59) Cfr. supra, capítulo VII, pp. 176 ss.

(60) V. Kelsen, op. cit., p. 125.

en tiempos de Dante en la persona de Enrique VII, habría sido lastimado en su integridad si la versión de la donatio de Tolomeo era aceptada sin oposición. Porque si el acto de Constantino hubiese sido efectivamente una donatio, el magnífico edificio filosófico-teológico de Dante habría adolecido de una laguna difícil de explicar. Por ello la figura del patrocinium no solo era una solución que intentaba apoyar la continuidad del derecho de Roma sino además una defensa de la continuidad del carácter jurídico de la continuidad del Imperio y de la vigencia de Roma como idea, el Rongedanke.

XIII.-Marsilio de Padua: la donatio prueba el origen humano de la supremacía pontificia

Los intérpretes del Defensor Pacis coinciden en afirmar que el objetivo que movió al padovano a escribir su tratado fue demostrar que las pretensiones de hegemonía temporal y espiritual del Papado no tienen apoyo escriturario y que esa hegemonía solamente podía descansar en la donatio Constantini<sup>(1)</sup>. En otros términos, según estas interpretaciones, la plenitudo potestatis papal no descansaba en el orden divino y supratemporal expresado a través del texto bíblico sino en un acto de voluntad humana concretado en el hecho histórico de la donatio. No era, pues, el ius divinum, sino el ius humanum el origen de la supremacía pontificia. Al mismo tiempo, del hecho de que no es la revelación divina sino un acto humano el origen de la primacía temporal y espiritual del Papado, los intérpretes concluyen que si Constantino ha podido entregar a Silvestre un privilegio es porque Constantino poseía originalmente la jurisdicción sobre el privilegio otorgado. De modo que si Constantino donó a Silvestre la soberanía imperial y la primacía sobre las restantes Iglesias y sobre todos los obispados del mundo fue porque esa soberanía y esa primacía estaban, antes de la donatio, en manos del Emperador. Por ello la donatio habría sido una cesión del Emperador al Papa que confirmaba tanto la originaria subordinación del Papado al Imperio como el origen puramente humano del primado pontifical. Ella probaba la primacía del Imperio sobre el Papado<sup>(2)</sup> y constituía el mejor testimonio para demostrar la superioridad del poder civil sobre el poder eclesiástico<sup>(3)</sup>. Como lo hicimos en el caso de Dan-

(1) Cfr. Laehr, Die konstantinische Schenkung..., cit., p.137

(2) Cfr. Quillet, J., La philosophie politique de Marsile de Padoue, Paris, 1970, p.236

(3) Cfr. Brezzi, P., "Spunti di storia medioevale nel 'Defensor Pacis' di Marsilio da Padova", en Marsilio da Padova. Studi raccolti nel VI Centenario della morte (a cura di A. Ceccini e N. Bobbio), Padova, 1942, p.210.

te, ahora debemos confrontar la recepción marsiliana del Romgedanke con la interpretación que Marsilio hace de la donatio.

El tema del Imperium Romanum aparece desde las primeras páginas del Defensor Pacis. Marsilio, en efecto, inaugura su tratado con un prolijo discurso acerca de las ventajas y beneficios que la paz aporta a la sociedad civil. Pero repentinamente y como asaltado por una idea impaciente que parece no querer esperar su turno para ser examinada, 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: "...mientras los habitantes [de Italia] convivieron pacíficamente, conocieron los dulces frutos de la paz y, por medio de ellos, progresaron de tal modo que lograron poner a todo el mundo habitable bajo su propio dominio"<sup>(4)</sup>. Además se refiere al provecho y a 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, dice, mientras hoy ese pueblo está herido por la lucha y se encuentra en estado de descomposición<sup>(5)</sup>, la pax de Augusto, en cambio, había logrado que el nombre de Roma fuera invocado como símbolo de gloria y como sinónimo de protección para todos aquellos que lo invocaban<sup>(6)</sup>. Como intentaremos mostrarlo en un contexto más amplio que comprende, además del análisis del Defensor Pacis, el del Defensor Minor y el del Tractatus de translatione Imperii, el pensamiento marsiliano se revela como el de un firme defensor del derecho imperial de Roma. Los fundamentos de dicha defensa serán, sin embargo, diferentes de los dantescos.

(4) Cfr. Defensor Pacis, I, I, 2, en la ed. cit., p. 2

(5) "Cuando entre ellos surgieron la discordia y la lucha, su reino fue atacado por toda suerte de adversidades y de desórdenes y debió someterse al dominio de las odiadas naciones extranjeras. Y aún está herido en todas sus partes por la discordia y está casi en estado de disolución..." (cfr. ibid.).

(6) Cfr. ibid., p. 3

Aunque el ideal del Imperium Romanum irrumpe en el Defensor Pacis desde sus primeras páginas, ese tratado no parece haber adjudicado un significado primordial al imperium considerado como forma política unipersonal y monárquica. El Defensor Pacis, en efecto, no denuncia huellas de una monarquía universal de corte dantesco y, consecuentemente, la figura del Imperium centrado entorno de la persona del Emperador -es decir el Imperium unitario- no ocupa en él, como podía esperarse de un manifiesto doctrinario que se enfrentaba con las pretensiones hegemónicas del Papado y que continuaba la lucha dantesca, un lugar de privilegio. Marsilio parece haber organizado allí todo su pensamiento político en torno 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 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 y abstracto de su teoría política<sup>(7)</sup>.

Previsible resulta, pues, que el Defensor Pacis se presente como un tratado ayuno de toda explicitación detallada de la idea de un Imperium Romanum de carácter unitario y monárquico, tal como lo había propuesto Dante. La única referencia

(7) La debilidad de la figura del Imperium unitario y monárquico en el Defensor Pacis ha sido puesta de manifiesto, entre otros, por F. Battaglia: "[Marsilio] no vive... el concepto romanístico que hace del Estado un ente unitario no solo en el sentido orgánico sino incluso en el sentido jurídico, un ente con una única voluntad formal, con una voluntad y personalidad insuprimiblemente única" (cfr. Marsilio da Padova e la filosofia politica del medio evo, Firenze, 1928, p. 57). El motivo de la toma de distancia de Marsilio en el Defensor Pacis respecto del Imperio unitario habría sido su interés por las unidades comunales que surgían en esos años o, en palabras de Vasoli, "su interés, siempre orientado hacia la efectiva realidad de las instituciones políticas existentes [que] no parece conciliarse fácilmente con la idea de un poder político supremo" (cfr. Il Difensore della Pace di Marsilio da Padova, a cura di C. Vasoli, Torino, 1975, p. 17).

a una instancia política suprema se agota en la mención al legislator fidelis humanus superiore carens<sup>(8)</sup>. Aún cuando la autoridad de este legislator haya sido identificada con la del Imperium Romanum<sup>(9)</sup>, sin embargo, el objetivo de dicha identificación parece ser acercar ese legislator a la autoridad imperial romana, pero no a la forma política unipersonal y monárquica del Imperium según el estilo dantesco<sup>(10)</sup>. La autoridad del legislator es, pues, en el Defensor Pacis, la autoridad del Imperium Romanum, pero entendido como totalidad de los ciudadanos, universitas civium<sup>(11)</sup>. Este tono marcadamente republicano se ha impuesto en todas las lecturas del tratado colocando el predominio de la monarquía dentro de un cono de sombra y poniendo de manifiesto el recurso marsiliano a la nueva configuración política italiana<sup>(12)</sup> que tenía ante los

(8) Cfr. Defensor Pacis, II, XVIII, 8, en la ed. cit., p. 310

(9) Previtè-Orton, en efecto, ha sugerido esa identificación (cfr. Defensor Pacis, ed. cit., p. 310, nota 1).

(10) En la misma dirección que Previtè-Orton, C. Vasoli identifica también al legislator con el Imperium, pero lo concreta más, llamando al Imperium communitas civium, con lo que acentúa el carácter republicano del tratado: el legislator "es siempre la communitas civium del Imperio y no aquél supremo poder unitario monárquico del que hablaba la tradición imperial" (cfr. Il Difensore della Pace..., cit., p. 17).

(11) Cfr. Vasoli, ibid., p. 510, nota 21

(12) "Por otra parte, si es mejor que exista un gobierno supremo único para todos los que viven la vida civil en este mundo o si, al contrario, es mejor que haya distintos gobiernos supremos en las diferentes regiones del mundo separadas entre sí por el lugar para todos los hombres que hablan distintas lenguas y tienen distintas costumbres, es un problema que merece un estudio más razonado que escapa a nuestros propósitos... [pero] quizá somos movidos hacia esta segunda posibilidad" (cfr. Defensor Pacis, I, XVII, 10, en la ed. cit., p. 94). En su comentario a este pasaje Previtè-Orton señala el carácter relativo que asumía el ideal imperial dantesco -monárquico y providencial- para Marsilio: "Marsilio no podría haber puesto de manifiesto con más claridad... su completa indiferencia frente a la teoría medieval del Imperio prescripto por la naturaleza y la providencia, tal como ha sido expuesto por Dante" (cfr. Defensor Pacis, loc. cit., nota 3).

ojos y que no podía evitar incluir entre los elementos que debía tener en cuenta para la elaboración de su teoría política.

No debe pensarse, sin embargo, que el hecho de que la figura dantesca del Imperium haya sido parcialmente descuidada por Marsilio en el Defensor Pacis significa que esa figura imperial ha sido totalmente excluida por el padovano de su primer tratado. Como procuraremos mostrarlo en lo que sigue, el Defensor Pacis debe ser considerado como un valioso antecedente de la teoría del Imperium que formalmente será desarrollada por Marsilio en sus escritos posteriores. De allí que el Defensor Pacis sea el primer paso, necesario en toda búsqueda del modo como Marsilio estructura y organiza su pensamiento imperial. La orientación predominantemente republicana del tratado, en consecuencia, no puede opacar los elementos imperiales contenidos en él.

Nuestro interés en el Defensor Pacis, aumenta, en efecto, tanto más cuanto que Marsilio introduce en él tres elementos fundamentales cuya presencia conjunta en el tratado actúa como clave de lectura de los tratados menores y, en especial, como introducción a la comprensión del papel que la teoría del Imperium asume más tarde en el Defensor Minor. Se trata de tres datos de importancia que, en primer lugar, cambian la clásica y canónica fisonomía exclusivamente republicana del tratado, en segundo lugar, otorgan una suerte de homogeneidad al pensamiento de Marsilio explicitado en los tres tratados y, en tercer lugar, salvan la solución de continuidad que, aparentemente, existe entre una primera etapa marsiliana, caracterizada como republicana y una segunda y posterior caracterizada como predominantemente imperial.

Al primer dato ya nos hemos referido. Se trata de la constatación que lleva a cabo Marsilio de un fenómeno histórico: el dominio político de alcance mundial por parte de

los romanos. Según Marsilio, ese dominio político mundial se identificó con el Imperium de Augusto y, a su vez, este poder político augustal se caracterizó a través de dos notas. La primera es su excelencia y su carácter eminente. Ambas virtudes hicieron posible que el nombre de Roma fuera causa de gloria y de seguridad para quienes se acogieran y se sometieran a su autoridad. La segunda nota está referida al hecho de que el Imperium fuera un estadio óptimo alcanzado por la humanidad. De acuerdo a la presentación marsiliana, dicho estadio constituyó una suerte de plenitudo humanitatis, una situación óptima de la humanidad resultante, según toda verosimilitud, del dominio de la pax romana. En resumen, la concreción histórica del Imperio Romano -que despierta la admiración de Marsilio- gracias a la cual la humanidad vivió un estadio de realización plena, fue uno de los frutos más destacados de la pax romana. Más aún, el Imperio Romano estuvo tan estrechamente unido con ese estadio de pax ahora ausente que no puede haber pasado desapercibido al padovano que, si se trataba de elaborar una doctrina política capaz de recuperar esa pax perdida, dicha doctrina debía desarrollarse en estrecha vinculación con las condiciones de reinaron en el estadio histórico de la humanidad que Marsilio tiene por óptima realización de la pax. Es por ello que, cuando se propone tratar acerca de la unidad numérica del gobierno supremo de la ciudad o del reino y acerca de la necesidad de esta unidad; de donde surge también la unidad..." (13),

(13) Cfr. ibid., I, XVII. Tanto J. Quillet (cfr. Marsile de Padoue. Le Défenseur de la Paix, cit., p. 155, nota 2) como C. Vasoli (cfr. Il Difensore della Pace di Marsilio da Padova, cit., p. 227, nota 2) han notado la larga tradición que precede al tratamiento marsiliano del tema de la unitas en el gobierno del Estado (Vasoli) y del gobierno en general (Quillet). Ambos autores se ocupan de desplegar un prolijo elenco de lugares y textos que podrían haber inspirado a Marsilio en relación con el problema.

hace una laudatoria alusión a la unitas propia del mismo dominio político romano al que había hecho nostálgica referencia en relación con el tema de la pax: "...no es posible que el lugar, provincia o congregación de hombres en los que está ausente la unidad, estén bien ordenados, como es evidente a todos en el caso del reino de los romanos, como lo señalamos en nuestra introducción"<sup>(14)</sup>. El carácter unitario del gobierno es, pues, para Marsilio, fundamental. De ello encuentra un ejemplo en el apogeo del Imperium Romanum<sup>(15)</sup>. Si ese Imperium Romanum unitario logró la paz, es difícil pensar que Marsilio no haya visto en la restauración de ese Imperium unitario una garantía de realización de esa paz ausente.

---

(14) Cfr. ibid., I, XVII, 9, en la ed. cit., p. 94

(15) Dicha unidad, sin embargo, no contradice las afirmaciones marsilianas referidas a la conveniencia de diversos gobiernos. Mientras la unidad se refiere siempre a la función o cargo (secundum officium) y no a la persona (secundum suppositum humanae speciei) (cfr. ibid., I, XVII, 2, en la ed. cit., p. 90), la diversidad parece referirse a distintas personas titulares de distintos gobiernos civiles. De allí que, sin querer lesionar la unidad de la función de gobierno -que como lo veremos, es identificada por Marsilio con el Imperium Romanum- se muestre más favorable a una solución basada en unidades políticas menores (cfr. supra, nota 12). De todos modos, las dificultades para compatibilizar una función y diversos gobiernos salta a la vista. Ello no obstante debe tenerse en cuenta que Marsilio está como a caballo entre dos épocas, medievo y modernidad. En cuanto medieval defiende la integridad de la soberanía del Imperium. Su insistencia en la unidad de ese Imperio se explica en la medida en que el poder político, es decir la soberanía de ese Imperium, no puede ser lesionado. En cuanto hombre que avizora la modernidad, en cambio, Marsilio defiende las nacientes unidades políticas nacientes más pequeñas -las comunas italianas- que aunque se autogobiernan, reciben la soberanía para hacerlo del Imperium. Quizá podría decirse, como intento de explicación de lo que a primera vista parece contradictorio, que esa defensa de la unidad de la función está motivada en el hecho de que si bien esa función unitaria puede ser delegada en poderes civiles subalternos, ella no puede ser delegada en ni asumida por instancias extrañas al poder civil, como el poder eclesiástico. De allí que el carácter unum de la función imperial no pueda ser lesionada por esas instancias.

El segundo dato se refiere al reconocimiento tácito de Marsilio de una suerte de continuidad histórica de la autoridad del Imperium en su determinación histórica como romanum. Debe tenerse en cuenta que si hasta aquí hemos puesto el acento sobre el carácter imperial de la función, es decir sobre la forma política que había asumido el dominio romano, ahora debemos atender al carácter romano que asumió esa forma política. Cuando Marsilio se refiere a la autoridad de la que deriva la facultad de la translatio imperii o, en otros términos, a la autoridad que en última instancia autoriza o no una transferencia de la soberanía del Imperio, Marsilio identifica esa autoridad con el supremus Imperii Romani humanus legislator. Se trata de la autoridad suprema (el ya referido legislator fidelis superiore carens) que detenta la más alta autoridad del Imperio y que es una autoridad determinada como romana<sup>(16)</sup>. El texto no especifica si la figura de ese supremus legislator debe ser identificada con el Imperador o con la universitas civium. A pesar de ello, a partir del momento en que Marsilio determina como romana la más alta autoridad política, admite tácitamente que esa autoridad es la misma que la del Imperio Romano en apogeo, es decir la autoridad romana de la época augustal. Y aunque de facto haya existido solución de continuidad entre aquella y ésta, de iure ambas parecen ser la misma autoridad en la que reside la misma soberanía. Parece imposible que para Marsilio la forma política imperial, que logró afianzarse en forma tan excelsa cuando fue romana, no siga siendo romana cuando Marsilio exige de ella que produzca los mismos frutos que produjo aquella. Si Marsilio quiere restituir la pax universalis alcanzada por el Imperio durante la época augustal, no debe olvidar que esa pax fue alcanzada por el Imperio Romano, es decir por la misma soberanía que, para Marsilio, está ahora en manos del supremus legislator Imperii Romani, independientemente de la determinación de éste como Imperator o como universitas civium.

(16) Cfr. ibid., II, XXX, en la ed. cit., p. 490.

El tercer dato es la identificación del Imperium Romanum con la persona del Emperador, Luis de Baviera. Luis es, para Marsilio, ministerium Dei e Imperator Romanorum. El es portador de un antiguo ius sanguinis, de una praeclara virtus y de una singularis indoles heroica. Y a Luis compete, por fin, la tarea de difundir y alimentar la pax y la tranquillitas perdidas. Por ello es Luis quien debe llevar adelante el programa teórico de recuperación de la paz propuesto por Marsilio y es Luis en quien piensa el padovano ("in te respiciens... Ludovice") cuando escribe su Defensor Pacis<sup>(17)</sup>. Es verdad que todos estos atributos que asigna a Luis eran más una expresión de deseos que una efectiva demostración de los derechos imperiales de Luis, ya que éste es coronado Emperador recién en el 1328, es decir aproximadamente cuatro años después de la finalización del tratado. Pese a ello Luis es llamado por Marsilio rex Romanorum<sup>(18)</sup>, Romanorum rex electus<sup>(19)</sup> e incluso le atribuye derechos imperiales y reales<sup>(20)</sup>. En rigor, como el mismo Marsilio lo señala, para ello se estaba basando en la elección de Luis como rex Romanorum por parte de los príncipes electores alemanes<sup>(21)</sup>. Con seguridad, él se refiere a la elección que tuvo lugar el 20 de octubre de 1314<sup>(22)</sup>. En elecciones similares que tenían lugar en Alemania se habían basado, para legitimar sus derechos imperiales, todos los predecesores de Luis con aspiraciones al Impe-

(17) Cfr. ibid., I, I, 6, en la ed. cit., p. 5

(18) Cfr. ibid., II, XXIV, 8, en la ed. cit., p. 372 y II, XXVI, 7, en la misma ed. p. 403

(19) Cfr. ibid., II, XXI, 13, p. 339 y II, XXVI, 11, p. 406

(20) Cfr. ibid., II, XXVI, 11, p. 406

(21) Cfr. ibid.

(22) Cfr. Gregorovius, op. cit., vol. V, 1967, p. 60. De allí que, teniendo en cuenta dicha elección de 1314 y la coronación que tendría lugar en 1328, N. Valois haya podido decir que "no es sorprendente que, en 1324 y en una obra que le estaba dedicada, el rey de los romanos haya sido llamado emperador anticipadamente" (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).

rio<sup>(23)</sup>.

En la elección de 1314 habían tenido su origen las disputas de Luis con Juan XXII. Esa elección fue reforzada, posteriormente en 1323 -es decir casi sobre la fecha en que Marsilio concluía con la redacción de su tratado- por una declaración antipapal del propio Luis de Baviera que nos permite conocer más de cerca los argumentos que él alegaba en favor de sus pretensiones. En resumen, en ese documento el Emperador ratificaba sus derechos al ejercicio del Imperio, devolvía al Papa la acusación de usurpación y sostenía finalmente que la elección de los príncipes del Imperio y el reconocimiento de Alemania eran el fundamento de la legitimidad de su título de rex Romanorum<sup>(24)</sup>. Suficientemente conocidas son las circunstancias posteriores que rodearon la solemne coronación de Luis, en 1328, 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 de la soberanía del Imperium<sup>(25)</sup>. Por ello no es necesario agregar que dicho acto agregaba, al reconocimiento germánico de su título como rex Romanorum, la ratificación romana de su título imperial. Luis sería, luego de su coronación, la cabeza del Imperio romano-germánico y en Luis se verían concretadas no solamente las aspiraciones de Marsilio sino incluso, en cierto modo, las de Dante.

Interesa aquí, en particular, llamar la atención sobre la fuerza con que, en su invocación a Luis, el padovano ha dejado deslizar claramente el Rongedanke, es decir el mismo mito del Imperium a cuyo desarrollo se dedica detalladamente en otros

(23) Cfr. Previté-Orton, *op.cit.*, p.406, nota 2

(24) Cfr. Gregorovius, *op.cit.*, p.67. El documento es la Ludewici Appellatio Prima contra Processum Pontificis, del 18 de diciembre de 1323, en Monumenta Germaniae Historica, Leges, 5: Constitutiones et Acta Publica imperatorum et regum, 2, pp.641 ss.

(25) Cfr. Gregorovius, *op.cit.*, pp.82 ss.

tratados. En primer lugar Luis ha sido prácticamente transformado en el portador de una misión divina (ministerium Dei). En segundo lugar Marsilio parece resolver y fundamentar en los méritos del nuevo Emperador su competencia para llevar adelante la obra reconstructora de un Imperium que, de iure, nunca había caducado ni había perdido vigencia en el tiempo. Y en tercer lugar hace confluír en la persona del nuevo César tres elementos: el ideal de una pax que, como causa formal del orden estadual, debe ser reestablecida; la forma política imperial; y la determinación histórica de esa forma política como romana. De ese modo, con Luis, la autoridad del Imperium Romanum debe retomar la sucesión ininterrumpida jurídicamente desde el Imperio Romano clásico. El hecho de que, para Marsilio, Luis fuera la cabeza visible del mismo Imperium Romanum de la época augustal deja presumir que las expectativas que 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 esperaba que el Imperium Romanum de Luis reprodujera un apogeo y un efecto similares a los que había logrado ese mismo Imperium durante la época de Augusto. Estas expectativas se basaban tanto en el carácter romano de la autoridad de Luis como en sus virtudes personales y de sangre. Es verdad que, posiblemente, Marsilio atribuye a Luis esas virtudes fundándose en su carácter romano. Como ya lo hemos señalado, esa atribución era, en todos los casos, más una expresión de deseos que una legitimación real de la autoridad imperial. De todos modos esos deseos se cumplieron en 1328, cuando Luis fue coronado Imperator por el populus romanus, que era el elemento decisivo en la legitimación de la autoridad imperial (26).

(26) La legitimación de la autoridad de Luis a través de virtudes personales parece desmentida por Marsilio en el siguiente pasaje: "la autoridad del gobierno proviene de una elección... no del conocimiento de la ley, de la prudencia o de la virtud moral, por más que éstas sean las cualidades del perfecto gobernante" (cfr. Defensor Pacis, I, XV, 1, en

Aunque la fuerza legitimante implicada en la determinación romana del Imperium haya sido entrevista por Marsilio en el Defensor Pacis, sin embargo es recién en el Defensor Minor donde el padovano parece haber percibido la necesidad de un desarrollo más cuidadoso del problema. Pese a ello, un texto del Defensor Minor remite al Defensor Pacis, como si de éste tratado surgiera con nitidez el carácter justo y no tiránico del Imperium en su determinación como romano: "Pues, como ya lo hemos mostrado en los capítulos

---

ed.cit., p.66 s.). Sobre este texto se basan R.W. y A.J. Carlyle para acentuar la importancia que Marsilio otorga a la elección del gobernante por parte del legislador (cfr. A History of Mediaeval Political Theory in the West, vol.VI, London, 1950<sup>2</sup>, p.50). Por otra parte, G. de Lagarde recuerda la lectura marsiliana de la Politica de Aristóteles en la que el padovano habría encontrado elementos para apoyar "los derechos de la virtud para el ejercicio del mando" (v. Politica, 1288 a ss.). Sin embargo, según de Lagarde, Marsilio habría abandonado deliberadamente a Aristóteles exigiendo que el carácter potencial de la autoridad del virtuoso sea actualizado por una causa factiva, que sería el pueblo soberano (cfr. G. de Lagarde, "Une adaptation de la Politique d'Aristote au XIVe. siècle", en la Revue historique de droit français et étranger, XI, 1932, p.242). En un finísimo análisis del problema de Lagarde descarta la posibilidad de que la causa factiva de la autoridad se resuelva en la virtus del princeps, pero admite que virtualmente, el hombre de bien es ya un jefe y agrega que "la fuente real (causa factiva) de la autoridad es la designación del pueblo soberano" (cfr. de Lagarde, op.cit., p.243). En rigor de verdad, la posición de de Lagarde confirma nuestra perspectiva: para Marsilio, el carácter de Emperador natural, virtual o potencial que revestía Luis de Baviera, descansaba en sus virtudes, es decir en su carácter romano y, consecuentemente, en su ius sanguinis; pero ese carácter de Emperador natural o virtual fue confirmado en la elección de 1314 y, especialmente, en su coronación como Emperador de los romanos de 1328 por parte del populus romanus. Esta coronación y este pueblo actuaron como causa factiva de su autoridad. Virtudes personales y elección popular son, pues, los requisitos exigidos para que la teoría del poder sean completa. De esta teoría está completamente excluido para Marsilio el componente dantesco de la providencialidad. Para más precisiones sobre el problema del carácter providencial del gobernante en Marsilio v. infra, nota 51.

4 y 5 de la segunda parte<sup>(27)</sup>, por lo que han dicho Cristo y el apóstol Pablo, el pueblo romano y su Emperador tuvieron tal poder y justa monarquía sobre todas las provincias del mundo..."<sup>(28)</sup>. No obstante su esfuerzo por mostrar que en el primer tratado ya había sido creado un precedente en relación con la causa de la justicia y legitimidad del Imperium en cuanto romano, no se percibe allí ningún desarrollo satisfactorio del problema. Con esa referencia al Defensor Pacis más bien parece haber intentado salvar la continuidad entre los dos tratados. En efecto, allí 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<sup>(29)</sup>. Más aún, luego de una referencia al texto de Mateo, XIII, 21 ("Dad al César lo que es del César y a Dios lo que es de Dios"), Marsilio resume su posición acerca de la sujeción al gobierno secular en los siguientes términos: "He aquí que debemos subordinarnos en todo a César, pero mientras que esa subordinación no se oponga ni al culto divino ni a su mandato"<sup>(30)</sup>. 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, no en cuanto romana.

(27) Cfr. Defensor Pacis, en la ed. cit. pp. 128/159

(28) Cfr. Defensor Minor, XII, 2, en la ed. de C. Jedy y J. Quillet, Marsile de Padoue. Oeuvres Mineures, Paris, 1979, p. 254

(29) "Consecuentemente con ello, resta mostrar que el mismo Cristo no solamente rechazó el gobierno mundano y el poder coactivo en este mundo, y de ello dió ejemplo a sus discípulos y a sus apóstoles a efectos de que ellos obraran así, sino que además enseñó con sus palabras y mostró con sus ejemplos que todos los hombres, sacerdotes y no sacerdotes, deben someterse en cuanto a la propiedad y en cuanto a la persona, al juicio coactivo de los gobernantes de este mundo" (Cfr. Defensor Pacis, II, IV, 9, en la ed. cit., p. 135).

(30) Cfr. ibid.

El Defensor Pacis se presenta, pues, como un tratado que, por una parte, se aleja del modelo dantesco y que por la otra se acerca a él <sup>(31)</sup>. Por más que él no desarrolle explícitamente las ideas constituyentes de una doctrina del Imperio Romano propiamente dicha, allí encontramos elementos que luego contribuirán a la elaboración formal de dicha doctrina <sup>(32)</sup>. El paso explícito que va desde la legitimidad del Imperium hasta su legitimidad y justicia como romanum será cumplido recién en el Defensor Minor. Circunstancias políticas muy concretas

(31) Dicho acercamiento ha sido puesto de manifiesto por A. Solmi, quien señala las semejanzas entre ambos en relación con la idea del Imperio entendida como forma política: "solo en el dominio universal del Emperador Marsilio ve, como Dante, una garantía duradera de la paz". Las diferencias entre ambos radicaría en que mientras Dante "había derivado el Imperio de Dios... Marsilio en cambio concibe al Imperio ligado al cuerpo político, del cual es una emanación directa" (cfr. op. cit., p. 66). Solmi insiste en que Marsilio respeta "el orden universal del Imperio, que era el fundamento del derecho público italiano del medioevo" (ibid., p. 67). F. Battaglia, por su parte habla también de un legítimo paralelo entre Dante y Marsilio, ya que también en el Defensor Pacis "está rígidamente fijado el principio unitario en la vida del Estado" (cfr. op. cit., p. 257), pero mientras dicha exigencia de unidad en Dante estaría dada por el Imperio, es decir por "una unidad formal, que toca a Dios", en Marsilio en cambio habría una discordia concors de estados que el padovano "intenta vincular en una nueva estructura que desciende hacia el pueblo" (cfr. ibid., p. 258). En un trabajo posterior Battaglia vuelve sobre el problema destacando la distancia que separa a Dante de Marsilio en relación con sus respectivas posiciones frente al Imperium. Mientras en Dante el Estado estaría "impedido por el creciente universalismo del declinante Imperio", en Marsilio su temática estaría ligada "solamente al problema del Estado" (cfr. "Modernità di Marsilio da Padova", en el vol. Marsilio da Padova cit., a cura di A. Checchini e N. Bobbio, Padova, 1942, p. 140). Por otra parte, para Battaglia la idea del Imperium Romanum estaría de lleno presente en Dante, pero ausente en Marsilio (cfr. ibid., p. 141). Más referencias de Battaglia al mismo problema en Impero, Chiesa e Stati particolari nel pensiero di Dante, Bologna, 1944, pp. 101/102.

(32) Entre esos elementos habría que mencionar el pasaje que alude a una doctrina de San Bernardo según la cual Cristo habría reconocido en Pilatos el poder legítimo de un gobernador romano: "El poder jurisdiccional coactivo que Pi-

hicieron que esas ideas tomaran cuerpo en este tratado y en el Tractatus de Translatione Imperii. Sin duda resultaría ocioso volver sobre la cronología de los tres tratados<sup>(33)</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 Defensor Pacis. Sobre este punto la literatura marsiliana se ha explayado también en forma más que suficiente<sup>(34)</sup>.

El tema aparece al comienzo del capítulo XII del Defensor Minor, cuando Marsilio anuncia su intención de determinar quién es el supremo legislador humano. El padovano responde con una formulación tan breve como rica de contenidos: "el legislador humano supremo, sobre todo desde la época de Cristo hasta el presente y quizá también desde poco antes, ha sido, es y debe ser el del conjunto de los hombres que deben estar sometidos a los preceptos coactivos de la ley o su par-

---

lato ejerció sobre la persona de Cristo provenía de Dios... y Bernardo dijo...: 'ya que Cristo reconoció que también el poder ejercido sobre él por el gobernador romano había sido ordenado por el cielo...'" (Cfr. Defensor Pacis, II, IV, 12, en la ed. cit., p. 140, subrayado nuestro).

(33) Una presentación general del problema de la cronología entre los tratados en G. de Lagarde, La naissance de l'esprit laïque, vol. II, Marsile de Padoue ou le premier théoricien de l'Etat laïque, Paris, 1948, pp. 32 ss.

(34) Para la consideración de dichos hechos en un contexto doctrinario v. C. Miglio, "La crisi dell'universalismo politico medioevale nella formazione ideologica del particolarismo statale moderno", en el vol. cit., Marsilio da Padova, a cura di A. Checchini..., pp. 229/328; en este trabajo Miglio afirma que en el Defensor Pacis, "la unificación del mundo bajo una suprema autoridad temporal había sido excluida por Marsilio como imposible y no conveniente en las condiciones contingentes", pero "en lo que hace al imperio secular es sobre todo en las obras sucesivas que el padovano debe reconsiderar... la tesis del universalismo político" (*ibid.*, p. 259). Sobre los hechos concretos que mueven a Marsilio a corregir posiciones y sobre las diferencias que existen entre el lugar que ocupa el Imperio en el Defensor Pacis y en los tratados posteriores v. *ibid.*, pp. 259 ss.

te preponderante (valentior pars) en cada región o provincia" (35). Con su respuesta Marsilio va más allá de la identificación del legislador con la valentior pars. Incluye una clara referencia a la duración temporal del legislador. Acerca de la vigencia histórica de esa autoridad nos dice, en efecto, que ella subsiste hasta el presente y que tuvo su comienzo no solo en la época de Cristo sino incluso antes de él. 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 con la duración del Imperio Romano. La jurisdicción de éste persistió -tal como ya lo había insinuado en el Defensor Pacis- desde Cristo, es decir desde Augusto, hasta Luis de Baviera. Pero ahora agrega, en clara alusión al Imperium anterior a Cristo, que esa autoridad tuvo vigencia ya antes de Cristo. 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. Con ello Marsilio deja ver tácitamente su tendencia a ver personificada la figura del legislador en el Imperio Romano.

Esta aún tácita referencia al Imperium será enseguida explicitada por Marsilio cuando indentifica, ahora sí, formalmente, la autoridad del legislator supremus con la autoridad del gobernante de Roma. Esta identificación es introducida mediante el recurso a la translatio, en el pueblo y en el gobernante romanos, de la facultad de legislar. Se trata en este caso -y ello debe ser subrayado expresamente- de una identificación a la que no había llegado en el Defensor Pacis cuando allí había caracterizado la figura del lator sive factor legis (36): "Y puesto que este poder o autoridad ha sido transmitido por el conjunto de las provincias o por su parte preponderante, al pueblo romano, a causa de su inmensa virtud,

(35) Cfr. Defensor Minor, XII, 1, en la ed. cit., p. 254

(36) Cfr. Defensor Pacis, I, XIII, 3

[entonces] el pueblo romano tuvo y tiene siempre el poder de legislar sobre todas las provincias del mundo..."<sup>(37)</sup>. El populus romanus se presenta, pues, en el Defensor Minor, como la primera figura propiamente romana del tratado. Respecto de ella conviene 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 fundamentar ese derecho. El pueblo de Roma es titular, por transferencia, del derecho a legislar sobre todas las provincias del mundo. Su jurisdicción es mundial. Y el fundamento de dicho derecho descansa en un mérito intrínseco a ese pueblo: la virtus romana.

La segunda figura romana del Defensor Minor es el princeps romanorum, el gobernante de los romanos. Su autoridad como legislador descansa, también, en una transferencia del poder, en su favor, por parte del pueblo romano: "...y si ese pueblo ha transferido a su gobernante el poder de legislar, debe decirse que su gobernante tiene ese poder"<sup>(38)</sup>. Aunque la figura del gobernante romano está por encima del pueblo romano, ella está también, al mismo tiempo, inmediatamente subordinada a ese pueblo, ya que su autoridad dura mientras no sea revocada por él: "ese poder de legislar debe durar y durará mientras no le sea retirado al pueblo romano por el conjunto de las provincias o al gobernante romano por el pueblo romano"<sup>(39)</sup>. Más aún, dicha potestas es debidamente revocada o revocable cuando la congregación de los mandantes así lo decida mediante deliberación: "cuando el conjunto de las provincias, por sí mismas o por medio de sus síndicos, o el pueblo romano se hayan reunido debidamente y hayan llevado a cabo, ellos o su parte preponderante, una deliberación concerniente a tal revocación..."<sup>(40)</sup>.

(37)Cfr. Defensor Minor, loc. cit.

(38)Cfr. ibid.

(39)Cfr. ibid.

(40)Cfr. 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 el conjunto de todos los hombres (universitas hominum), el pueblo romano y el princeps romanorum (gobernante de los romanos). En segundo lugar Marsilio extrae uno de los miembros de esa tríada, 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 virtud 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 immanente derecho que lo transforma, a su vez, en instancia capaz de recibir, como receptor legitimado por su virtud, 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 necesario llamar la atención sobre el hecho de que, con un procedimiento semejante, Marsilio no solo intentaba justificar el dominio político romano en el mundo. De lo que se trata ahora, en particular, es de que con ese dominio legitimado Marsilio aspiraba a legitimar 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 (al gobernante romano) que se presentaba, gracias a sus virtudes naturales, como legítima depositaria del poder. Al respecto G. de Lagarde ha formulado lo que puede ser considerado como una denuncia: "La justificación del orden establecido es la única excusa de semejante irrealismo"<sup>(41)</sup>. Pero al mismo tiempo

(41) Cfr. La naissance de l'esprit laïque, vol. III: Le "Defensor Pacis", Louvain-Paris, 1970, p. 154, nota. 211

si recordamos que en las primeras páginas del Defensor Pacis el Emperador aparecía como un hombre dotado de virtudes especiales, ello nos permite concluir rápidamente 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 marsiliano aparece en forma tanto más contundente cuanto que, mientras omite decir porqué el origen del poder reside en la universitas hominum, no duda, en cambio, cuando debe explicar porqué ese mismo poder llega hasta el princeps pasando (translatio) por el populus romanus que lo detenta legítimamente gracias a sus peculiares méritos (virtus)<sup>(42)</sup>.

La virtus romana y la translatio imperii -dos ficciones- 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, es decir del Imperium Romanum desde su fundación hasta los días de Luis de Baviera. Y acerca de dicha racionalidad Marsilio no duda. Cuando se refiere a la posibilidad de revocación de la autoridad o poder del pueblo o del gobernante romanos, dice que dicho poder durará, rationabiliter, hasta que sea revocado<sup>(43)</sup>. Puesto que nuestro objetivo es confrontar el pensamiento político marsiliano con una figura ficticia como lo fue la donatio Constantini, no es superfluo insistir, nuevamente, sobre el hecho de que ese pensamiento político

(42) Obviamente, la individualización del populus romanus como elemento clave de la doctrina marsiliana del poder no es nueva. Ya N. Valois, en 1906, llamaba la atención sobre el hecho de que ese populus, al que se alude tan frecuentemente en el Defensor Pacis, no es otro que el pueblo romano: "Decididamente, no hay más que un pueblo a sus ojos, no hay más que un hombre, aquél que se complace en considerarse como el delegado de ese pueblo... Parece que Marsilio sueña aquí con el restablecimiento del Imperio Romano" (cfr. N. Valois, op. cit., p. 613). Y agrega: "En resumen, lo que no hemos hecho más que presumir con gran verosimilitud en la lectura del Defensor Pacis, aquí [en el Defensor Minor] es enunciado con claridad perfecta: la teoría democrática de Marsilio llega a la proclamación de la omnipotencia imperial" (cfr. ibid., p. 614)

(43) Cfr. Cfr. Defensor Minor, loc. cit.

estaba basado, él también, a su vez, en dos ficciones que actúan como presupuesto de toda la teoría marsiliana de la soberanía de Roma: la virtus de los romanos y la translatio imperii<sup>(44)</sup>.

Luego de haber procedido rationabiliter para justificar la soberanía del Emperador romano Marsilio intentará ofrecer una justificación de esa misma soberanía, pero fundada en los testimonios de la historia: "Es así como la facultad (potestas) de hacer las leyes, ha sido confiada al gobernante y al pueblo de los romanos, tal como surge claramente de relatos históricos serios"<sup>(45)</sup>. Y dichos testimonios son recogidos por el padovano del más serio de los relatos históricos: las Escrituras: "Las Escrituras divinas son testimonio de ello"<sup>(46)</sup>. Con el doble recurso a la razón y a la historia Marsilio aspira a mostrar que el mismo orden jurídico político, cuya racionalidad<sup>(47)</sup> había intentado presentar precedentemente, resulta también justificado, pero ahora

(44) Cfr. Poole, R., Illustrations of the history of medieval thought and learning, London, 1932, pp. 1932, pp. 219 ss. Sobre la translatio en Marsilio v. Quillet, J., La philosophie politique..., cit., pp. 84 ss. y Battaglia, op. cit., pp. 63 ss. Este último, sin embargo, en cierto modo contra la opinión de Quillet, afirma que Marsilio, ignorante del derecho romano, nunca cita la lex regia (cfr. ibid., p. 71). Otras referencias al sentido de la translatio en Gierke, Political theories..., cit., cap. VI. Véanse también nuestras referencias, supra, cap. IX, nota 19.

(45) Cfr. Defensor Minor, XII, 2, en la ed. cit., p. 254 (subrayado nuestro)

(46) Cfr. ibid.

(47) Acerca de esa supuesta racionalidad observa G. de Lagarde que, en relación con "el origen romano de las fórmulas marsilianas" y cuando se trata de explicar "las fuentes del poder imperial... solo la tradición romana había impuesto, fuera de toda disertación filosófica sobre el fundamento de la autoridad, esta concepción de la soberanía... Los jurisconsultos romanos, por otra parte, no se habían preocupado de dar una base racional a este principio... ellos colocan como postulado... el hecho del 'pueblo romano'" (cfr. La naissance de l'esprit laïque, vol. II: Marsile de Padoue ou le premier théoricien de l'Etat laïque, Paris, 1948, p. 193, nota 110).

por hechos, en el curso histórico. De ese modo, el mismo recurso a la historia como fuerza ratificante del orden racional, que ya había utilizado Dante, vuelve ahora a jugar su papel, aunque con matices diferentes, en el pensamiento marsiliano. En lo que sigue, Marsilio ofrece sus argumentos fundados en la historia; ellos deben actuar en defensa de la tesis del carácter justo y, por ende no tiránico, del Imperium Romanum: "el pueblo romano y su gobernante tuvieron tal poder y justa monarquía sobre el conjunto de las provincias del mundo"<sup>(48)</sup>.

En primer lugar se refiere al Defensor Pacis, II, IV y V en un evidente esfuerzo por establecer una continuidad entre ambos tratados<sup>(49)</sup>. A ello agrega, en segundo lugar, los testimonios de Cristo, Pablo y Pedro. En la interpretación de Marsilio estos testimonios habría exhortado a reconocer la justa autoridad del Imperium Romanum: "[ellos] dan testimonio exhortando a todos los hombres a obedecer y a someterse a ese poder [romano]"<sup>(50)</sup>. Asegurado el carácter justo del Imperium Romanum Marsilio sostiene, en tercer lugar, que es posible que haya existido un Imperium que, a pesar de haber sido instituido entre los infieles, haya sido justo: "Ahora bien, es cierto que todos los poderes de aquella época eran ejercidos por la autoridad de los romanos de manera justa, no tiránica, pues de otro modo Cristo y los apóstoles no habrían exhortado a todos a someterse a su gobierno; sin embargo, el pueblo romano y su gobernante y todos los otros gobernantes del mundo que ellos habían instituido eran infieles"<sup>(51)</sup>. En

(48) Cfr. Defensor Minor, loc. cit. (subrayado nuestro)

(49) Cfr. supra, nota 32 y Defensor Pacis, II, V, 4 y 5

(50) Cfr. Defensor Minor, loc. cit., pp. 254/6. Los testimonios más importantes citados allí son los de Mateo, XXII, 21 ("Dad al César...") y Rom., XII, 1-2 ("Toda alma debe someterse a los poderes superiores..." y "Quien resiste al poder resiste al orden divino").

(51) Cfr. Defensor Minor, loc. cit., p. 256. Curiosa resulta, en este punto, la argumentación de Marsilio. A partir de la justicia de un Imperio concreto que, como el romano, fue establecido entre los infieles, concluye la posibilidad de la existencia, en general de un imperium iustum entre los infieles. No sin razón ha dicho Battaglia que "Marsilio... es un gran inductivo y experimental historicista" (cfr.

cuarto lugar Marsilio alega la voluntaria sujeción de Pablo al tribunal romano: "Tambien en las Actas de los Apóstoles, 25 [dice]: 'Apelo a César; comparezco ante su tribunal; es allí donde debo ser juzgado'. Sin embargo el Apóstol no ignoraba

"Modernità di Marsilio da Padova", cit., p. 146). Dejando de lado la validez del razonamiento marsiliano -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 puede establecerse entre los infieles 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. De allí que resulte algo excesivo considerar al Imperium Romanum, como lo hacen C. Jeudy y J. Quillet, como un designio providencial en el sentido dantesco (cfr. Marsile de Padoue, Oeuvres Mineures, cit., p. 256, nota 6). En este sentido ha juzgado con acierto C. Vasoli (cfr. Il Difensore Minore, Napoli, 1975) cuando califica el pensamiento marsiliano como el explícito reconocimiento de que la justicia intrínseca de un Estado es independiente de su inspiración religiosa" (cfr. ibid., p. 46/7). A ello agrega Vasoli que ni en esta pequeña obra ni en el Defensor Pacis hay rasgos de la concepción sacral y profética del Imperio que inspira al tema dantesco (ibid., p. 47). En efecto, que Marsilio haya sostenido que el Imperio Romano fue un Imperio justo no implica que lo haya considerado como querido por Dios. Para ello habría sido necesaria alguna referencia de tipo dantesco, como la de Convivio IV, 5 (cfr. supra, pp. 286 ss). En apoyo de nuestra opinión acude, por otra parte, el hecho de que mientras el Imperium Romanum de Dante tiene origen divino, el de Marsilio es solo humano, como lo veremos más adelante. El texto de Jeudy-Quillet, con el que disintimos dice: "No es pues, por azar, que Cristo ha sido juzgado por el legado de César; tampoco es en vano que se recomendó la sumisión a la autoridad política en una época en que ella no podía ser cristiana; la conjunción Imperio-Cristianismo está inscripta en la trama de una historia providencial" (cfr. Jeudy-Quillet, op. cit., p. 256, nota 6). Es decisivo el texto del Tractatus de Translatione Imperii, I (en la ed. de Jeudy-Quillet, Marsile de Padoue, Oeuvres Mineures, p. 378) en el que Marsilio propone a la fortuna como causa del Imperium Romanum sustituyendo así a la providentia. Sobre el problema de la fortuna v. infra, nota 68.

que tanto César como los gobernantes que estaban en Jerusalén en virtud de su autoridad eran infieles"<sup>(52)</sup>. Y por fin, en quinto lugar, se refiere a la hipótesis, alegada por algunos, según la cual Roma habría usado de la violencia para imponer su dominio, con lo cual éste sería un resultado de la fuerza y no de la justicia<sup>(53)</sup>.

Con todo, la argumentación a que recurre Marsilio en defensa de una justa violencia por parte de Roma deceptiva. 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"<sup>(54)</sup>, el padovano destaca que el uso de la fuerza no fue necesario en todos los casos<sup>(55)</sup>, sino solo en aquéllos en los que ella era exigida por la obstinación de algunos pueblos<sup>(56)</sup>. 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 a las comunidades sabias y conocedoras de los beneficios del pacífico dominio romano: "Por otra parte, considerando el carácter benéfico del reinado romano y queriendo vivir tranquila y pacíficamente, numerosas provincias escogieron voluntariamente su propia sujeción al pueblo romano y a su gobernante..."<sup>(57)</sup>. Y por fin, para ratificar dicha sujeción pacífica al poder de Roma recurre, como ya lo había hecho poco antes, a la autoridad de la historia y a su ratificación escrituraria: "[dicha sujeción/ es descripta por las crónicas y los relatos históricos provenientes de escritores dignos de fe; por otra parte la Escritura lo confirma del modo más amplio por el testimonio de

(52) Cfr. Defensor Minor, loc. cit.

(53) Cfr. ibid.

(54) Recuérdese el texto dantesco: "la fuerza no fue causa motriz... sino solo instrumental" (cfr. Convivio, IV, 4, en la ed. cit., p. 299)

(55) "el pueblo romano, sin embargo, no ha sometido por medio de la violencia a todas las provincias" (cfr. Defensor Minor, loc. cit., en la ed. cit., p. 258)

(56) Cfr. ibid., p. 256

(57) Cfr. ibid., p. 258

Cristo y de sus apóstoles" (58). En suma, la defensa marsiliana del derecho de Roma al Imperium quedaba así fundamentada por un espectro argumentativo constituido por la virtus de los romanos, por la racionalidad de los títulos jurídicos (translatio) y por la fuerza probatoria de la historia ratificada por la Escritura.

Ese derecho de Roma al Imperium defendido por Marsilio no era otra cosa que la forma que el Romgedanke asumía en su pensamiento político (59). Ese ideal romano 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 su vigencia y continuidad en el tiempo. Se trataba de un intento de justificación de la monarquía universal y unitaria de Roma -es decir de un derecho del princeps y del populus romanus- cuya cabeza visible era Luis de Baviera, el mismo a quien en el primer tratado había llamado Imperator Romanorum. Dentro de este contexto el nombre de Roma y su figura política imperial, que en forma incipiente procuraban crearse un espacio propio en el Defensor Pacis, encuentran en el Defensor Minor su estatura adecuada. Con ello el terreno está preparado para confrontar el Romgedanke marsiliano con su propia interpretación de la donatio Constantini.

(58) Cfr. ibid.

(59) La figura que el Romgedanke había asumido en Marsilio ha sido caracterizada por Landry en un texto que, aunque admite correcciones, refleja la intensidad con que el ideal romano había plasmado el pensamiento marsiliano: "En el Emperador se personifican dos ideas religiosas que había transmitido la antigüedad y que la civilización feudal no había logrado apagar: la soberanía del pueblo y la divinidad de la patria. Los recuerdos heroicos de la vieja Roma, que había conquistado el universo con la fuerza de sus legiones y la sabiduría del Senado, proyectaban sobre esas naciones antiguas el reflejo de su esplendor. El Emperador germánico se engrandece entonces con un legendario pasado; él aparece como heredero de los Césares y su glo-

Dicha confrontación exige algunas observaciones previas concernientes al origen del derecho de Roma al ejercicio del Imperium. El criterio que adoptaremos para ello será la comparación del pensamiento marsiliano con el dantesco desde el momento en que se unen hasta el momento en que se separan. Punto de partida de la comparación es el origen del poder. Marsilio<sup>(60)</sup> coincide con Dante<sup>(61)</sup> en poner en Dios dicho origen. Pero uno y otro comienzan a distanciarse tan pronto como aparecen sus respectivas caracterizaciones acerca del modo como esa autoridad desciende desde Dios. En efecto, mientras Dante hace de Dios la causa inmediata de la autoridad<sup>(62)</sup>, Marsilio, en cambio, transforma a Dios en causa remota, poniendo la causa inmediata en una instancia humana<sup>(63)</sup>. Fácil resulta percibir en esta divergencia uno de los momentos en que el pensamiento político comienza a hacerse lai-

ria se confunde con la gloria romana. El Emperador se transforma en un ser suprahumano. El es el jefe natural de toda la humanidad. A fines de la Edad Media, en efecto, la Roma de Virgilio y la de Séneca, la de Julio César y la de Augusto, gozaba aún de un prestigio al que, aparte de algunos franceses admiradores de su reino... pocos espíritus se resistían; todos pensaban solo en Roma, la ciudad predestinada a la que pertenecía el dominio del mundo...; Roma era simultáneamente potencia y razón. En sus vínculos con la antigua Roma, el Emperador del Defensor Pacis adquiría sus orígenes casi divinos y su poder no podía tener límites" (cfr. B. Landry, L'idée de Chrétienté chez les scolastiques du XIIIe. siècle, Paris, 1919, p. 163).

- (60) "la institución de los gobiernos... proviene... de Dios... que concede todo gobierno terreno" (cfr. Defensor Pacis, I, IX, 2, en la ed. cit., p. 30)
- (61) "si [la autoridad] no depende del vicario de Dios, depende de Dios" (cfr. De Monarchia, III, 16, en la ed. cit., p. 375)
- (62) "la autoridad del monarca temporal desciende en él desde la fuente de la autoridad universal, sin intermediarios" (cfr. loc. cit., en la ed. cit., p. 376).
- (63) "la institución de los gobiernos procede directamente de la mente humana, por más que proceda, como causa remota, de Dios" (cfr. Defensor Pacis, loc. cit., subrayado nuestro).

Marsilio en la virtus de los romanos es ratificado por un pasaje del Tractatus de Translatione Imperii, en el que el padovano agrega a la virtus humana la fortuna: "Durante seiscientos años, desde el rey Rómulo hasta César Augusto, el pueblo romano llevó sus armas con poder y virtud en el mundo entero de manera que, por medio de su propia virtud, sometió todos los reinos del mundo; así, todos los que leen acerca de sus magníficas gestas no solo leen los hechos de un pueblo sino de todo el género humano, de tal manera que para constituir su Imperio han rivalizado entre sí virtud humana y fortuna" (69). Por fin, mientras Dante no admite que

(69) No pueden ser pasadas por alto las dificultades que presenta la interpretación de la fortuna introducida aquí por Marsilio como elemento que contribuye, junto con la virtus humana, a la constitución del Imperium. El contexto en que aparece la fortuna y la ausencia de referencias explícitas a una providentia de tipo dantesco 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, quizá, más bien de una secularización de esta última. 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 poco frecuente en los escritos marsilianos, pero que en este caso le permite verse eximido del reproche de irracionalidad que él mismo lanza contra quienes postulan la directa intervención de la voluntad divina en la constitución de los poderes políticos temporales: "Este método o acción, que es la causa inmediata mediante la cual han sido instituidas en el pasado la parte gobernante y las otras partes del Estado y especialmente el sacerdocio, fue la voluntad divina la que ordenó hacerlo así..." (cfr. Defensor Pacis, I, IX, 2, en la ed. cit., p. 30). Una tal intervención divina, en efecto, solo puede ser aceptada mediante un acto de fe y no racionalmente: "Respecto de esta causa y de su accionar libre y en cuanto concierne a las razones en virtud de las cuales actuó o no actuó en un cierto sentido o en otro, nada podemos decir por vía demostrativa, solo podemos aceptarla simplemente por la fe, independientemente de la razón" (cfr. ibid.). Resulta claro que si el propósito del Defensor Pacis era tratar "las cau-

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 e-

sas...por medio de las cuales debe ser establecida, en la mayor parte de los casos...y que podemos probar por medio de la razón humana" (cfr. ibid.), la providentia no podía entrar de ninguna manera dentro de los criterios de racionalidad con que Marsilio quería tratar el problema en su libro. 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 ver su abandono de la mentalidad medieval. No puede ser pasado por alto el hecho de que Marsilio se encuentra cronológicamente colocado entre dos grandes teóricos de la fortuna: Dante y Maquiavelo. Tampoco puede ser pasada por alto la mención a algunos antecedentes predantescos del tema de la fortuna. K. Vossler, en Die Göttliche Komödie, Heidelberg, 1952<sup>2</sup>, vol. II, p. 416, menciona un texto del Alegia de diversitate fortune et philosophiae consolatione de Henricus Pauper, perteneciente al siglo XIII, que habría constituido una influencia fundamental en la formación de la idea dantesca de fortuna: "generalis oeconomia rerum" (Lib. II, 181). En Dante la fortuna aparece en Inferno, VII, 61 ss. como instancia dispuesta por Dios. Sin embargo, la fortuna, que en Purgatorio XIX, 4-6 aparece como un orden estelar y celeste, no anula el libre arbitrio. En Monarchia, II, 10, p. 360, aparece una identificación entre la fortuna y la providentia. Maquiavelo, por su parte, presenta una doctrina que reviste particular interés en la medida en que ella integra -como en Marsilio- un binomio (fortuna-virtù). Dice, en efecto: "[fortuna] demuestra su poder donde no hay una virtù que se le oponga..." (cfr. Il Principe, XXV). Los hechos aparecen así, en parte, sujetos a la fortuna, que los hace escapar al dominio humano de la virtù, y en parte sujetos a la virtù. Sugestiva resulta, sin duda, la presencia de este binomio virtù-fortuna en el Tractatus de Translatione Imperii. Aunque Marsilio no explicita allí su sentido, pueden ayudarnos a comprenderlo las referencias de Previté-Orton en su Introducción al Defensor Pacis. Allí dice, en efecto, que Maquiavelo había leído el Defensor Pacis (cfr. The Defensor Pacis of Marsilius of Padua, Introduction, p. XIV). Podemos preguntarnos si no había leído también el Tractatus de Translatione Imperii. Sobre la tradición clásica del topos virtù v. Wittkower, R., "Geduld und Gelegenheit. Die Geschichte eines politischen Emblems", en Allegorie und der Wandel der Symbole in Antike und Renaissance, Köln, 1984, pp. 207/217.

co. Según una lúcida expresión de Battaglia, con la remoción de Dios y con su transformación en causa inmediata del poder, Marsilio afirma el principio de la humanización de la soberanía <sup>(64)</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 parte del Defensor Pacis <sup>(65)</sup>, sea la del legislator humanus superiore carens de la segunda parte <sup>(66)</sup>, o sea, finalmente, la del princeps romanorum o gobernante romano del Defensor Minor <sup>(67)</sup>. A la humanización de la soberanía agrega Marsilio la humanización del origen del Imperium. Si bien como Dante, Marsilio se yergue en abogado de la continuidad ininterrumpida del Imperium Romanum, mientras Dante pone su origen en un designio providencial Marsilio pone dicho origen en causas exclusivamente humanas <sup>(68)</sup>. Que los fundamentos del Imperium descansan para

(64) Cfr. Battaglia, Marsilio da Padova e la filosofia politica..., cit., p. 73

(65) "Digamos, pues... que el legislador o la causa primera y eficiente de la ley es el pueblo, o la totalidad de los ciudadanos o su parte preponderante (valentior pars), mediante su elección o voluntad expresada con la palabra en la asamblea general de ciudadanos" (cfr. Defensor Pacis, I, XII, 3, en la ed. cit., p. 49)

(66) Cfr. Defensor Pacis, II, XVIII, 8

(67) Cfr. Defensor Minor, XII, 1

(68) "Pues los romanos que descendían de Eneas lograron someter todo el orbe a su poder por el ejercicio de las armas, la disciplina de sus ejércitos, el ejercicio militar, la libertad pacífica, el culto de la justicia, la reverencia de las leyes, la amistad con los pueblos vecinos, la madurez de sus consejos, la espontaneidad de sus palabras y de sus actos" (cfr. Tractatus de Translatione Imperii, I, en la ed. cit., p. 378). Causas humanas son las mencionadas por Marsilio además en el Defensor Minor, XII, 1, en la ed. cit., p. 254: "...este poder o autoridad ha sido transmitido por el conjunto de las provincias o su parte preponderante al pueblo romano a causa de su enorme virtud" (el subrayado es nuestro).

ventual acto humano de revocación. En efecto, si el florentino había afirmado que ni siquiera el Emperador podía alienare, scindere o discindere la jurisdicción del Imperium<sup>(70)</sup>, el padovano, en cambio, sostuvo que la revocabilidad de dicha jurisdicción es posible<sup>(71)</sup>.

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 virtud humana 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 Marsilio no había visto el fundamento del Imperium ni en la voluntad divina ni en el plan de Dios, sino solo 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 por la otra y simultáneamente la 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>(72)</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

(70) Cfr. De Monarchia, III, 10, p. 371

(71) Cfr. Defensor Minor, XII, 1, p. 254

(72) Según Solmi, con Marsilio "las líneas de la monarquía universal no habían sido tocadas, solamente se alejaban sus bases que Dante había colocado en la voluntad divina y que Marsilio había fundamentado en la voluntad popular" (cfr. Solmi, op. cit., p. 67). Respecto de la pérdida del carácter teocéntrico que la política sufre en Marsilio v. Ullmann, Principles of Government... cit., pp. 264 ss.

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 afirmarse. En tercer lugar, solo intenta afirmar la absoluta autonomía del orden político temporal<sup>(73)</sup>. Y en cuarto lugar, como consecuencia de dicha autonomía y, como lo veremos de inmediato, en contraposición con el romanismo dantesco, el nuevo romanismo marsiliano interpreta la donatio Constantini de un modo absolutamente diferente. Por una parte, ese acto -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 estaba ausente está ausente del sistema del padovano. Y 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- tampoco toca los principios que fundamentan la doctrina política del padovano. Al contrario, la donatio ratifica esa doctrina en la medida en que el acto constantiniano es interpretado por Marsilio de tal manera que le permite adaptarlo a su propio sistema. La donatio, en efecto, será considerada por Marsilio como una prueba más de que las pretensiones hegemónicas del Papado residen, exclusivamente, en un acto histórico y de voluntad humana. Y ese acto fue la donatio.

(73) En dicha autonomía, en efecto, descansa la distancia que separa a Marsilio del medioevo, es decir de una época que funda la ley en un orden objetivo, trascendente y anterior a la ley positiva. La única ley con carácter obligante es la voluntad humana del legislador (cfr. Defensor Pacis, II, XVIII, 8, en la ed. cit., p. 310) y este legislador es el pueblo (cfr. ibid., I, XII, 3, en la ed. cit., p. 49). Sólo las decisiones emanadas de esa instancia adquieren carácter coactivo. Según una caracterización de G. de Lagarde, que resume toda la filosofía política de Marsilio, "la voluntad del legislador es la única realidad jurídica positiva; ella debe regir igualmente todas las reglas orgánicas de la ciudad" (cfr. "Une adaptation de la politique..." cit., p. 241). Como se percibirá, Marsilio subraya solo el aspecto formal de la ley y del poder. Sobre el problema, v. de Lagarde, op. cit., pp. 238 ss.

El problema de la donatio aparece dentro del 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, es decir que ellas no descansan ni en una institución divina ni en un orden doctrinario con fuerza suficiente para legitimarlas teóricamente. En otros términos, en este camino se trata de mostrar que no existe un orden objetivo que sea fundamento de aquellas pretensiones. El segundo camino es diferente. En él se trata de mostrar que si esas pretensiones papales tienen algún fundamento, dicho fundamento es puramente fáctico, es decir que ellas se originan en un hecho histórico o en una voluntad humana. La donatio aparece como elemento de prueba en el segundo camino.

El primer camino empieza a ser recorrido a comienzos de la primera parte del Defensor Pacis. Cuando alude a los enemigos de la pax Marsilio se refiere a las causas de la discordia que había señalado Aristóteles, pero a ellas agrega una que "ni Aristóteles ni cualquier otro filósofo de su época o de la siguiente habrían podido descubrir"<sup>(74)</sup>. Se trata, dice Marsilio, de una causa singular y oculta que hostiga de continuo al Imperio<sup>(75)</sup>, que impide el recto accionar del gobernante<sup>(76)</sup> y que asume la forma de una opinio perversa y sophistica<sup>(77)</sup>. La versión más actualizada de esta opinio está expresada en una doctrina que, según Marsilio, ha sido

(74) Cfr. Defensor Pacis, I, I, 3, en la ed. cit., p. 3

(75) Cfr. ibid.

(76) Cfr. Defensor Pacis, I, XIX, 4, en la ed. cit., p. 101

(77) Cfr. ibid., I, I, 3, en la ed. cit., p. 3. Esta opinio sophistica es la plenitudo potestatis papal. Para la plenitudo potestatis como lieu sophistique, v. J. Guillet, La philosophie politique de Marsile de Padoue, Paris, 1970, pp. 247 y 258.

formulada por los más recientes obispos de Roma y que afirma lo siguiente: "[que al obispo de Roma compete] una jurisdicción coactiva universal sobre todo el mundo bajo un título que comprende igualmente a todos los otros, es decir la plenitudo potestatis; ellos afirman que ella ha sido concedida a San Pedro y a sus sucesores..."<sup>(78)</sup>. Esta opinión perversa, en la que el Papado se apoya para ejercer su dominio temporal, constituye, junto con el deseo de poder, la causa de la intranquillitas a que se había referido antes<sup>(79)</sup>. Contra esta opinión Marsilio opone su propia doctrina. Su programa es la communitas perfecta aristotélica. En ella el clero debe sujetarse a la autoridad política<sup>(80)</sup>, la teología debe subordinarse a la teoría política y la Iglesia debe transformarse en un elemento constituyente del Estado<sup>(81)</sup>. En cuanto tal, la Iglesia deviene una institución dependiente del legislador humano y por ello queda sujeta al ámbito del derecho público y a sus normas. La propuesta política marsiliana se perfila así como la exacta contrapartida de la teocracia que él combatía: "Teocracia significa la absorción del Estado por la Iglesia; marsilianismo es la absorción de la Iglesia por el Estado"<sup>(82)</sup>. En la sociedad marsi-

(78) Cfr. ibid., I, XIX, 9, en la ed. cit., p. 105

(79) Cfr. ibid., I, XIX, 12, en la ed. cit., p. 107/8

(80) Sobre dicha sujeción v. el trabajo de J. Quillet, "L'aristotelisme de Marsile de Padoue", en el vol. Die Metaphysik im Mittelalter, ihr Ursprung und ihre Bedeutung (Hrsg. v. P. Wilpert), Miscellanea Mediaevalia, II, Berlin, 1963, pp. 704 ss.

(81) Sobre la subordinación de la teología a la teoría política y, en general, a la filosofía, v. 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; sobre la Iglesia como elemento constituyente y subordinado al Estado, cfr. ibid., p. 281

(82) Cfr. Passerin d'Entrèves, A., The medieval contribution to political thought, N. York, 1959<sup>2</sup>, p. 75

siliana, el poder o la jurisdicción coactiva no competen ni son atribuibles, en ningún caso, al 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<sup>(83)</sup>. La razón y el fundamento de dicha doctrina son conocidos. Para Marsilio todos los actos civiles dependen de la jurisdicción humana y competen, por ello, a la suprema autoridad del supremus humanus Romanus Imperi legislator, sea entendido éste como la universitas civium, como el populus romanus o como el gobernante de los romanos (princeps romanorum)<sup>(84)</sup>.

El segundo camino puede ser reconstruido a partir de las referencias de Marsilio a las instituciones y facultades que Cristo legó a sus discípulos. Entre ellas menciona la potestas clavium: "...les concedió... la autoridad de atar y desatar a los hombres de sus pecados, autoridad que comunmente es llamada 'poder de las llaves'". En una caracterización más precisa de dicha autoridad agrega: "esta autoridad... de las llaves... es un cierto carácter o forma del alma impresa mediante la inmediata acción de Dios"<sup>(85)</sup>. Se trata, pues, de un poder sacerdotal recibido por los hombres directamente de Dios. Por ello es de institución divina. A ello Marsilio agrega otra potestas que es recibida por concesión humana: "...hay otra autoridad que fue dada a los sacerdotes por concesión humana... es la preeminencia (prae-eminencia) de uno de ellos sobre los otros para dirigirlos en el cumplimiento del culto divino... Esta autoridad no es dada directamente por Dios, sino mediante la voluntad y la mente de los hombres, como todas las otras funciones de la ciudad"<sup>(86)</sup>. En este segundo caso, el fin de esta causa es

(83) "La función de gobernante coactivo respecto de cualquier individuo de cualquier condición o respecto de cualquier comunidad o grupo no corresponde ni al pontífice romano ni a ningún obispo, sacerdote o ministro espiritual" (cfr. Defensor Pacis, I, XIX, 12, en la ed. cit., p. 108)

(84) V. supra, pp. 313 ss.

(85) Cfr. Defensor Pacis, I, XIX, 5, en la ed. cit., p. 103

(86) Cfr. Defensor Pacis, I, XIX, 6, en la ed. cit., pp. 103/4

instituir una función en vistas a los beneficios que de ella se derivan en favor de la ciudad<sup>(87)</sup>. Como se puede entrever, el objeto de la distinción es demostrar que, a pesar del origen divino del sacerdocio, éste no puede escapar a la jurisdicción humana. Marsilio dejaría ver aquí un cierto positivismo<sup>(88)</sup> tanto cuando pone la segunda causa en una voluntad humana —que determina la función de cada miembro de la sociedad— como cuando hace depender de esta voluntad al sacerdocio, incluso en su función episcopal!<sup>(89)</sup> Con ello el padovano intenta salvar el origen divino del sacerdocio, pero al mismo tiempo procura ponerle límites. Según una adecuada expresión de de Lagarde, la distinción consigue "salvaguardar la idea de una institución divina reduciendo al mismo tiempo su alcance"<sup>(90)</sup>. La segunda potestas, que es recibida por concesión humana, no solo tiene por objetivo mostrar que toda preeminencia de un sacerdote sobre otro tiene origen humano sino también que si hay alguna preeminencia, ella carece de origen divino. Para ello Marsilio recuerda, en primer lugar, que Cristo ha conferido a todos los apóstoles una autoridad caracterizada por la universalidad<sup>(91)</sup>. En segundo lugar, una rápida ojeada sobre la historia de la Iglesia primitiva permite verificar: a) que los nombramientos en las funciones de jerarquía han tenido siempre un origen humano<sup>(92)</sup>; b) que en

(87) Cfr. Defensor Pacis, II, XV, 2

(88) Sobre el positivismo marsiliano v. Lewis, E., "The 'positivism' of Marsiglio of Padua", en Speculum, XXXVIII (1963), pp. 541/582

(89) Cfr. Defensor Pacis, II, XVII, 8

(90) Cfr. Marsile de Padoue ou le premier théoricien..., cit., p. 211

(91) "Cristo, de hecho, confiando a cada uno de los apóstoles la tarea de administrar el Evangelio, les dijo, como leemos en el capítulo XXVIII de Mateo, 'Id y enseñad a todos los pueblos', sin destinar a ninguno de ellos a un lugar o a un pueblo determinados" (cfr. Defensor Pacis, II, XVII, 3, en la ed. cit., pp. 289/90)

(92) "...la causa factiva inmediata de esta institución o asignación de un prelado, se trate de un obispo o de jerarquías menores, debe ser el conjunto de los creyentes de un lugar por medio de su elección o voluntad expresa..." (cfr. Defensor Pacis, II, XVII, 8, en la ed. cit., p. 293 s.).

la Iglesia primitiva no se hacían diferencias entre sacerdote y obispo<sup>(93)</sup> y c) que dicha diferencia, aparecida recién con el correr del tiempo, no introduce alteración alguna en la original igualdad de ambas funciones<sup>(94)</sup>. De todo ello Marsilio concluye, por una parte, que solo a la voluntad humana compete designar personas en funciones eclesiásticas<sup>(95)</sup> y por la otra, que sin consentimiento de esa voluntad, ninguna persona o entidad eclesiástica puede designar a otras en esa función<sup>(96)</sup>. En tercer lugar Marsilio propone la relectura de algunos textos neotestamentarios que demuestran que la preeminencia sacerdotal de institución divina no existe y que los apóstoles fueron iguales en cuanto a la función y dignidad concedidas por Cristo<sup>(97)</sup>: a) "Cristo no dijo... 'Este es mi cuerpo, que es dado por vosotros...' más a Pedro que a los otros..."<sup>(98)</sup>; b) Cuando Cristo dijo: 'os envío a vosotros, como el Padre me envió a mí', "...no dijo esas palabras en particular a Pedro o a algún otro apóstol"<sup>(99)</sup>.

Sin embargo, a pesar de todo ello, ambas potestates, la potestas clavium -de concesión divina- y la praeeminentia -de concesión humana- están en Pedro. Así nos dice, respecto de la

(93) Cfr. Defensor Pacis, II, XV, 5 in principio, en la ed. cit., p. 267

(94) Cfr. Defensor Pacis, II, XV, 8, en la ed. cit., p. 270

(95) Cfr. Defensor Pacis, II, XVII, 9, en la ed. cit., p. 29 / 5

(96) Cfr. ibid., p. 295

(97) Cfr. Defensor Pacis, II, XVI, in principio, en la ed. cit., p. 273

(98) Cfr. Defensor Pacis, II, XVI, 2, en la ed. cit., pp. 273/4

(99) Cfr. ibid., p. 274. Marsilio continúa con sus citas del Nuevo Testamento: "Ni está escrito que Cristo infundió el Espíritu Santo "a él" [es decir a Pedro], sino "a ellos" y no a uno de ellos en particular. Tampoco dijo Cristo a Pedro: "Recibe el Espíritu Santo y dalo a los otros", sino "recíbid", hablando en plural e igualmente a todos los apóstoles..." (Cfr. ibid.)

primera de ellas: "...Pedro... fue el primero que recibió de Cristo la promesa de la autoridad de las llaves". Y respecto de la segunda: este apóstol llegó a Antioquía, y aquí fue hecho obispo por el pueblo"<sup>(100)</sup>. Con todo, el hecho de que ambas potestates estén en Pedro no significa ni que Pedro haya sido obispo de Roma ni que el obispo de Roma sea el sucesor de Pedro. Marsilio impugnará, pues, ahora, el primado del obispo de Roma. Su tesis es que el obispo de Roma no es el sucesor de Pedro. Esa tesis tiene dos objetivos, uno inmediato y otro mediato. Su objetivo inmediato es demostrar que si Pedro tuvo la auctoritas clavium y la praeeminentia, sin embargo, puesto que el obispo de Roma no es el sucesor de Pedro, ambas potestates no pudieron pasar al obispo de Roma en cuanto sucesor de Pedro. Objetivo mediato es demostrar que si en el obispo de Roma -llamado "Papa"- no hay praeeminentia, tampoco puede haber jurisdicción sobre otros sacerdotes y, menos aún puede haber jurisdicción sobre el poder temporal. De una praeeminentia que no existe, no se puede, en efecto, derivar ninguna jurisdicción. Punto de partida de la demostración de su tesis es la impugnación de la llamada "leyenda de San Pedro". Así afirma en primer lugar, que se puede probar, por medio de las Escrituras -es decir por medio de los testimonios de la historia- que el obispo de Roma es más bien el sucesor de Pablo que de Pedro<sup>(101)</sup>. En segundo lugar sostiene que puesto que no se puede probar que Pedro haya sido obispo de Roma<sup>(102)</sup>, tampoco se puede probar que el obispo de Roma sea el sucesor de Pedro<sup>(103)</sup>. Y agrega: "digo que por medio de las Escrituras no se puede probar que él [es decir Pedro] haya estado alguna vez en Roma"<sup>(104)</sup>. En síntesis, la estancia de Pedro en Roma es un hecho cuya historicidad impugna Marsilio; lo hace para poder desvirtuar luego el obispado romano del apóstol.

(100) Cfr. Defensor Pacis, I, XIX, 7, en la ed. cit., p. 104

(101) Cfr. Defensor Pacis, II, XVI, 15, en la ed. cit., p. 284

(102) Cfr. Defensor Pacis, II, XVI, 16, en la ed. cit., p. 285

(103) Cfr. Defensor Pacis, II, XVI, 15, en la ed. cit., p. 284

(104) Cfr. Defensor Pacis, II, XVI, 16, en la ed. cit., p. 285

Marsilio despliega su crítica en dos momentos. En el primero de ellos hace descansar en una leyenda la historicidad que hasta ese momento se había atribuido al paso de Pedro por Roma<sup>(105)</sup>. Puesto que se trataba de una leyenda, había que ponerla en evidencia como tal, pues lo que ella intentaba era consagrar el primado de la Iglesia de Roma a través de un relato de los hechos protagonizados por San Pedro y coronados por su martirio romano<sup>(106)</sup>. En un segundo momento Marsilio desarrolla una cuidadosa argumentación sobre cuyo desarrollo y valor no parece necesario abundar aquí, en honor a la brevedad<sup>(107)</sup>. Conviene sí subrayar en forma especial el firme y sostenido interés del padovano en dejar claramente establecido su escepticismo frente a un hecho que no solo molestaba el trazado de sus postulados teóricos -lo que hemos llamado el primer carino<sup>(108)</sup>- sino que incluso resultaba incompatible con ellos.

(105) "Parece en efecto muy extraño que, como lo afirma una leyenda eclesiástica muy divulgada, San Pedro haya llegado a Roma antes de San Pablo, que haya predicado el Evangelio, la palabra de Dios y que haya sido encarcelado [y] ...que hayan ocurrido todas estas cosas y que Lucas, que escribió los Hechos de los Apóstoles y San Pablo nunca hayan recordado a San Pedro" (cfr. Defensor Pacis, II, XVI, 6, en la ed. cit., p. 285/6). Omiso, por conocidas, todas las referencias al hecho de que no corresponde a Marsilio la originalidad de la negación de la estancia de Pedro en Roma. Se trataba, en efecto, de un argumento divulgado especialmente entre grupos heréticos de la época. Sobre el problema v. Gewirth, A., Marsilius of Padua. The Defender of Peace, vol. I, N. York, 1956<sup>2</sup>, p. 27.

(106) Cfr. Defensor Pacis, II, XVI, 16, en la ed. cit., p. 286. Para llamar la atención sobre el uso revolucionario que Marsilio hace del argumento, conviene confrontar su posición con la de Tomás de Aquino. Mientras que para Marsilio el paso de Pedro por Roma era una leyenda, para Tomás era un hecho; y mientras que para aquél la destrucción de la leyenda debía terminar con la pretensión del primado de la Iglesia romana, para Tomás, en cambio, el hecho respondía a un designio de Dios, quien, "...para poner de manifiesto su poder, estableció la cabeza de la Iglesia en la misma Roma, que era la cabeza del mundo, como signo de perfecta victoria" (cfr. Summa Theologica, III, q. 35, a. 3, ad. 3).

(107) La argumentación de Marsilio en Defensor Pacis, II, XVI, 16/18.

(108) V. supra, p. 336

Hasta aquí Marsilio; ¿qué afirmaba, en cambio, la leyenda eclesiástica? Que Pedro había llegado a Roma desde Antioquía y que en Roma había sido hecho obispo<sup>(109)</sup>. Puesto que, como lo hemos visto, había sido otorgada a Pedro la potestas clavium antes que a cualquier otro, es decir, puesto que Pedro fue el primero en recibir ese poder sacerdotal de institución divina -hecho del que Marsilio no duda- y puesto que a esa potestas se agregó una supuesta praeeminentia o prerrogativa de Pedro sobre los otros apóstoles resultante de su obispado romano -del que habla la leyenda-, los obispos de Roma, que afirman ser los sucesores de Pedro, reclaman prerrogativas para sí: "En virtud de las prerrogativas que este discípulo o apóstol parecía tener frente a los otros -en cuanto le habían sido entregadas las llaves antes que a los otros ...-, algunos de los obispos que le sucedieron en la sede apostólica de Roma, especialmente a partir de la época del Emperador Constantino, declaran y afirman que tienen primacía frente a todos los otros obispos y sacerdotes del mundo en lo que hace a la autoridad jurisdiccional"<sup>(110)</sup>. Pero dichas prerrogativas no se limitan a la jurisdicción sobre el resto de obispos y sacerdotes sino que incluso se extienden sobre el mismo Emperador: "Y algunos de los más recientes obispos romanos afirman que ellos no solo están por encima de los obispos y sacerdotes sino también de todos los gobernantes, comunidades e individuos del mundo, por más que no lo digan de ese modo y expresamente en el caso de todos los gobernantes como en cambio lo hacen respecto del gobernante llamado Emperador de los romanos y de todas las provincias y ciudades e individuos que están sujetos a él"<sup>(111)</sup>.

La referencia marsiliana al hecho de que la jurisdicción espiritual y temporal pretendida por el Papado ha sido afirmada especialmente a partir de Constantino no es casual ni gratuita. Ella tiene que ver con dos principios cons-

(109) Cfr. Defensor Pacis, I, XIX, 7, en la ed. cit., p. 104

(110) Cfr. Defensor Pacis, I, XIX, 8, en la ed. cit., pp. 104/5 (el subrayado es nuestro)

(111) Cfr. Defensor Pacis, I, XIX, 8, en la ed. cit., p. 105

titutivos del sistema político marsiliano. El primero de ellos se refiere al origen de la praeeminentia sobre los otros obispos y al origen del saeculare dominium, es decir, al origen de las prerrogativas de un obispo sobre otros y al origen de la jurisdicción coactiva en el orden temporal. Marsilio no pone en duda que la potestas sacerdotalis tenga un origen divino, pero no puede tolerar que se afirme que la superioridad de un obispo sobre otro y que la jurisdicción temporal pretendidas por el obispo de Roma tengan su origen en Cristo o en una ley humana<sup>(112)</sup>. Ante la carencia de un fundamento de iure para dichas jurisdicciones espiritual y temporal Marsilio encuentra un factum que suministra un fundamento para esas pretensiones. El segundo principio del sistema político del padovano es, pues, que toda potestas que no sea sacerdotalis -y por ello, instituida por Cristo- debe tener su origen en un acto de voluntad humana. Esa voluntad humana la conocemos mediante un hecho histórico: la donatio Constantini. Ella es la única base sobre la que se pueden apoyar las pretensiones papales que exceden su potestas exclusivamente sacerdotal. En apoyo a dicho recurso a los hechos Marsilio afirma que toda función ejercida dentro del Estado tiene su origen en una concesión del legislador humano, que es un acto de voluntad humana: "Y en verdad, la singular expresión del dominio o autoridad coactiva, parece haber tomado forma y origen en un cierto edicto y donación que, según algunos, Constantino habría hecho al pontífice romano San Silvestre"<sup>(113)</sup>. Con ello Marsilio transformará a la donatio en el único argumento capaz de dar fuerza jurídica a las prerrogativas y jurisdicción pretendidas por el Pontífice. Pero de la donatio Marsilio sacará provecho en favor de su propio pensamiento político. Hasta aquí el segundo camino.

---

(112) Por ello el primado y todos los restantes derechos otorgados por Constantino al Papa Silvestre no estaban prescriptos por ningún "derecho humano o divino" (Cfr. Defensor Pacis, II, XXII, 10, en la ed. cit., p. 350).

(113) Cfr. Defensor Pacis, I, XIX, 8, en la ed. cit., p. 105

Ambos caminos son ahora susceptibles de una interpretación. En el primero de ellos Marsilio expone un orden teórico-objetivo de carácter doctrinario. Con él se opone a la doctrina papal sosteniendo que todo poder - a excepción del poder sacerdotal - pasa por el Imperium, no por el Papado. En el segundo camino ya no recurre a una doctrina sino que mientras lo recorre busca un hecho que le sirva para mostrar que él confirma, en la historia, aquél orden objetivo que primero había expuesto teóricamente. Con su recurso al hecho de la donatio Marsilio vuelve sobre los pasos de Dante: por una parte propone un orden objetivo que es demostrado racionalmente; por la otra recurre a un episodio histórico y le atribuye la función de ratificar, fácticamente, aquél orden objetivo y racional. Un texto del Defensor Pacis actúa como paradigma de ese procedimiento; en él distingue claramente dos momentos de su demostración: el primero corresponde a la fuerza probatoria del razonamiento teórico, per demonstrationem; el segundo corresponde a su ratificación por el hecho histórico; en este caso el testimonio del hecho histórico es el Codex Isidori, a través del que Marsilio conoce el hecho de la donación. En el primer momento, resumiendo su pensamiento acerca de la jurisdicción coactiva, Marsilio caracteriza el método que utilizó para fundamentarla así: "hemos hecho manifiesto por demostración,... que corresponde solo a la autoridad del legislador humano, y no a cualquier sacerdote o colegio sacerdotal, el derecho de ejercer una jurisdicción coactiva sobre todos los hombres sin excepción, se trate de sacerdotes o no sacerdotes y además [corresponde al legislador] el derecho de atribuir y aprobar las funciones..."<sup>(114)</sup>. Este texto corresponde al primer camino. De inmediato, en el segundo momento, Marsilio alude a la conveniencia de ratificar o confirmar, por medio de la historia, las proposiciones e ideas a las que antes había llegado por demostración: "pe-

---

(114) Cfr. Defensor Pacis, II, XXI, 1, en la ed. cit., p. 327 s.

ro también queremos confirmar estas ideas por medio de distintos pasajes del Codex Isidori..."<sup>(115)</sup>. Este texto corresponde al segundo camino, en el que Marsilio recurre a la historia como instancia ratificante de la teoría, pues es el Codex Isidori el testimonio por medio del que Marsilio conoce el hecho histórico de la donatio.

Sin embargo, el papel atribuido por Marsilio a la donatio no se agota en su recurso a ella como a un hecho histórico que ratifica 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 en el hecho 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 y el poder coactivos cedidos por el Emperador al Papa pertenecían, originariamente, a aquél y no a éste. Este problema nos toca analizar de inmediato, pero sin descuidar que, con esta nueva interpretación, quedaba claramente establecida y fuera de toda duda la historicidad atribuida por Marsilio a la donatio<sup>(116)</sup>. En lo que sigue, pues, debemos llegar al carácter probatorio de la donatio en cuanto testimonio de que la jurisdicción coactiva pertenecía originariamente al Imperium y no al Papado.

(115) Cfr. ibid., p. 328. Véase también el siguiente texto: "Que la autoridad de establecer el primado corresponde al legislador humano es confirmado por un edicto de Constantino I... incluido en el Codex Isidoriano..." (cfr. Defensor Pacis, II, XXII, 10, en la ed. cit., p. 349)

(116) La historicidad que Marsilio atribuye a la donatio es un tema controvertido. G. Laehr (Die konstantinische Schenkung..., cit., p. 137), F. Battaglia (Marsilio da Padova..., cit., p. 198), J. Quillet (La philosophie politique..., p. 237),

En directa alusión a la donatio Marsilio se refiere a los privilegios concedidos por el Emperador al Papa y dice, acerca de esos privilegios otorgados a través de la donación, que ellos son, precisamente, los que alimentan todas las pretensiones papales de jurisdicción coactiva: "... diremos algo que concierne a los privilegios de los gobernantes romanos concedidos en el pasado a los obispos romanos... fueron, en efecto, estos privilegios -y no otra instancia- lo que desde el comienzo fundamentó la adquisición y conservación de la jurisdicción coactiva de los obispos romanos" (117). Ahora bien, esta jurisdicción coactiva del obispo de Roma pretendía ser ejercida sobre dos ámbitos. Uno es el de las restantes iglesias, obispos y sacerdotes del mundo. El otro es el del Imperium Romanorum y el de ciertas regiones. Resulta más que interesante comprobar como, en las referencias de Marsilio a la donatio, se cumple la doble hipótesis según la cual, por una parte, el origen de la jurisdicción coactiva pasa necesariamente por el acto de donación; y por la otra, esa donación es prueba de que el Imperium poseía originariamente esa jurisdicción coactiva antes que el Papado.

---

A. Gewirth (Marsilius of Padua. The Defender of Peace, cit., vol. II, p. 93, nota 13) y C. Vasoli (Il Difensore della Pace..., cit., p. 247, nota 16), consideran que Marsilio rechazaba la donatio histórica. Desde otra perspectiva P. Brezzi ("Spunti di storia medioevale nel 'Defensor Pacis' di Marsilio da Padova", en el vol. cit., Marsilio da Padova, p. 212) y G. de Lagarde (Marsile de Padoue ou le premier théoricien..., cit., p. 66, nota 17) no dudan de la certeza de Marsilio acerca de la historicidad de la donatio. El escepticismo del padovano frente a una donación histórica ha sido siempre argumentada en argumentos lingüísticos (cfr. "quidam dicunt", Defensor Pacis, I, XIX, 8, en la ed. cit., p. 105). Es nuestra opinión que, aparte de argumentos lingüísticos, otros argumentos deberían ser utilizados para emitir un juicio definitivo acerca del problema. Uno sería considerar el papel que la donatio cumple dentro de la economía general del tratado. Otro sería comparar la actitud de Marsilio frente a la donatio con otros hechos acerca de los cuales efectivamente dudó, como el paso de Pedro por Roma (cfr. Defensor Pacis, II, XVI, 16).

(117) Cfr. Defensor Pacis, II, I, 5, en la ed. cit. p. 114.

En cuanto al primer ámbito, el de la jurisdicción coactiva del Papa sobre Iglesias, obispos y sacerdotes -praeeminentia-, Marsilio dice que el origen de esa jurisdicción coactiva papal es necesariamente el acto de donación y que éste es la prueba de que el Emperador poseía originariamente esa jurisdicción<sup>(118)</sup>. En cuanto al segundo ámbito, el de la jurisdicción coactiva del Papa sobre el Imperio y sobre ciertas regiones -saeculare dominium-, Marsilio vuelve a poner el fundamento de esa jurisdicción en la donatio, exordium primum u origen de ella<sup>(119)</sup>: "junto con estos poderes [jurisdiccionales sobre otros obispos, sacerdotes, etc.], [Constantino] habría entregado a la Iglesia Romana y a sus obispos la jurisdicción coactiva sobre territorios, campos, posesiones y el dominio secular sobre ciertas provincias..."<sup>(120)</sup>. De allí que, aún cuando el Papa se atribuya autoridad coactiva sobre el Imperio fundándose en ciertas solemnidades -la coronación del Emperador por el Papa, por ejemplo-, ello no significa que el Papa posea esa autoridad, sino más bien que ella le ha sido conferida por quien la poseía antes que él<sup>(121)</sup>. Pues en efecto, el Papa carece de jurisdicción coactiva si esta no le ha sido conferida antes por el legislador humano<sup>(122)</sup>. Pero además, el legislador humano no solo es siempre quien confiere la jurisdicción coactiva sino que él tiene la facultad de revocar la jurisdicción conferida<sup>(123)</sup>.

(118) "También ciertos decretos o historias de los pontífices romanos confirman nuestras palabras. Allí encontramos inscripto y aprobado por ellos un cierto privilegio del Emperador Constantino, por medio del cual concedía al Papa Silvestre jurisdicción coactiva sobre todas las Iglesias del mundo y sobre todos los sacerdotes y obispos. Todo Papa romano y con él todos los sacerdotes y obispos confirman que esta concesión fué válida y consecuentemente con ello deben reconocer que el mismo Constantino poseyó originalmente esa jurisdicción..." (cfr. Defensor Pacis, II, XI, 8, en la ed. cit., p. 212, subrayado nuestro).

(119) Cfr. Defensor Pacis, I, XIX, 8, en la ed. cit. p. 105

(120) Cfr. Defensor Pacis, II, XVIII, 7, en la ed. cit., p. 309

(121) "Las solemnidades no confieren autoridad sino que significan que tal autoridad ha sido conferida" (cfr. Defensor Pacis, II, XXVI, 4, en la ed. cit., p. 399 s.)

(122) Cfr. Defensor Pacis, II, V, 9, en la ed. cit., p. 159

(123) Cfr. ibid.

De hecho, agrega Marsilio, la historia parece mostrar que la praeeminentia otorgada por Constantino a Silvestre alguna vez fue revocada<sup>(124)</sup>. De ello resulta claro el carácter de autoridad conferida -y por ello no originaria- de la jurisdicción coactiva pretendida por el Papa y también el carácter revocable de dicha autoridad. Dicha autoridad revocable debe ser considerada como originada en una voluntad humana y no en un precepto divino: "...si Constantino hubiese afirmado que el obispo de Roma es el representante de Dios en la tierra para el ejercicio de la jurisdicción coactiva yo negaría su afirmación... Pero si Constantino lo hubiese decretado por medio de un edicto, entonces sería necesario observarlo como todas las otras leyes humanas, pero no como un privilegio decretado por el orden divino..."<sup>(125)</sup>. La sujeción marsiliana a la voluntad del legislador, es pues, absoluta.

Prácticamente, la tesis central del Defensor Pacis había sido que la jurisdicción pretendida por el Papado no podía ser considerada de institución divina, sino solo resultante de la voluntad humana del legislador. Pero ésta fue, además, la tesis sostenida en el Defensor Minor<sup>(126)</sup> y en el Tractatus de Translatione Imperii. Aunque en este caso el alcance y contenido de la donatio hayan variado respecto del Defensor Pacis y del Defensor Minor, resulta de todos modos bien claro que la hegemonía de la Iglesia de Roma y su jurisdicción coactiva habían tenido su origen en un factum humano, la voluntad del legislador Constantino<sup>(127)</sup>. Y dicho factum, el hecho de la donatio,

(124) Cfr. Defensor Pacis, II, XXII, 10, en la ed. cit., p. 350

(125) Cfr. Defensor Pacis, II, XXIII, 19, en la ed. cit., p. 452

(126) "...ni el obispo de Roma ni ninguno de los ministros de la Iglesia tienen ni han tenido en este mundo jurisdicción coactiva sobre ningún individuo -clérigo o laico- salvo que tal jurisdicción les haya sido concedida por el legislador humano y que dicha jurisdicción pueda serles retirada toda vez que así parezca útil al legislador" (cfr. Defensor Minor, I, 7, en la ed. cit., p. 176 s.)

(127) "[Constantino]... entregó Roma a San Silvestre (y a sus sucesores) entonces pontífice romano para que la gobernara y además ciertas provincias de Italia..." (cfr. Tractatus de Translatione Imperii, II, en la ed. cit., p. 382)

ha sido transmitido por ciertas historias que actúan como prueba y ratificación del carácter humano de la sede originaria de la jurisdicción coactiva<sup>(128)</sup>. Es pues en la afirmación del carácter humano del origen de las pretensiones jurisdiccionales del Papado donde coinciden los tres tratados y es en la donatio donde los tres tratados encuentran la confirmación fáctica de una doctrina que Marsilio había fundamentado teóricamente. La obra marsiliana, en efecto, abunda en referencias al papel de la donatio como hecho ratificante del pensamiento del padovano acerca del carácter originalmente humano de toda potestas que no sea la sacerdotal "...tales preeminencias han sido concedidas al obispo y a la Iglesia de Roma por el legislador humano supremo y han sido entregadas de derecho /orden teórico objetivo/ y de hecho [ratificación histórica]; escritos auténticos lo demuestran"<sup>(129)</sup>.

La interpretación marsiliana de la donatio permite verificar, una vez más, la misma actitud intelectual frente a la historia que hemos procurado poner de manifiesto en nuestras referencias precedentes a Dante, a las falsificaciones y a Tolomeo de Luca. Se trata, en todos los casos, 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 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 los postulados de su propio sistema doctrinario. Para Marsilio la donatio ratifica histórica y fácticamente su sistema

(128) "Como es narrado en ciertas historias" (cfr. ibid.). Es una directa referencia a los testimonios y relatos históricos sobre la donatio

(129) Cfr. Defensor Minor, XI, 3, en la ed. cit., p. 252

sin necesidad de ser adaptada en su sentido curialista. En segundo lugar no debe adecuarse al significado y el contenido 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 todo un problema.

Marsilio se diferencia también de las falsificaciones porque no necesita falsear la historia para acomodarla a los principios de un orden doctrinario objetivo.

Y por fin se diferencia de Tolomeo de Luca. Para éste la donatio no era otra cosa que la confirmación en la historia de la doctrina que él había intentado demostrar antes teóricamente. La diferencia entre Tolomeo y Marsilio reside en que mientras para aquél la donatio demostraba la supremacía del Papado, Marsilio en cambio interpretaba la donatio como un hecho a través del que la historia quería significar la supremacía del Imperium. Marsilio, en efecto, no adapta, no adecúa, 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 doctrinario del padovano que la única actitud posible ante él es recibirlo, asumirlo, darle paso e interpretarlo como lo que para él la donatio efectivamente había sido: una prueba más, ofrecida por la historia, de que la praeceminentia y el dominio secular pasan originariamente por el Imperium Romanum y no por el Papado de Roma. Con ello, la forma que el Rongedanke 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. Rongedanke y Constitutum Constantini, dos figuras siempre contradictorias y antitéticas, se enfrentan solo aparentemente en Marsilio, ya que no dan lugar al conflicto que habían provocado en Dante. Ellas no producen en Marsilio la fractura y la ruptura de una historia cuyo curso, en el caso dantesco, había sufrido la violencia de una solución de

continuidad ocasionada en el acto de donación. Marsilio es conciliador, pragmático y positivista. Busca coincidencias. Por ello logra compatibilizar la idea de la soberanía del Imperium Romanum con la idea de una posible cesión de dicha soberanía. 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 -el Emperador- conserva siempre la facultad de revocar los poderes cedidos. Obviamente, el documento supuestamente constantiniano no podía sino motivar la evidente complacencia del padovano, ya que aquél contribuía a probar la superioridad del poder civil sobre el poder eclesiástico.

XIV. -Ockham: la donatio exige una  
sana interpretatio

Mientras que la interpretación de Marsilio afirmaba que la donatio constituía una prueba evidente de que el origen de las pretensiones pontificias en la esfera temporal residía en una voluntad humana, algunas interpretaciones curialistas del acto constantiniano sostenían en cambio que esas pretensiones del pontífice no carecían de asidero sino que descansaban en ciertos fundamentos de iure y en otros de facto que convertían al Papa en el legítimo depositario de la potestas temporalis. Para estas interpretaciones, que hacían descansar los fundamentos de iure de la potestas temporalis pontificia en la potestas clavium Petri y de sus sucesores, el fundamento de facto de aquella potestas estaba en la donatio Constantini. Esta, en efecto, era interpretada no como una donatio sino como una resignatio, es decir como una simple restitución al Pontífice por parte del Emperador (fundamento de facto) de un poder que, originariamente, correspondía al primero (fundamento de iure). Estos fundamentos jurídicos y fácticos se acomodaban entre sí de modo tan armonioso y se complementaban tan sorprendente que la donatio se convertía así en la necesaria confirmación, en la historia, de un derecho que correspondía al Pontífice por encima del tiempo. El Papa en efecto, era señor temporal, por lo menos de iure, antes de que la donatio hubiera ratificado fácticamente ese ius, es decir antes de que ese ius se hubiera concretado como hecho histórico.

Precisamente, la doctrina sostenida por el Papa Inocencio IV en su escrito Eger cui lenia se resolvía en la afirmación de los dos fundamentos arriba mencionados <sup>(1)</sup>. En ese escrito, redactado especialmente contra el Emperador Federico II, Inocencio intentaba sistematizar las bases jurídicas del poder Papal afirmando que Pedro había recibido de Cris-

(1) V. supra, pp. 208 ss.

to la plenitudo potestatis de atar y desatar y que dicha potestas era ejercida por todos los sucesores de Pedro. Puesto que, como se sostenía, fuera de la Iglesia no hay poder legítimo alguno, el Papa, que junto con su potestas espiritual, ejerce también la temporal, puede privar de ella a todo hombre, maxime ratione peccati; y todo hombre está sometido a él por necesidad de salvación. Tal era, para Inocencio, el fundamento de iure del poder temporal del Pontífice. En el mismo escrito el Papa se refiere al fundamento de facto de dicho poder y, para ello, recurre a la donatio, que le permite explicitar ahora las bases históricas de la potestas temporalis pontificia. Con ello la donatio pasa a formar parte de los hechos históricos que apuntalan las pretensiones pontificias in temporalibus. Ahora Inocencio afirma que si se argumentara que el fundamento o que el origen del poder del Papa radica solamente en aquella cesión constantiniana, se estaría ignorando que el Pontífice posee dicho poder naturaliter y potentialiter desde antes de la donatio. En otros términos, lo que insinúa Inocencio es que si se ponen los fundamentos del poder temporal del Papado en la voluntad del Emperador, se ignoran las razones jurídicas de dicha potestas, se pasa por alto su anterioridad respecto del factum de la donatio y se olvida el origen divino de su señorío temporal.

De allí que Inocencio introduzca su interpretación de la donatio, interpretación que, obviamente, no podía admitir que el acto constantiniano hubiera sido una donatio propiamente dicha, pues ello habría implicado admitir que el origen del poder temporal del Pontífice estaba en el Emperador que donaba y no en el Papa que recibía. Por ello dice que la donatio fue más bien una resignatio, una restitución al pontífice de un poder de origen divino que pasa por el Papa antes de llegar al Emperador. Constantino, en consecuencia, no podía ser señalado más como el origen del poder papal sino que, al contrario, era el poder imperial el que dependía del Papa<sup>(2)</sup>. Esta depen-

(2) De allí que no se pueda sostener que los pontífices ha-

dencia política del Emperador respecto del Papa implicada en la interpretación de la donatio como restitución fue la que, en su momento, Federico II no pudo tolerar; y esta misma interpretación es la que encuentra y combate Ockham. El venerabilis inceptor se ocupa del problema en el Dialogus de potestate Papae et Imperatoris, en las Octo Quaestiones de Potestate Papae, en las Allegaciones de Potestate Imperiali y en el Breviloquium de Potestate Papae <sup>(3)</sup>. En lo que sigue nos dedicaremos al examen de las referencias de Ockham a la donatio en esos tratados, haciendo la salvedad de que, en nuestro análisis, sacrificaremos el orden cronológico de los tratados para favorecer la claridad de nuestra exposición. Ella exige estudiar el Breviloquium en último término.

El problema queda introducido en el Dialogus con la pregunta acerca del origen del Imperium Romanum. Allí presenta Ockham tres opiniones. La tercera de ellas da motivo a Ockham para introducir el tema de la donatio, porque quienes afirman que el origen del verum Imperium Romanum está en el Papa, alegan como prueba el acto constantiniano entendido co-

---

yan considerado a la donatio "como el verdadero fundamento legal de la autoridad temporal" (cfr. Vasoli, C., "Il pensiero politico di Guglielmo d'Occam", en la Rivista critica di Storia della Filosofia, IX, 1954, p. 250). Para los pontífices, el verdadero fundamento de dicha autoridad residía en la plenitudo potestatis petrina y la donatio no era más que la ratificación en los hechos de dicho fundamento, pero no su fundamento legal. Tampoco se puede afirmar que poner en la donatio dicho fundamento significara reconocer "los derechos de la soberanía civil" e implicara ver "en el Emperador el único depositario de la legitimidad" (cfr. ibid.). Ello implica pasar por alto la interpretación curialista de la donatio como restitución que negaba tanto la soberanía civil como el carácter de depositario de la legitimidad del Emperador. Más detalles sobre el pensamiento de Inocencio en el artículo de Arman, E., Innocent IV, en el Dictionnaire de Théologie catholique (Vacant-Mangenot), T. VII, col. 1981/96 y Rivière, J., op. cit., p. 44 ss.

(3) Cito Dialogus..., según la ed. de M. Goldast, en Monarchia Sacri Romani Imperii, Frankfurt, 1614 (Reprint Graz, 1960), vol. II; Breviloquium..., según la ed. de L. Baudry, Paris, 1937;

mo resignatio: "La tercera opinión afirma que el verdadero Imperio Romano tiene su origen en el Papa. Pues dicen que después de haberse convertido a la fe católica, el Emperador Constantino entregó humildemente a la Iglesia, es decir al Sumo Pontífice, la potestas de que antes había hecho uso ilegítimamente: y luego [Constantino] recibió del vicario de Cristo... la potestas legítima;...; [ésta], que antes había sido usada como permitida, ahora se transformaba en auctoritas concedida; de allí que digan que antes de que Constantino recibiera del sucesor de San Pedro el Imperio Romano no tuvo verdadero Imperio, sino solo usurpado por los hombres y permitido por Dios, pero no concedido ni legítimo"<sup>(4)</sup>. El pasaje no solo informa acerca del pensamiento que Guillermo atribuye a Inocencio sino que además reconstruye esa doctrina que podemos sintetizar en los siguientes puntos: el poder político del Emperador antes de la donatio era ilegítimo; el Imperium de que Constantino era titular no era verdadero Imperium; aunque la potestas ejercida por Constantino era permitida, no era aún concedida, es decir, no había sido otorgada por el único y verdadero depositario de dicha potestas, el Papa; y por fin, la donatio fue una resignatio, es decir una restitución al Papa de un poder que, originariamente, correspondía a este último.

Todo ello, sin embargo, no parece agotar el contenido del pensamiento de Inocencio, pues la nueva figura jurídica de la resignatio traía implicada consigo la legitimación de un poder que, hasta ese momento, había sido ejercido ilegítimamente. Este carácter legitimante, implícito en el Constitutum entendido como resignatio, hace que la potestas de Constantino se convierta en legítima, que su auctoritas se transforme en concedida y que su Imperium devenga verum Imperium. Todo ello gracias a la es-

Octo Quaestiones, según la edición de N.S. Offler, en Guillelmi de Ockham, Opera Politica, Manchester, 1974, vol. I, pp. 1/217; Allegaciones... en Scholz, R., Unbekannte kirchenpolitische Streitschriften aus der Zeit Ludwigs des Bayern (1327/1354), vol. II, Roma, 1914.

(4) Cfr. Dialogus, en la ed. cit., p. 885 (subrayados nuestros).

estructura de la donatio entendida como resignatio o, más precisamente, a la legitimación del poder imperial implícita en el bautismo de Constantino que era un elemento constituyente más de ese acto. Ese bautismo actuaba, en última instancia, como un bautismo del poder y convertía a la potestas constantiniana, que hasta ese momento había sido una potestas extra Ecclesiam, en una potestas intra Ecclesiam y, por ello, en una potestas legítima <sup>(5)</sup>. Según esta versión de la donatio, Constantino nada donaba, sino que solo restituía, mientras que Silvestre, en cambio, bautizando al Emperador y legitimando de ese modo su potestas, no recibía nada que no fuera suyo, sino que solo otorgaba. Damata ha señalado con acierto que tal interpretación de la donatio alteraba totalmente su sentido original, pues ahora, "quien recibe el don no es el Papa sino el Emperador" <sup>(6)</sup>. En efecto, planteada en esos términos, la donación no era del Imperio a la Iglesia sino de ésta a aquél.

Guillermo estima que la doctrina de Inocencio resumida en las fórmulas nullum Imperium potest esse verum nisi a Papa y nulla potestas est extra Ecclesiam es herética en la medida en que contradice el contenido de las Escrituras. El Antiguo y el Nuevo Testamento no solo dan testimonio de que "muchos paganos fueron verdaderos Emperadores" sino que además ofrecen a Ockham material suficiente para afirmar explí-

(5) El bautismo de Constantino como legitimante del poder, en forma implícita reconocido por Inocencio, ha sido posteriormente adoptado por Konrad von Meigenberg como elemento de su doctrina acerca de la legitimidad del poder civil (cfr. de Lagarde, G., La Naissance de l'esprit laïque, T. IV, Guillaume d'Ockham. Défense de l'Empire, Louvain-Paris, 1962, p. 141, nota 107. Esta doctrina del bautismo del poder, por otra parte, no solo encontraba en la donatio una forma de afirmarse, sino que el pensamiento curialista ha sostenido que ella fue ratificada "...en tantos otros eventos que la historia nos ha transmitido: translatio Imperii desde Oriente a Occidente /es decir coronación de Carlomagno/, deposición de Childerico rey de los francos /por el usurpador Pipino/, etc..." (cfr. Damata, M., Guglielmo Ockham: Poverità e Potere, vol. II: Il potere como servizio. Dal principatus dominativus al principatus ministrativus, Firenze, 1979, p. 412 s.).

(6) Cfr. ibid., p. 452

citamente la posibilidad de que un poder político sea legítimo fuera de la Iglesia. Se trata, sin duda, de un aspecto de su pensamiento político que no nos compete analizar aquí en detalle, pero del que conviene por lo menos tomar nota como presupuesto teórico de sus confrontaciones con la donatio: "hubo y puede haber entre los infieles y fuera de la Iglesia tanto un verdadero Imperio como un verdadero dominio temporal, una verdadera jurisdicción temporal y un verdadero poder de la espada material"<sup>(7)</sup>. A la luz de este texto resulta fácilmente perceptible que cuando Guillermo se ocupa de la donatio y de la interpretación de ésta como resignatio, lo hace casi obligado por su propia doctrina acerca de la legitimidad del poder civil y, más particularmente, por su pensamiento acerca de un poder como el del Imperio Romano, cuya legitimidad le interesa justificar. De allí que concluya, como se verá de inmediato, que la resignatio es una figura ajena al espíritu y a la letra del Constitutum. Por otra parte Guillermo se encuentra en la misma situación en que se habían encontrado Inocencio, Tolomeo de Luca, Dante y Marsilio. También para Guillermo, como para sus predecesores, toparse con la donatio significaba toparse con hechos (gesta) acerca de cuya historicidad no dudaba y que exigían una interpretación. Por ello, cuando se refiere al Constitutum, se revela muy consciente del carácter fáctico e histórico que revisita el argumento de la donatio y, cuando debe mencionar sus fuentes el lenguaje que usa es claro: "en las historias (gestis) de San Silvestre se dice..."<sup>(8)</sup>.

Ockham debe, en consecuencia, atribuir un significado a estos gesta. Pero puesto que para él el poder que ejercía el Emperador era legítimo aún antes de la donatio, es obvio que Constantino nada tenía que restituir -como lo sostenía Inocencio-, pues el poder que tenía era suyo y nadie restituye lo propio. De allí que Guillermo no acepte el argumento curialista articulado, en primer lugar, en el presunto reconocimiento de la ilegitimidad de su poder

(7) Cfr. Dialogus, en la ed. cit., p. 896. Acerca de la doctrina de Guillermo sobre la legitimidad del poder civil, v. de Lagarde, op. cit., pp. 193 ss.

(8) Cfr. Dialogus, en la ed. cit., p. 900

por parte del Emperador y, en segundo lugar, en la renuncia a dicho poder por parte de Constantino en favor de Silvestre como consecuencia de aquel reconocimiento de ilegitimidad y usurpación. Guillermo analiza la figura de la resignatio después de haber puesto en boca del discipulus la argumentación que, de alguna manera, reproduce la doctrina curialista<sup>(9)</sup>. Luego de su examen de la parte resolutive del texto del Constitutum concluye que el acto constantiniano no puede ser interpretado como una resignatio, es decir, como una restitución. De inmediato se apresura a proponer una tercera figura. Se habría tratado, dice, de una concessio a la que Constantino habría sido movido por su devotio y su munificentia: "De estas palabras puede colegirse que Constantino no asignó el Imperio al Papa... sino que en virtud de la devoción y de la munificentia imperial le concedió esas cosas (ea)..."<sup>(10)</sup>. Independientemente del contenido de ea, esas cosas concedidas, debe tenerse en cuenta la importancia que asume la nueva figura propuesta por Guillermo para interpretar la donatio. Ella significaba afirmar que las causas del gesto imperial no debían ser buscadas en un presunto sentimiento de culpa que aquejaba a Constantino por el ejercicio ilegítimo de una potestas que procuraba legitimar por medio de la resignatio. Las causas de la donación estaban, en cambio, en la simple generosidad constantiniana. La primera conclusión de relieve relativa al pensamiento ockhamista del Dialogus es que con su acto el Emperador no había pretendido llegar a consecuencias que pudieran afectar su propia condición jurídica o la condición jurídica del Papa. La concessio estuvo movida por la generosidad y, por ello, caía fuera del ámbito del derecho público.

---

(9) "El Imperio Romano, antes de que Constantino restituyera, no fue un verdadero Imperio...; fuera de la Iglesia no hay poder político legitimado por Dios" (cfr. Dialogus, en la ed. cit., p. 900). En general, todos los que sostenían esta tesis o, en otros términos, que "los romanos, hasta el momento de la donación de Constantino, detentaban el poder tiránicamente y como resultado de la usurpación... invocaban la autoridad de San Agustín" (cfr. Hamman, "Saint Augustin dans le 'Breviloquium de principatu tyrannico' d'Occam", en Augustinus Magister, vol. II, Paris, 1954, p. 1025

(10) Cfr. Dialogus, en la ed. cit., p. 900.

El segundo elemento que debe ser tenido en cuenta en el Dialogus es el referido al contenido que Ockham atribuye a esa concessio ajena al derecho público. En este caso debe ponerse de manifiesto la falta de precisión de Ockham en relación con el imperialis honor que, según sus propias palabras, habría sido transferido a Silvestre<sup>(11)</sup>. En efecto, por una parte, como lo ha señalado Laehr<sup>(12)</sup>, Guillermo ha afirmado con absoluta claridad que en el texto de la donatio está implicado el reconocimiento, por parte de Constantino, del carácter universal del Imperio que ejercía -si no de facto- por lo menos de iure<sup>(13)</sup>. Pero por otra parte -y aquí aparecen las dificultades- a pesar de dicho reconocimiento, Guillermo nunca llega a identificar el imperialis honor dado a la sede apostólica con la totalidad del imperio universal del que es monarca. En consecuencia, ¿cuál fue el contenido de la concessio, el imperialis honor -que, por más que Ockham no lo diga expresamente, implicaba a todo el Imperio- o solo una parte de los derechos imperiales? El problema ha sido planteado por de Lagarde<sup>(14)</sup> quien ha notado que si bien es seguro que para Ockham la concessio no podía referirse a todo el Imperio -porque el texto del Constitutum de que dispone Ockham alude solo a los dominios occidentales del Imperium Romanum- sin embargo la concessio tampoco podía consistir -como en realidad parece indicarlo el texto del Constitutum- solo en la alienación de una parte del Imperio, porque en este caso la concessio habría adolecido de invalidez jurídica al oponerse al principio de que el Imperio no puede ser escindido, argumento esgrimido ya por Dante y rescatado ahora por Ockham en el Dialogus<sup>(15)</sup>.

(11) "...Constantino dió el honor imperial a la sede apostólica" (cfr. ibid.)

(12) Cfr. Die konstantinische Schenkung..., cit., p.160

(13) "Con esas palabras Constantino muestra que todo el universo le estaba sometido, aunque no de facto, ya que algunos se habían rebelado, pero sí de iure..." (cfr. Dialogus, en la ed. cit., p.905).

(14) Cfr. de Lagarde, op.cit., p.141

(15) Guillermo ratifica dicho principio cuando se refiere a la imposibilidad de separar el reino de Francia del Imperio:

Resulta difícil determinar en forma definitiva la posición de Guillermo en el Dialogus. Laehr, que se ocupa del problema en el conjunto de la obra de Ockham y sin analizar los pormenores de su doctrina en cada tratado, concluye, en una referencia que suponemos relativa al Dialogus, que el punto de vista de Guillermo es el mismo que el de Marsilio, es decir que el Constitutum tuvo el valor de una donatio, pero nada nos dice acerca de su contenido<sup>(16)</sup>. Ello sin embargo no es poco, porque atribuyendo a la donatio dicho carácter no solo quedaría salvada la supremacía del Imperio sobre el Papado en el orden temporal -en virtud del principio de que quien dona está por encima de quien recibe- sino que ello implica además una confirmación del origen humano de los derechos recibidos por Silvestre, derechos que ni habrían sido ejercidos iniuste ni tampoco habrían sido reconocidos como ilegítimos por el Emperador. Dicho origen puramente humano de los derechos temporales del Papado y la total ausencia de un reconocimiento por parte de Constantino de la ilegitimidad de su potestas es lo que ratifica Guillermo<sup>(17)</sup>. Más aún, en otro lugar señala que a excepción del primado, que es de origen divino<sup>(18)</sup>, todos los restantes derechos temporales de la Iglesia tienen su origen en el derecho humano<sup>(19)</sup>. Con ello Guillermo se separa de

"...aunque el Emperador puede conceder muchas libertades al rey de Francia y a otros, sin embargo de ningún modo puede separar el reino de Francia u otro del Imperio... porque esto sería destruir el Imperio, cosa que no puede hacer el Emperador" (cfr. Dialogus, en la ed. cit., p. 908, el subrayado es nuestro).

(16) Cfr. Laehr, op. cit., p. 158

(17) "El Papa Silvestre todo lo tuvo de la donación de Constantino y no de la restitución de algo que antes había detentado injustamente; Constantino nunca confesó que antes de su bautismo careció de verdadero Imperio" (cfr. Dialogus, en la ed. cit., p. 900)

(18) "...Cristo instituyó a San Pedro como cabeza principal y primado de los otros apóstoles y fieles..." (ibid., p. 786).

(19) "Todo otro poder que además de este último [primado] tuvieron los pontífices lo obtuvieron y obtienen en virtud del derecho humano" (cfr. ibid.).

Marsilio en la medida en que atribuye al primado un origen divino, pero al mismo tiempo se acerca sensiblemente a él en cuanto atribuye a todo derecho temporal de la Iglesia un origen humano.

G. de Lagarde, por su parte, de cuyo análisis tampoco resulta excesivamente claro el pensamiento de Ockham sobre la donatio en cada uno de sus tratados, sostiene en aparente referencia al Dialogus, que el acto constantiniano habría consistido en la "donación de ciertos dominios y de ciertos derechos limitados"<sup>(20)</sup> que excluyen tanto el poder universal como el Imperio<sup>(21)</sup>. No pueden ser pasadas por alto, sin embargo, las dificultades implícitas en la conclusión a que llega de Lagarde, pues por una parte reconoce que Ockham sostiene en el Dialogus el principio de la inescindibilidad del Imperio y por la otra afirma que la donatio consistió en la cesión de algunos derechos y dominios que -agregamos nosotros- no hacen más que escindir un Imperio inescindible. Debe tenerse en cuenta, sin embargo, que el carácter problemático de las conclusiones de de Lagarde tiene su origen más en Ockham que en su intérprete, ya que éste se atuvo estrictamente al texto. De todos modos, a la luz de los pasajes de la donatio transcritos en el Dialogus, referidos exclusivamente a regiones occidentales del Imperio, parece indudable que, para Guillermo, la donatio afectó solo parcialmente los derechos que Constantino tenía como Emperador y que, consecuentemente con ello, el Imperio -a pesar de oponerse dicha solución al principio jurídico de la inescindibilidad- habría sido escindido solo en parte.

¿ En qué consistió, pues, dicha escisión, para Guillermo? Como quedó dicho, no se habría tratado de una donatio sino de una concessio, y aunque Guillermo no aclara lo que esa concessio significa, podemos presumir que con ella quiso sustraer

(20) Cfr. de Lagarde, op.cit., p.41

(21) Cfr. ibid., p.142. Suponemos que con esta referencia al Imperio de Lagarde quiso referirse a la totalidad del Imperio.

acto constantiniano todo matiz que lo convirtiera en un acto con consecuencias para el derecho público tocante a la soberanía del Imperio. Puesto que el sentido de la donatio, tal como la introdujo el curialismo, había sido el de un acto mediante el que se transfería el dominium superius, es decir un acto de derecho público, lo que posiblemente pretendió Guillermo con su teoría de la concessio fue convertir el acto constantiniano en un hecho de menor trascendencia pública que la que podía asumir una donatio propiamente dicha, es decir, Ockham habría querido transformar un acto que el curialismo entendía como de donación de soberanía en un acto de derecho privado en el que esa soberanía quedara a salvo. Ese había sido, por otra parte, el objetivo que ya se había propuesto Dante interpretando la donatio como una deputatio in patrociniis. Si a ello agregamos que esa donatio fue para Guillermo parcial—pues aún el caso extremo de concesión admitía que se había tratado de una concessio de las regiones occidentales del Imperio, lo que la transformaba en una concessio parcial—, podemos suponer, en consecuencia, que para Guillermo, el Emperador no habría pretendido alcanzar con su acto consecuencias jurídicas que alteraran la condición jurídica imperial y papal, sino que solo habría querido llevar a cabo un acto que podría caracterizarse como de derecho privado. En efecto, por más que se hubieran transferido las regiones occidentales del Imperio, en esa transferencia no estaba incluida, según los términos del Dialogus, la soberanía sobre dichos dominios.

¿Cuál fue, pues, el sentido de dicho acto? No parece desatinado conjeturar que Guillermo vió en el acto de Constantino un gesto mediante el que el Emperador apuntaba a paliar las necesidades materiales de la Iglesia, pero sin intención alguna de afectar la jurisdicción pública. En rigor, quien obra movido por su devoción y su generosidad obra solo por su propia virtud y no pretende otra cosa que la bondad intrínseca de su acto y de las consecuencias de dicho acto, independientemente del contenido y del alcance jurídico del mismo.

Si Constantino quería beneficiar a la Iglesia podía hacerlo sin afectar el Imperium. De allí que, como en última instancia se trataba de un acto que de alguna manera implicaba una transferencia de derechos, pero que al mismo tiempo no quería ser un acto de derecho público; y como simultáneamente debía ser encuadrado dentro de alguna figura jurídica sustitutiva de la resignatio, entonces Guillermo recurrió a la concessio, a la que parece entender como realizada entre partes privadas. El carácter conjetural que reviste la hipótesis que afirma que Guillermo había visto en la donatio un gesto que, bajo la forma de un acuerdo de carácter privado, tendía a satisfacer las necesidades de la Iglesia, no es, sin embargo, desatinada. Ella tenía sus antecedentes. Poco tiempo antes Dante había afirmado que la donatio había consistido en la entrega a la Iglesia de ciertos derechos que no la convertían en propietaria sino solamente en administradora de bienes recibidos en favor de los pobres. Con ello el florentino convertía a la donatio en un acto de derecho privado que en nada comprometía la soberanía del Imperium. Pero además, Gerardo de Abbeville, contemporáneo y colega de Ockham, también había sostenido que el objetivo de la donatio era ayudar a la Iglesia en su pobreza<sup>(22)</sup>. Es posible que ambas influencias, unidas a la influencia franciscana que, con la doctrina de la pobreza evangélica excluía toda posibilidad de que la Iglesia se transformara en propietaria, hayan confluído en Guillermo de Ockham para que éste elaborara una solución que, aunque algo oscura y sujeta a las conjeturas, adquiere perfiles más nítidos en los otros tratados.

Quando Guillermo examina la segunda de las ocho opiniones que lo ocupan en sus Octo Quaestiones ("...que de hecho tanto la suprema potestas spiritualis como la suprema potestas laicalis confluyen en el mismo hombre, es decir en el Sumo Pontífice"<sup>(23)</sup>),

(22) Cfr. Damiana, op.cit., vol. I: Il problema della povertá evangelica nel secolo XIII e XIV. Origine del pensiero politico di Ockham, Firenze, 1978, p. 85

(23) Cfr. Octo Quaestiones, en la ed. cit., p. 17.

expone en primer lugar los argumentos jurídicos curialistas fundados especialmente en las Escrituras y, de inmediato, se refiere a un hecho que también es alegado como prueba: que los emperadores Constantino, Justiniano y Carlomagno se sometieron a la Iglesia<sup>(24)</sup>. Puesto que a partir de ese hecho concluyen rápidamente que el Emperador es inferior al Papa<sup>(25)</sup>, parece legítimo preguntarse en qué consistió la referida sumisión o sujeción de Constantino a la Iglesia. Guillermo vuelve a ocuparse aquí de argumentos históricos que surgen ex gestis Silvestri, pues es a partir de estos gesta -es decir, de la sumisión de Constantino a Silvestre- que se pretende probar, por una parte, que Constantino "restituyó a la Iglesia una potestas de la que antes había hecho uso" y, por la otra, que el mismo Constantino "recibió de Silvestre alguna potestas secular o temporal"<sup>(26)</sup>. Se trata, obviamente, de la donatio, mediante la cual sobre todos los reinos occidentales... el Papa tiene la misma potestas que tuvo Constantino sobre todo el Imperio, ya que Constantino cedió esos reinos a San Silvestre y a sus sucesores"<sup>(27)</sup>.

Dicha versión curialista del acto constantiniano entendido como resignatio tenía dos fundamentos: el primero referido a la imposibilidad de que el Pontífice recibiera algo en donatio, pues nada puede recibir quien -en virtud de un ius anterior al factum de la donatio- posee dominio sobre todo: "ninguna cosa temporal puede pasar a formar parte del dominio del Papa, ya que éste es señor de todas las cosas temporales"<sup>(28)</sup>; el segundo referido al hecho de que, aunque de iure el Papa fuera señor de todas las cosas temporales, sin embargo podía permitir a otros la posesión de algunos de esos bienes<sup>(29)</sup>. De allí que, para quienes así argumentaban, la donatio no podía haber consistido en un dar posesión de algo al Papa

(24) Cfr. Octo Quaestiones, en la ed. cit., p. 20

(25) Cfr. ibid.

(26) Cfr. ibid., p. 52

(27) Cfr. ibid., p. 178/9

(28) Cfr. ibid., p. 121

(29) Cfr. ibid.

sino solo en una restitución de algo que, aunque en posesión del Emperador en virtud de una autorización papal, pertenecía de iure al Papa: "Así, según esta opinión, ningún Emperador o Rey puede, propiamente hablando, dar posesión o cosa alguna al Sumo Pontífice, sino que puede restituirle lo que posee en virtud de la autorización del Papa"<sup>(30)</sup>. Esta era, en efecto, la doctrina de Inocencio. Este reclamaba para el Pontificado la plenitudo potestatis y sostenía, consecuentemente con ello, que la donatio había sido una resignatio en virtud de la cual quedaba legitimado el poder ilegítimo de Constantino: "...según Inocencio IV Constantino restituyó humildemente a la Iglesia el poder ilegítimo de que antes había hecho uso..."<sup>(31)</sup>.

Como ya lo había hecho en el Dialogus Guillermo vuelve a rechazar el relato curialista; y lo hace en dos momentos. En el primero se opone a la versión de la donatio como resignatio de Constantino a Silvestre y como recepción de Constantino, de manos de Silvestre, de una potestas que se legitimaba con la resignatio; y propone otra versión que sorprende por la prolijidad con que usa sus palabras en comparación con el uso que de ellas había hecho en el Dialogus: "[Constantino] otorgó (tribuit) y concedió (concessit) alguna potestas y predios, por lo cual las palabras resignatio o recipere o equivalentes aquí no pueden ser utilizadas, sino el verbo otorgar (tribuere)..."<sup>(32)</sup>. Aquí resulta, pues, absolutamente claro, que para Guillermo los términos que definieron el acto constantiniano no fueron los propuestos por Inocencio, sino concessit y tribuit a lo que, poco más adelante, agrega que con su acto, Constantino no pretendió restituere sino concedere, tribuere o donare<sup>(33)</sup>. Con ello las posibilidades de caracterización de la

(30) Cfr. ibid.

(31) Cfr. ibid.

(32) Cfr. ibid., p. 52

(33) Cfr. ibid., p. 53

donatio se complican, pero por lo menos queda claro que según Guillermo, Constantino se consideraba, en el orden de las cosas donadas, superior a la Iglesia que recibía<sup>(34)</sup> y que si alguna sumisión a la Iglesia podía estar insinuada en el texto del Constitutum, ésta era puramente espiritual<sup>(35)</sup>. Más exactamente y como lo dice el texto del Constitutum que cita Guillermo, al arbitrio del Pontífice están sometidas todas aquellas cosas "que deben ser procuradas para el culto de Dios y para el afianzamiento de los cristianos"<sup>(36)</sup>. La superioridad papal es, pues, puramente religiosa y espiritual y, consecuentemente, el Papa "carece regularmente de la plenitudo potestatis en los asuntos temporales"<sup>(37)</sup>.

En un segundo momento Ockham rechaza el contenido que se atribuye a la donatio. La impugnación que lleva a cabo ahora es claramente distinta de la anterior, pues mientras que antes impugnaba la resignatio en cuanto a su forma jurídica, ahora la rechaza en cuanto a los bienes implicados en ella. Por ello dirá que aquel acto no tuvo como alcance omnia regna occidentalia, pues Constantino, por razones jurídicas, no podía darle al Pontífice tales dominios. La argumentación que esgrime ahora Ockham es la siguiente: el Emperador puede transferir la facultad de elegir Emperador sobre todo el Imperio, pero no puede transferir esa facultad sobre parte de él<sup>(38)</sup>. La ajuricidad e incompatibilidad con el derecho parece residir en una contradicción implicada en la escisión

(34) "De lo que se infiere que Constantino se consideraba superior in temporalibus al Papa y a los clérigos a los que donaba..." (cfr. ibid.).

(35) Cfr. ibid.

(36) Cfr. ibid., p. 53

(37) Cfr. ibid.,

(38) "Pues aunque el Emperador puede dar al Papa, así como a otra persona, la potestas de elegir Emperador sobre todo el Imperio, sin embargo no puede dar la potestas de elegirlo sobre parte del Imperio" (cfr. Octo Quaestiones, en la ed. cit., p. 205)

parcial del Imperio, es decir su disminución<sup>(39)</sup> por una parte y aquello que debe procurar el Augustus en cuanto tal por la otra, es decir augere su Imperium. La contradicción, precisamente, reside en que quien en cuanto Emperador tiene una función, no puede hacer uso de su dignidad para ejercer una función contraria.

Podríamos ahora preguntarnos, ¿en qué consistió la donatio y qué transfirió Constantino con ella? En cuanto al primer problema, referido a la forma jurídica de la donatio, a pesar de las complicaciones que el venerabilis inceptor introduce al acumular tantos vocablos para caracterizar el acto constantiniano (tribuere, concedere, donare) queda claro que no se habría tratado de una restitución sino de la concesión o donación de derechos de los que antes de la donatio el Pontífice no gozaba. El carácter de donatio -o concessio- apuntala la afirmación de la superioridad imperial sobre el Pontífice en el ámbito de los bienes transferidos y de los derechos implicados en dicha transferencia y habla al mismo tiempo del origen humano de los derechos temporales del Papado. En este sentido la respuesta que en su momento dió Laehr<sup>(40)</sup> puede ser considerada como definitiva. El segundo problema se refiere al contenido y alcance de la donatio. Laehr ha supuesto, esta vez si demasiado fundamento, una transferencia al Papa del señorío en el ámbito espiritual y religioso<sup>(41)</sup>; de Lagarde, más atinadamente sostiene que la cesión constantiniana concierne solamente derechos secundarios<sup>(42)</sup>; y Damiatà, finalmente, descarta la posibilidad de que se haya tratado de una transferencia de algún bien público, es decir del Imperium, sugiriendo una transferencia de bienes de los que se puede disponer libremente<sup>(43)</sup>, con lo que parece in-

(39) Cfr. supra, nota 15. El carácter antijurídico y contrario al derecho de la donatio ha sido señalado por de Lagarde, op. cit., vol. IV, p. 141

(40) Cfr. Laehr, op. cit., p. 157

(41) Cfr. ibid.

(42) Cfr. de Lagarde, op. cit., p. 141, nota 111

(43) Cfr. Damiatà, op. cit., vol. II, p. 453

sinuar una referencia a un acto de derecho privado, dado que el Emperador no dispone del dominium superius libremente. Independientemente del acierto o no de las opiniones precedentes, de ellas podemos rescatar algunas conclusiones. En primer lugar todas coinciden en descartar de la donatio todo elemento que la pudiera convertir en un acto que responda a alguna de las figuras del derecho público. En segundo lugar y recogiendo un elemento común a las tres opiniones elencadas, la donatio parece haber sido una transferencia limitada a algunos bienes. En tercer lugar y en relación con el objetivo que Constantino se habría propuesto con dicha transferencia, según la interpretación ockhamista: si recordamos que para Ockham el Papa goza de una superioridad espiritual que somete a su arbitrio las cosas concernientes ad cultum Dei et christianorum stabilitatem no resulta desatinado conjeturar que dentro de los bienes transferidos se encontraban, según Ockham, algunos bienes materiales cuyo fin habría sido poner a la Iglesia en condiciones de cumplir los objetivos espirituales mencionados. De este modo Constantino habría pretendido que la donatio tuviera como destino ayudar a sostener el culto y las necesidades que la Iglesia debía satisfacer para que ese culto fuera mantenido. Con ello, la solución de Octo Quaestiones se encuentra bastante cerca de la del Dialogus.

Si estuviéramos en condiciones de atribuir a Ockham con cierta certeza las Allegationes de Potestate Imperiali <sup>(44)</sup>, podríamos tener una respuesta segura al segundo problema planteado en las Octo Quaestiones referido al contenido de la donatio. En este tratado, en efecto, hay una determinación bien concreta de los bienes transferidos y del carácter de la transferencia. Según Scholz <sup>(45)</sup> la transferencia no implicaba un dominio de carácter político por parte del Papa y, en consecuencia, tampoco se trataba de un acto que tocara la jurisdicción pú-

(44) Las diversas opiniones acerca de la atribución en Damiana, op.cit., vol. II, p. 138

(45) Cfr. Scholz, op.cit., p. 430

blica, sino que tenía consecuencias puramente administrativas. Ateniéndonos siempre a la misma fuente, la donatio fue parcial y no abarcó todo el Imperio (die Weltherrschaft) sino solamente Roma. Es obvio que el hecho de que nada menos que la cabeza del Imperio resultara implicada en la donatio puede causar una cierta alarma, pero la calma retorna tan pronto como Scholz nos informa que la relación futura del Papa con la urbs, consecuencia de la donatio, es puramente administrativa. El Papa, en efecto, recibe Roma, pero no la soberanía sobre ella, sino que lo hace solamente como administrator et dispensator<sup>(46)</sup>. Haya sido o no Guillermo el autor de este tratado, resulta indudable que la administración de Roma por parte del Pontífice no altera sustancialmente las interpretaciones que Ockham había ofrecido en los tratados anteriores, sino que, antes bien, las confirma. Que el bien transferido para satisfacer las necesidades de la Iglesia y sostener el culto<sup>(47)</sup> haya sido la urbs u otro bien cualquiera no altera sustancialmente el acto constantiniano. Si en los casos anteriores habíamos hablado de una transferencia que concernía al derecho privado y ahora hablamos de un acto que excluye la soberanía sobre lo transferido -aunque transforme al Papa en administrator de Roma- se trata siempre de un acto que deja a salvo el dominium superius -que queda en manos del Emperador- y que de ninguna manera hiere su soberanía sobre el Imperium.

La recepción de la donatio en el Breviloquium no solo reitera algunos temas ya aparecidos en el Dialogus, en las Octo Quaestiones y en las Allegationes de Potestate Imperiali sino que además introduce una novedad decisiva para completar nuestra caracterización de la doctrina de Ockham acerca del problema.

La primera reiteración es el modo como aquí es introducido el tema de la donatio. Tal como había sucedido antes, también en el Breviloquium el problema aparece a raíz de la afirmación del carácter legítimo de la potestas constantiniana. Puesto que esa potestas era legítima y concedida aún antes de que Constan-

(46) Cfr. ibid.

(47) Cfr. ibid., p. 431. El objetivo de la donatio en las Allegatio-

tino se convirtiera al Cristianismo<sup>(48)</sup>, Guillermo rechaza nuevamente la posibilidad de interpretar la donatio como una restitución del Imperio<sup>(49)</sup>. La segunda reiteración concierne a la claridad con que en Breviloquium queda determinado el carácter parcial de la concessio en favor de Silvestre y de sus sucesores, cuyo contenido es prolijamente detallado en los siguientes términos: "...[Constantino] dió(dederit), concedió (concesserit) y otorgó(tribuerit) a San Silvestre y a sus sucesores numerosos predios, derechos, dignidades, libertades y privilegios<sup>(50)</sup>. Con este elenco de derechos parece estar excluida la posibilidad de que la concessio haya consistido en una transferencia del Imperio. Y la tercera reiteración se refiere al modo como la donatio es recibida en el Breviloquium. Ella vuelve a ser un obstáculo con el que la historia pone dificultades a la doctrina de Guillermo acerca de la legitimidad del poder civil. Aquí también, cuando menciona sus fuentes, Ockham vuelve a decir: "así está relatado en los hechos (in gestis) de San Silvestre"<sup>(51)</sup>. Por ello ahora intentará volver a atribuir a dichos gesta un sentido distinto al que les había atribuido la interpretación curialista y, consecuentemente con ello, procurará revertir esa interpretación que, fundándose en una donatio entendida como restitución, afirmaba que "...el Imperio Romano tiene su origen en el Papa"<sup>(52)</sup>.

Antes de examinar el modo como Guillermo procura revertir esa interpretación de los gesta Silvestri, conviene tomar nota de la novedad que aquí aparece respecto de análisis anteriores. Guillermo, en efecto, trae a colación la opinión de quienes afirman que el contenido de la donatio es falso<sup>(53)</sup>.

(48) Cfr. Breviloquium, en la ed. cit., p. 94 s.

(49) Cfr. ibid., p. 95

(50) Cfr. ibid.

(51) Cfr. ibid., p. 160

(52) Cfr. ibid., p. 163

(53) "...debe tenerse en cuenta la opinión de algunos que afirman que las palabras precedentes son apócrifas y carecen de autoridad" (cfr. ibid., p. 164)

Con ello Guillermo no se refiere a la historicidad de la donatio sino a su contenido. Ockham no duda de que ella haya tenido lugar como hecho histórico. Duda acerca de cómo tuvo lugar. Su objetivo ahora es mostrar que el relato que acerca de ella se ha transmitido no la presenta tal como la donatio efectivamente se concretó. Su problema, en otros términos, es rescatar el verdadero sentido de la donatio y atribuirle un contenido acorde con su pensamiento teórico y con su propia doctrina acerca del poder político del Imperio Romano. Antes de aceptar ese carácter apócrifo acriticamente expone algunos argumentos -puntualmente refutados- que actúan en defensa del contenido curialista de la donatio. Y recién después de su refutación<sup>(54)</sup> -que no es el caso reproducir aquí- concluye diciendo: "las palabras alegadas no pueden tener tanta autoridad como para prevalecer sobre la razón"<sup>(55)</sup>. Con ello Ockham quiere decir: el relato curialista de la donatio contenido en el texto transmitido carece de la fuerza necesaria para poder imponerse sobre lo que la razón prescribe que ese relato debería decir y para contradecir lo que la razón puede admitir acerca de ese hecho. La conclusión de Ockham es, pues, terminante y, como se verá, significativa. En ese pasaje aparece el momento más interesante de toda la confrontación de Guillermo con la donatio. Es por ello que aquí interesa más esclarecer el sentido de su crítica al contenido tradicional de la donatio que los argumentos con que critica ese contenido y cuya transcripción hemos obviado.

¿Qué intenta, pues, Ockham, con su escueto texto acerca de la carencia de autoridad de las palabras? Existe un aspecto, desatendido hasta aquí por los críticos<sup>(56)</sup> y que está más allá del problema de la historicidad de la donatio,

(54) Los argumentos y su refutación en Breviloquium, pp. 164/5

(55) El texto latino debe ser transcripto aquí dada la importancia que él asume en el desarrollo de nuestra tesis: "...prescripta verba non sunt tante auctoritate ut rationi debeant prevalere" (cfr. Breviloquium, p. 165).

(56) En efecto, los críticos se han debatido en una controver-

de su validez jurídica y del alcance del acto constantiniano. Se trata de la relación existente entre la imposibilidad de que el texto de la donatio se imponga y prevalezca sobre

sia acerca del objetivo que Ockham se habría propuesto declarando carente de autoridad las palabras del texto de la donatio. Tres posiciones bien definidas acerca del problema pueden ser reproducidas aquí. G. A. Hamman considera que Guillermo se refiere al contenido del documento de donación y no a su historicidad (cfr. La doctrine de l'Eglise et de l'Etat chez Occam. Etude sur le Breviloquium, Paris, 1942, p. 177, nota 39). También Damiana considera que Guillermo no duda de la historicidad de la donatio (cfr. op. cit., vol. II, p. 355). Lo que Guillermo habría intentado, según Hamman, no habría sido poner en duda la historicidad de los hechos señalados en el documento sino impugnar el contenido y las consecuencias jurídicas que se le atribuyen. Una prueba de que Ockham no habría puesto reparos a la historicidad es que propone una sana interpretatio de la donatio ("videtur quod dicta verba possunt sanum intellectum habere", cfr. Breviloquium, p. 165). Obviamente, nadie puede atreverse a proponer la interpretación de un hecho si no tiene seguridad acerca de su historicidad. De allí que Hamman agregue que la sana interpretatio propuesta por Ockham ha consistido "en hacer aceptable un texto reconduciendo sus expresiones más generales a un sentido menos absoluto" (cfr. ibid., p. 178). Se trataría, pues de una "indicación metodológica" cuya aplicación in extenso lamentablemente no podemos conocer en virtud de la abrupta interrupción del texto. G. de Lagarde, en cambio (cfr. op. cit., p. 142) afirma que Ockham ha tratado a la donatio como una fábula y que dudó acerca de su historicidad y no acerca de su contenido. Lo que de Lagarde no dice, sin embargo, es cómo Ockham por una parte duda de la historicidad de los hechos y por la otra interpreta esos mismos hechos de que duda atribuyéndoles el sentido que les atribuye. M. Damiana, en cambio, más en la línea de Hamman, sostiene que Ockham creía en la historicidad de la donatio (cfr. op. cit., vol. II, p. 453) y por ello interpreta él mismo el acto del Emperador como totalmente ajeno al derecho público y referido más bien a ciertos aspectos religiosos. Más concretamente, Guillermo habría intentado sustraer de la donatio toda consecuencia tocante a las relaciones públicas entre Imperio e Iglesia y habría procurado hacerla más aceptable a su propia perspectiva leyéndola sin darle un significado político (cfr. ibid., pp. 355 y 453). Para Damiana se habría tratado, pues, de un acto con vigencia dentro de la Iglesia, y no fuera de ella; más precisamente, la donatio habría sido un acto de reverencia, por parte de Constantino, hacia el clero y hacia la fé, concediendo al sacerdocio prebendas de carácter exclusivamente espiritual.

la razón, por una parte y la sana interpretatio que Ockham propone del acto constantiniano por la otra. Esa sana interpretatio, lamentablemente, no nos ha llegado -al menos en el Breviloquium, cuyo texto está bruscamente interrumpido- pero podemos sospechar, gracias a la información que nos ofrecen los restantes tratados, en qué consistió la interpretación propuesta por Guillermo. Analicemos cuidadosamente, ante todo, el texto del Breviloquium y, a la luz de dicho análisis, podremos entonces relacionar la sana interpretatio con las soluciones propuestas en los tratados que ya hemos examinado.

En primer lugar el pasaje confronta palabras (verba) con razón (ratio). En segundo lugar, ¿qué se oculta detrás de cada una de ellas? Mientras las palabras relatan hechos y éstos constituyen la historia, la razón constituye doctrinas y construye sistemas. Un tercer paso consiste en determinar a qué historia y a qué doctrina se refiere Ockham con las expresiones verba y ratio. La conclusión parece obvia: la historia es la de los hechos concernientes a la donatio; la doctrina es la de Ockham acerca de la legitimidad del poder civil. En consecuencia, cuando Ockham dice que las palabras no pueden tener tanta autoridad como para sobreponerse sobre la razón está diciendo, en otros términos, que los hechos históricos relativos a la donatio, tal como esos hechos están relatados en los documentos que Ockham conoce, no pueden haber tenido lugar tal como están relatados en dichos documentos, pues en ese caso contradirían su doctrina acerca de la potestas legitima extra Ecclesiam del Imperio Romano, doctrina probada por el contenido de las Escrituras y, por esa misma razón, verdadera. Mientras dicha doctrina es la expresión de un orden racional -porque escriturario- y por ello verdadero, los hechos son datos de una historia que, si contradice a la doctrina, debe haber sucedido de otra manera. De allí que los hechos no puedan prevalecer sobre la razón, como lo dice el mismo Ockham, pues ello implicaría una evidente contradicción entre historia y razón, además de una dosis de irracionalidad en la historia, inadmisibles para el venerabilis inceptor. A la pregunta sobre qué ha pretendido

Ockham con su sana interpretatio podemos responder, pues, que intentó cambiar el curso de la historia tal como ésta estaba relatada en la versión curialista de la donatio. Es por esa razón que, puesto que el peso de los hechos no puede llegar a desmentir fácticamente las conclusiones a que llega Guillermo a partir de su exégesis de las Escrituras por una parte y que construye racionalmente por la otra -en última instancia ambas representan a la ratio- esos hechos, entonces, tienen que haber sucedido de otro modo, distinto de como han sido relatados. Y para saber cómo han sucedido es necesaria la sana interpretatio propuesta por Guillermo, cuya función es corregir la inadecuación entre historia y doctrina. La lectura más elástica y flexible que propone Ockham tiene como objetivo exponer una nueva versión de los hechos que habían sido relatados en forma absoluta por las palabras. Esta nueva exposición debe acomodar el relato histórico tradicional de los hechos concernientes a la donatio a lo que esos hechos, según la doctrina, deben decir. Más claras que nuestras palabras son las del venerabilis inceptor: "...las palabras alegadas pueden recibir una sana interpretación, menos incompatible, a partir de otras doctrinas probadas más arriba"; y también: "...parece que a menudo, las palabras pueden tener una inteligencia sana, de modo que las palabras expresadas en forma absoluta puedan ser expuestas y entendidas con cierta modificación o determinación o especificación, más allá de la significación de las palabras" (57).

La sana interpretatio propuesta por Ockham para la donatio resulta ser así la expresión más clara del único camino que le restaba para acomodar el curso de la historia a su pensamiento político. Si, como hemos visto, Ockham no dudaba de la historicidad de los hechos sino que sus críticas están referidas al contenido doctrinario de esos hechos, podemos conjeturar la función y el contenido de la nueva interpretación. Su función habría sido exponer una nueva versión del acto constantiniano que debe atribuirle un alcance jurídico-

(57) Cfr. Breviloquium, loc. cit.

político distinto del que le había atribuido la interpretación curialista. Esta nueva interpretación es, pues, como lo dice Guillermo, un relato de los hechos "con cierta modificación"; y esta modificación debe asignar a la donatio un nuevo contenido. Este puede ser presumido, aunque no conocido con certeza. Sabemos que aunque hemos tratado el Breviloquium en último término, la cronología de las obras de Ockham es Allegaciones..., Dialogus..., Breviloquium y Octo Quaestiones... (58); y sabemos cómo había interpretado Ockham la donatio inmediatamente después del Breviloquium en las Octo Quaestiones. De allí que el nuevo contenido de la donatio, luego de haberla sometido a la sana interpretatio podría resumirse así: la donatio no fue una restitución sino una concessio que no transfería la soberanía sobre el Imperium sino algunos derechos parciales sobre él. Esos derechos transferidos no implicaban una cesión del dominium superius, sino que parece haberse tratado de un acuerdo privado entre partes que dejaba a salvo la integridad de la soberanía. Y finalmente esa concessio habría tenido como objetivo dar a la Iglesia ciertos bienes y derechos que la ayudaran en sus necesidades pero que de ninguna manera la convertían en propietaria. Todo ello aseguraba, naturalmente, que la recepción por parte de la Iglesia de los derechos cedidos actuaba como una firme garantía de la superioridad imperial sobre el Papa porque, como quedó dicho, quien otorga está por encima de quien recibe.

El Romgedanke encuentra en Ockham a uno de sus más calurosos defensores. Con sus interpretaciones de la donatio queda nuevamente salvada la idea romana del Imperium, es decir la legitimidad y el dominio político romano ante y extra Ecclesiam y su continuidad jurídica en el tiempo desde el Imperio antiguo hasta los años de la controversia en que participa Guillermo. De allí que se empeñe en excluir de la donatio la abdicación de la soberanía imperial, intentando de ese modo

(58) Cfr. Chisalberti, A., Guiglielmo di Ockham, Milano, 1972, pp.

dar al factum de la donatio una interpretación compatible con su pensamiento político. Es aquí donde el Breviloquium, mucho más claramente que los restantes tratados, juega su papel decisivo. En él el venerabilis inceptor no hace más que volver a poner en escena el binomio historia-sistema reiterando la imposibilidad de que el primero de los miembros de ese binomio se imponga sobre el segundo. Con ello la razón se convierte en correctiva de la historia y el ius deviene normativo respecto del factum. La historia se revela de ese modo tan sistemáticamente y racionalmente ordenada que no admite discontinuidades respecto de la doctrina y del pensamiento. De allí que la sana interpretatio propuesta en el Breviloquium deba adecuar los hechos a la racionalidad de la doctrina y la historia al sistema de la razón. Poco importa, en rigor, que el texto del Breviloquium quede interrumpido y que solo conozcamos una parte del recurso metodológico de Ockham. Más importa que con dicho recurso Guillermo ratifica todo un comportamiento intelectual del medioevo que hemos caracterizado como el propósito de mostrar que la historia es la expresión, en el tiempo, de un orden contenido antes en las Escrituras y descubierto en ellas por la razón.

## XV.-Conclusión

La donatio ingresó en la Edad Media para quedarse y, de hecho, lo hizo hasta el Renacimiento. Para sintetizar los efectos de su estadía proponemos ahora algunas reflexiones sugeridas por una mirada retrospectiva hacia los loci Romgedanke y donatio Constantini detrás de los que se esconden, respectivamente, las categorías de sistema e historia.

El aspecto más importante implicado en la donatio Constantini es, por una parte, su resultado inmediato y por la otra su resultado mediato. La donatio, en efecto, logró poner inmediatamente la continuidad del Imperio Romano en Occidente recurriendo para ello a títulos sustitutivos de los títulos históricos en que se había apoyado hasta ese momento el Imperio bizantino. Recién podremos calibrar la importancia y la trascendencia histórica de la donatio si tenemos en cuenta que de dicha sustitución de Oriente por Occidente nació la institución que se convertiría en el término a quo de todas las realidades políticas occidentales hasta comienzos del siglo pasado. J. Bryce, en efecto, quizá el más destacado historiador del Imperio, ha escrito: "Entre quienes en agosto de 1806 leyeron en los periódicos que el Emperador Federico II había anunciado su abdicación a la corona imperial, probablemente pocos reflexionaron acerca de que la más antigua institución del mundo había llegado a su fin. Y sin embargo, así era"<sup>(1)</sup>. De la donatio, pues, nació la institución de la que, en lo sucesivo, dependería toda la vida política occidental. Allí reside la magnitud e importancia del tema donatio Constantini en relación con el pensamiento político medieval y postmedieval. La historia del pensamiento político medieval descansa, prácticamente, en el Imperio de Occidente, es decir, en la entidad política que actúa como punto de partida del desarrollo de las controversias fácticas y de las disputas teóricas a que estuvo sujeta la vida política medieval. Y ese Imperio, en Occidente, debe su vida a

(1) Cfr. Bryce, op. cit., p. 1

la donatio, es decir, al Papado. Por otra parte el Imperio es la única instancia gracias a la que, en Occidente, pudo tener lugar algo cercano a lo que actualmente llamamos "política". Resulta, pues, fácil percibir porqué cada una de aquellas polémicas y disputas y cada variante de aquellas teorías están necesariamente vinculadas con el Imperio que tiene su origen en el falso documento de donación. De allí la relevancia que asume la donatio como pilar jurídico-político sobre el que descansa la existencia de la institución que ha generado y dado origen a toda la politicidad que, a partir del nacimiento del Imperio Occidental, le ha sucedido en Occidente.

En segundo lugar debemos poner de manifiesto la reacción del Romgedanke frente a la irrupción de la donatio en el discurso político medieval y, consecuentemente con ello, podemos también intentar determinar el valor operativo del concepto donatio Constantini dentro del espectro de la argumentación jurídico política de la época. La donatio, en efecto, en su versión original, es decir curialista, se presentaba como un hecho de consecuencias y alcances jurídicos tan extremos respecto del contenido doctrinario del Romgedanke que la función fundamental y primera que ella cumplió fue la de poner a prueba la consistencia y solidez del pensamiento político imperialista. En otros términos, la figura de la donatio resultaba tan opuesta al Romgedanke y tan contradictoria con sus presupuestos teóricos que la actitud de los defensores del Imperium frente al Constitutum no ofrecía otra alternativa posible que no fuera alterar el significado original del documento. Y esto se llevó a cabo interpretándolo. Esta tarea exegética tenía como objetivo transformar los gesta Silvestri relatados en el Constitutum en hechos compatibles y acordes con el pensamiento imperialista. Todo otro comportamiento frente a la donatio -excluyendo naturalmente la posibilidad de la impugnación de su historicidad- habría significado declinar los presupuestos teóricos del imperialis-

no y abandonar la defensa de la independencia y legitimidad del poder civil y político del Imperium. De allí que, frente al factum histórico de la donatio -de cuya autenticidad no se duda- el imperialismo medieval se da a la tarea de proceder del mismo modo como habían procedido los curialistas, pero en sentido inverso. Si éstos utilizaron el Constitutum como testimonio de hechos que confirmaban sus doctrinas acerca del poder temporal del Pontífice, aquéllos en cambio interpretaron esos mismos hechos, pero de manera que la donatio también pudiera ser utilizada como ratificación histórica de la doctrina que defiende los derechos temporales del Emperador.

Es precisamente aquí donde aparecen las características peculiarísimas de la donatio como argumento histórico -con consecuencias doctrinarias- destinado a fundamentar la plenitudo potestatis papal, pues si bien es cierto que el factum de la donatio nació para defender las pretensiones pontificias de supremacía temporal, también es verdad que, de inmediato, la necesidad puso a los escritores imperialistas en la obligación de usarla para defender los derechos del Emperador. De ese modo el Constitutum deja de constituir patrimonio exclusivo de la curia papal para transformarse -interpretado según el caso- en un tópos de toda la literatura política medieval. Curiosamente, lo que en su origen había sido traumático para el Emperador terminó siendo un revés también para el Papa y lo que en un principio había sido argumento de algunos se convirtió, con el tiempo, en argumento de todos. Dante, Marsilio y Ockham nos han ofrecido ejemplos inmejorables del rumbo que podía tomar el argumento de la donatio en manos de quienes defendían la idea romana del Imperio.

El significado de la donatio, sin embargo, no se agotaba en su capacidad de provocar las reacciones del Romgedanke. A ello debe agregarse ahora la función que el documento debía cumplir en la intención de quienes lo idearon y pusieron en circulación. Se trataba, en efecto, de una invención originada

en el ámbito de la curia pontificia, a la que se le había asignado un papel muy concreto. Aquí se presenta la tercera peculiaridad del Constitutum. Ella se pone de manifiesto tan pronto como se percibe que la diferencia que "separa" a la donatio del resto de las argumentaciones curialistas -por más que, curiosamente y como lo veremos de inmediato, la función que se le había atribuido no había sido la de separar sino la de unir y estrechar distancias-. La donatio, en efecto, se diferenciaba del resto de los argumentos curialistas precisamente por su misma naturaleza. Mientras que hasta la aparición del documento los argumentos curialistas habían sido todos teóricos y doctrinarios, la donatio, en cambio, pretendía mostrar lo mismo que mostraban aquellos argumentos, pero de otro modo. En otros términos, el inventor de la donatio aspiraba con ella a difundir la idea de la plenitudo potestatis papal, pero no con razones y teorías sino a través de la fuerza y con el peso de los hechos. El ámbito propio de la donatio no será, pues, la razón, sino la historia y el tiempo. Y en dicho ámbito ella debía desempeñar su papel consistente, por una parte, en ratificar en los hechos los mismos presupuestos teóricos que la razón había afirmado en las doctrinas y, por la otra, en demostrar que la historia se había comportado tal como las doctrinas prescribían que debía comportarse.

Es obvio que si la donatio hubiese sido efectivamente un hecho histórico ella habría constituido una óptima prueba de que el curso que tomaban los hechos era el mismo curso prescripto por la razón y de que la historia se orientaba en el sentido pretendido por el falsario. Pero puesto que se había tratado de una falsificación, la donatio no aparece como una prueba natural sino como un medio artificial que, por su misma naturaleza, forzaba la historia para que ella fuera como debía ser. Ello nos permite ahora reiterar dos observaciones. La primera de ellas referida al hecho de que por más que la donatio fuera distinta del resto de las argumentaciones curialistas y por más que ella fuera una falsificación, su ob-

jetivo era, por una parte, apuntalar el pensamiento curialista en un momento en que, como lo hemos visto, el patrimonio doctrinario del Papado era puesto en duda y, por la otra, acercar la realidad a la doctrina procurando de ese modo salvar el abismo que separaba a ambas. La donatio se convertía así, en lo sucesivo, en el punto por donde debía pasar la unión entre el sistema del pensamiento teórico y el carácter concreto de la historia. La segunda observación se vincula con la primera y concierne al método recurrido para unir historia y doctrina. En una clara opción por el orden sistemático y racional que proviene de la reflexión de la inteligencia sobre las Escrituras, los falsarios medievales se dieron a la tarea de acomodar una realidad fracturada y llena de rupturas a la homogeneidad sistemática de aquel orden. De allí el origen de las falsificaciones y de allí las invenciones de documentos y de hechos supuestamente históricos. Estos, naturalmente, no eran juzgados en relación con su adecuación o inadecuación con la realidad histórica y temporal, porque la realidad era ante todo la doctrina racional. De allí que si se juzgaban hechos y documentos se lo hacía siempre en relación con el orden racional-escriturario que representaba la verdad: tanto más contribuía una falsificación a la verdad cuanto más se adecuaba al orden que era, en última instancia, el supremo criterio de verdad.

Nuestra confrontación del Rongedanke con la donatio nos coloca, finalmente, frente a una interesante peculiaridad del pensamiento político medieval que podemos caracterizar como su tendencia a la creación de figuras políticas ficticias. Contra lo que podría pensarse, la abundancia de este tipo de ficciones no convertía al pensamiento político medieval en un pensamiento estéril ni tampoco ella era síntoma de una especulación incapaz de desarrollarse a partir de bases más reales y por ello más firmes. Ello revela, al contrario, que se trataba de un terreno fértil y rico en imaginación, en el que, por otra parte, las ficciones servían de fundamento a nuevas ideas que

nacían como respuesta al bagaje doctrinario de las figuras ficticias. De este modo la teoría política crecía, se autoalimentaba con sus propias creaciones y las ficciones que aparecían generaban una suerte de amplio sistema de ficción-respuesta-contrarespuesta que contribuyó a constituir gran parte del espectro político medieval.

Ficticia era, en efecto, la donatio. Pero se trataba de un fictum que había logrado imponerse de tal manera que aún quienes negaban su autenticidad o dudaban de su historicidad no omitían, sin embargo, sus especulaciones acerca del significado y sobre los posibles alcances del presunto acto constantiniano. No podía ser de otro modo, pues en la donatio estaba comprometida la integridad del Imperium y por ello, a pesar del carácter espúreo del documento, éste no cesaba en su capacidad de sugerir nuevas réplicas, motivando continuamente los desarrollos de la filosofía política.

Y ficticio era, además, el Romgedanke. La idea romana del Imperium y su contenido teórico formaban parte del patrimonio cultural y de las creencias de la Edad Media. Por más que se discutiera a quién correspondía ejercer el poder temporal, nadie osaba dudar, sin embargo, de la existencia del Imperio o de su continuidad desde la época del Imperio Romano clásico. Este carácter ficticio del Romgedanke se acentúa sobre todo en el bajo medievo, cuando los autores imperialistas rescatan la idea del derecho del pueblo romano al ejercicio de la soberanía y cuando la pretensión de retorno a la unidad mediante la restauración fáctica del Imperio resulta imposible en virtud de la existencia de multitud de entidades políticas menores que resisten ser unificadas y que dividen el mundo conocido socavando así la quimera del carácter unitario del poder y de la soberanía imperiales. Se trataba, en efecto, de una imposibilidad concreta que atentaba contra la transformación de las ideas en hechos.

La idea del Imperio era, pues, una fachada, y una fachada era también la donatio Constantini. Detrás de ambas, sin embar-

go, se escondían las aspiraciones de poder de Papas y de Emperadores. Con todo, a pesar de tratarse de meros escudos y pretextos de aspiraciones, la donatio Constantini y el Romgedanke estuvieron cargados con todo el peso que a veces alcanzan las ficciones, tuvieron la fuerza suficiente para suscitar las especulaciones que hemos analizado y se transformaron en dos tópoi, en dos lugares clásicos e ineludibles de la literatura política medieval.

No parece injustificado, pues, insistir sobre la curiosa circunstancia producida gracias al encuentro entre ambas ficciones: una especulación política varias veces secular se apoyó, sin saberlo, sobre la irrealdad. El lenguaje político que giró en torno de la donatio y alrededor del Romgedanke fue, quiérase o no, un lenguaje acerca de dos realidades inexistentes.

A P P E N D I C E

D O N A T I O   C O N S T A N T I N I<sup>(1)</sup>

(56) En el nombre de la santa e indivisa Trinidad, es decir del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo. El Emperador César Flavio Constantino, fiel, apacible, máximo, benéfico, alemán, godo, sarmático, germánico, británico, huno, piadoso, feliz, vancedor y triunfador, siempre augusto, en Cristo Jesús nuestro Salvador, Señor, Dios [y] miembro de esa santa Trinidad [Se dirige] a través de ésta, nuestra constitución imperial al santísimo y beatísimo Silvestre, padre de los padres, (57) papa y obispo de la ciudad de Roma, a todos sus sucesores, pontífices que ocuparán la sede de San Pedro hasta el fin de los tiempos, a todos los reverendísimos obispos católicos amantes de Dios y sujetos, en todo el orbe de la tierra, a la misma sacrosanta Iglesia Romana y a todos los [obispos] ya instituidos o que lo sean en el futuro [y desea que la] gracia, paz, claridad, felicidad, longanimidad [y] misericordia de Dios Padre Omnipotente y de Jesucristo su Hijo y del Espíritu Santo sean con todos vosotros.

(58) Mediante esta constitución imperial, nuestra apacible serenidad desea hacer llegar a todos los pueblos del mundo una narración clara de las cosas que Nuestro Salvador y Redentor, Señor Dios Jesucristo, Hijo del más alto Padre, se dignó llevar a cabo a través de sus santos apóstoles Pedro y Pablo con la intervención de nuestro padre Silvestre, sumo pontífice y papa universal. Pero an-

---

(1) La traducción de la donatio ha sido realizada sobre el texto fijado por Horst Fuhrmann, Constitutum Constantini, Fontes Iuris Germanici Antiqui ex Monumentis Germaniae Historiciis, X, Hannover, 1968. Los números dentro del texto, colocados entre ( ) indican, aproximadamente, el comienzo de la página de la edición de Fuhrmann. Palabras entre [ ] han sido agregadas por el traductor para la mejor lectura del texto traducido.

te todo, para instrucción de vuestras mentes, haremos con íntima confesión de nuestro corazón, una profesión de nuestra fé, que hemos aprendido de nuestro ya mencionado santísimo padre e intercesor, Silvestre, pontífice universal(59) y recién después anunciaremos la gracia de Dios que nos ha sido concedida... (2).

(67) El mismo Señor Nuestro Dios, compadecido de este pecador, envió a sus santos apóstoles para que nos visitaran y no solo encendió en nosotros la luz de su esplendor sino que además se alegró de que yo hubiera salido de las tinieblas y hubiera ingresado en la luz y en el conocimiento de la verdad. En ese tiempo una poderosa lepra invadía de inmundicia toda la carne de mi cuerpo.

(68) Primero me fue suministrado el cuidado de muchos médicos sin recibir curación de ninguno de ellos. Luego vinieron los sacerdotes del Capitolio y me dijeron que debía construir en el Capitolio una fuente que debía ser llenada con sangre de niños inocentes y que me curaría bañándome en esa sangre aún caliente. De acuerdo con sus indicaciones fueron reunidos muchos niños inocentes; (69) cuando los sacrílegos sacerdotes estaban dispuestos a matarlos para llenar la fuente con su sangre, nuestra serenidad percibió las lágrimas de las madres, estremeciéndose ante ellas. Teniendo misericordia de ellas, les devolví sus hijos dándoles transporte y regalos y restituyéndolos a sus hogares.

Transcurrido ese día, cuando el silencio de la noche caía sobre nosotros y mientras llegaba el momento del sueño, se me presentaron los santos apóstoles Pedro y Pablo diciéndome: "Dado que tú pusiste término a los crímenes y al derramamiento(70) de sangre inocente, hemos sido

---

(2) Entre las páginas 59 y 67 de la edición de Fuhrmann sigue una larga profesión de fé que obviamos porque carece de todo interés político.

enviados por Nuestro Señor Dios Jesucristo para darte consejo acerca de la recuperación de tu salud. En consecuencia escucha nuestras admoniciones y haz lo que te indiquemos. Silvestre, obispo de la ciudad de Roma, huyó de tus persecuciones hacia el monte Seraptes y, junto con sus sacerdotes, construyó un escondite en las rocas. Cuando lo llames hacia tí, él te mostrará una fuente de piedad en la cual te sumergirá tres veces (71) y la fuerza de la lepra te abandonará. Una vez que esto haya sido hecho, debes recompensar a tu salvador de modo tal que todas las iglesias del mundo sean restauradas por orden tuya y que tú mismo te purifiques. Dejando de lado toda superstición de ídolos, adora [ahora] y honra al Dios vivo y único verdadero y haz Su voluntad".

Saliendo de mi sueño realicé inmediatamente lo que me habían indicado los santos apóstoles. Llamé a Silvestre, nuestro excelente, venerable (72) e iluminador padre y papa universal, le comuniqué todas las admoniciones que me hicieron los santos apóstoles y le pregunté quiénes eran esos dioses Pedro y Pablo. Él me respondió que ellos no deben ser llamados dioses sino apóstoles de Nuestro Señor Dios y Salvador Jesucristo. Y además preguntamos al mismo santísimo para si tenía alguna imagen fiel (73) de esos apóstoles como para poder saber, a través de ellas, si [efectivamente] eran ellos los que la revelación me había mostrado. Entonces el venerable padre ordenó que las imágenes de aquéllos [apóstoles] fueran exhibidas por su diácono. Cuando miré y reconocí en las imágenes el rostro de quienes había visto en sueños, confesé con una fuerte exclamación ante todos mis sátrapas (74) que eran ellos los que había visto en sueños.

Entonces nuestro padre, el santísimo Silvestre, obispo de la ciudad de Roma, nos ordenó un período de penitencia con el cilicio, dentro de nuestro palacio de Letrán para que, luego de nuestras vigiliass, ayunos, lágrimas y o-

raciones,recibiéramos de Nuestro Señor Jesucristo perdón por todas nuestras acciones impías y por todas nuestras órdenes injustas(75).Después que el clero impuso sus manos sobre nosotros me acerqué hasta el mismo Silvestre. Inmediatamente renunció a las obras y a las pompas de Satanás y a todos los ídolos provenientes de las manos del hombre.Y luego confesó libremente ante todo el pueblo que creía en Dios Padre Omnipotente,Creador del cielo y de la tierra y de todo lo visible e invisible y en Jesucristo su único Hijo,Señor Nuestro que nació del Espíritu Santo y de María Virgen.Así,después que la fuente fue bendecida,el agua de salvación me purificó con una triple inmersión.Cuando (76) fui colocado en el interior de la fuente,vi con mis propios ojos que una mano del cielo me tocaba;sabed que, saliendo yo limpio de la fuente,había sido curado de toda la inmundicia de la lepra. Una vez fuera de tal venerable fuente,Silvestre,vestido de blanco,me consignó siete veces el signo del Espíritu Santo(77),me ungió con el santo óleo y trazó en mi frente el signo de la Santa Cruz diciendo:"Dios te bendice con el signo de su Fc, en el nombre del Padre,del Hijo y del Espíritu Santo,entregándote la fé".Todo el clero respondió:"Amén".Y Silvestre agregó:"La paz sea contigo".

El primer día después de haber recibido el misterio del Santo Bautismo y (78) después de la curación de mi cuerpo de la inmundicia de la lepra,reconocí que el Dios que Silvestre proclamaba no era otro que el Padre,el Hijo y el Espíritu Santo,trinidad en unidad y unidad en trinidad.Todos los dioses de los paganos que hasta ese momento yo había adorado han demostrado ser demonios,obras de la mano del hombre:porque Nuestro Salvador confirió a su apóstol San Pedro tanto poder en el cielo y en la tierra (79) como nuestro venerable padre [Silvestre] nos lo mostró claramente.[En efecto] encontrándolo a Pedro

seguro ante sus preguntas le dijo: "Tu eres Pedro y sobre esta piedra edificaré mi Iglesia y las puertas del infierno no prevalecerán contra ella". Tened en cuenta, poderosos [de la tierra] y abrid los oídos del corazón a lo que el buen Maestro y Señor dijo también a su discípulo: "Y te daré las llaves del Reino de los cielos; todo lo que atáis en la tierra será atado en (80) los cielos y todo lo que desatáis en la tierra será desatado también en los cielos". Es verdaderamente admirable y glorioso que lo que es atado y desatado en la tierra lo sea en el cielo.

Yo entendía estas cosas mientras Silvestre las proclamaba y comprendí que había recuperado íntegramente mi salud gracias al mismo San Pedro. Por ello nosotros, junto con todos nuestros sátrapas, con todo el senado, (81) con los optimates y con todo el pueblo romano súbdito de nuestro imperio hemos juzgado útil que, puesto que Pedro ha sido instituido como vicario del Hijo de Dios en la tierra y los pontífices actúen como vicarios del mismo príncipe de los apóstoles, ellos reciban de nosotros y de nuestro imperio un poder jurisdiccional mayor<sup>(3)</sup> que el que tiene la terrena mansedumbre de nuestra serenidad imperial. [Así] elegimos al mismo príncipe de los apóstoles o a sus vicarios para que sean nuestros firmes defensores ante Dios. Y puesto que nuestro poder imperial es terreno hemos decretado honrar con veneración su sacrosanta Iglesia Romana y exaltar gloriosamente, más que a nuestro imperio y a nuestro trono terreno (82) a la sagradísima sede de San Pedro, atribuyéndole tanto el poder y la dignidad de la gloria como también el vigor y los honores imperiales.

Y con carácter de decreto sancionamos que tenga el primado tanto sobre las cuatro principales sedes de An-

(3) poder jurisdiccional mayor = principatus potestatem amplius

tioquía, Alejandría, Constantinopla y Jerusalén como sobre todas las iglesias de Dios de todo el mundo; y [además sancionamos] que el pontífice que se encuentre al frente de (83) la misma sacrosanta Iglesia Romana sea el más excelso y el primado sobre todos los sacerdotes del mundo y que sea su juicio el que determine las cosas necesarias para procurar el culto de Dios y la solidez de la fé de los cristianos. Por ello es justo que la ley santa tenga el centro de su gobierno allí donde el Maestro de las leyes santas, Nuestro Salvador, ordenó a San Pedro tener la cátedra del apostolado [y] donde, soportando el suplicio de la Cruz, recibió el vaso de la santa muerte apareciendo como imitador de su Maestro y Señor. Y [por ello es justo también] que los gentiles se inclinen en señal de reconocimiento del nombre de Cristo precisamente allí donde su sabio apóstol, San Pablo, ofreció su cuello y fue coronado con el martirio; que hasta el fin de los tiempos busquen al maestro allí donde descansa el santo cuerpo del maestro y que sirvan postrados y humillados el ministerio del Rey Celeste (84) Nuestro Salvador Dios Jesucristo allí donde [antes] servía el orgulloso imperio de un rey terrenal.

Mientras tanto deseamos que todos los pueblos de todos los linajes y naciones del universo en toda la tierra sepan que, dentro de nuestro palacio de Letrán, hemos construido desde sus [muros] cimientos una Iglesia con un baptisterio consagrada a Nuestro Dios Señor y Salvador Jesucristo y que sepáis que, de acuerdo al número de doce apóstoles, hemos cargado sobre nuestras propias espaldas doce canastos de tierra para esos cimientos; [y] hemos sancionado que esta sacrosanta Iglesia debe ser llamada, adorada, venerada y proclamada [como] cabeza y vértice de todas las iglesias del mundo, así como lo hemos ordenado en (85) otros decretos imperiales. También hemos construido

las iglesias de los santos Pedro y Pablo, príncipes de los apóstoles, a las que hemos enriquecido con oro y plata [y] allí hemos sepultado con grandes honores sus sagradísimos cuerpos y hemos hecho sus féretros de ámbar, contra el que no puede imponerse la fuerza de los elementos; y hemos construido también una cruz de purísimo oro y piedras preciosas que colocamos en cada uno de los féretros cerrados con llaves de oro. Para que la luz adornara siempre estas iglesias les hemos conferido la posesión de predios y las hemos enriquecido con distintos regalos y, con nuestra sagrada orden imperial, les hemos hecho llegar nuestra generosidad tanto en Oriente como en Occidente y también en las zonas meridionales y septentrionales, es decir Judea, Grecia, Asia, Tracia, (86) África e Italia y en distintas islas, pero con la condición de que, de todo ello, disponga directamente nuestro padre santísimo Silvestre y sus sucesores.

Que se alegren todos los pueblos y las naciones en todo el orbe de la tierra. A todos exhortamos para que, junto con nosotros, agradezcan inmensamente a Nuestro Dios y Salvador Jesucristo, porque El mismo, Dios arriba en el cielo y abajo en la tierra, nos visitó por medio de sus santos apóstoles [y] nos hizo dignos de recibir el Santo Sacramento del bautismo y la salud de nuestro cuerpo. Por ello, a los mismos santos (87) apóstoles, señores míos, santísimos Pedro y Pablo y por intercesión de ellos también a San Silvestre nuestro padre, sumo pontífice y papa universal de la ciudad de Roma y a todos los pontífices que lo sucedan y que hasta el fin del mundo ocupen la sede de San Pedro concedemos y entregamos desde este momento nuestro palacio imperial de Letrán, que supera y prevalece sobre el resto de los palacios de todo el mundo, la diadema, es decir la corona de nuestra cabeza y el gorro frigio y el superhumeral o sea el cordón que suele rodear el cuello del Emperador. Y además [concedemos y entregamos] la

capa púrpura y la túnica escarlata y (88) todos los indumentos imperiales y tambien la dignidad de quien está al frente de los caballeros imperiales entregándole tambien los cetros imperiales junto con los emblemas, banderas y los diversos ornamentos imperiales y toda la preeminencia del rango imperial y la gloria de nuestro poder.

Y tambien sancionamos que los reverendísimos hombres, clérigos de distintos rangos que sirven a la sacrosanta Iglesia Romana tengan la [misma] dignidad, el [mismo] poder y la [misma] preeminencia con la cual (89) aparece adornado nuestro nobilísimo senado, es decir que sean [transformados en] patricios y cónsules. Y tambien [hemos sancionado] que sean adornados con las restantes dignidades imperiales. Y decretamos que del mismo modo como está adornada la milicia imperial, así tambien lo esté el clero de la sacrosanta Iglesia Romana. Y queremos que, del mismo modo como el poder imperial está adornado con diversos servicios, es decir con ayudantes de cámara, porteros y todo tipo de centinelas, así tambien esté adornada la Santa Iglesia Romana; y para que resplandezca ampliamente el honor pontifical decretamos tambien que los clérigos (90) de la Santa Iglesia Romana embellezcan sus caballos con lienzos de colores blanquísimos y que así cabalguen; y que del mismo modo como nuestro senado usa calzado de lienzo así tambien con [ese calzado] de lienzo blanco sea embellecido [el clero]: de modo que las cosas terrestres sean embellecidas como las celestes para gloria de Dios. Además de todo ello autorizamos a nuestro santísimo padre Silvestre, obispo de la ciudad de Roma y papa y a todos los santísimos pontífices que le sucederán en la perpetuidad de los tiempos (91) a que, para honor y gloria de Cristo Nuestro Señor incluya entre los clérigos de la gran Iglesia Católica y Apostólica de Dios a aquél de nuestra corte que, sin presumir obrar con arrogancia, decida libremente transformarse en clérigo.

Así tambien hemos decretado ésto:que el mismo venerable padre Silvestre, supremo pontífice y todos sus sucesores, deben usar la diadema o corona de oro purísimo y piedras preciosas que [nos sacamos] de nuestra cabeza y que le concedemos (92) y además decretamos que la deben llevar en su cabeza para alabanza y honor de san Pedro; pero el mismo santísimo papa de ninguna manera quiso usar esta corona de oro sobre la corona del clericado que lleva para honor de san Pedro; entonces colocamos con nuestras manos en su santísima cabeza el gorro frigio que simboliza con [su] blanco esplendor la resurrección dominical, y teniendo el freno de su caballo, en [señal de] reverencia hacia san Pedro, cumplimos con la función del palafrenero; y hemos establecido que cada uno de todos sus sucesores (93) hagan uso de aquel gorro frigio en las procesiones, a imitación de nuestro imperio.

Por ello, para que la altura [de la dignidad] pontifical no decaiga sino que sea decorada con el poder de la gloria más todavía de lo que lo está la dignidad del imperio terreno, por medio de [esta] firme decisión imperial cedemos y entregamos al ya mencionado santísimo padre, nuestro pontífice Silvestre, papa universal y a la autoridad y al poder de él y de sus sucesores tanto nuestro referido palacio como tambien la ciudad de Roma y todas las provincias, lugares y ciudades de Italia y de las regiones occidentales (94). [Así lo] hemos decidido a través de esta sacra, divina y legal constitución y hemos autorizado que todo [lo que ha sido cedido] permanezca sujeto a la jurisdicción de la santa Iglesia Romana.

De allí que hayamos considerado conveniente trasladar y transferir nuestro imperio y el poder real a las regiones orientales, edificar una ciudad con nuestro nombre en un óptimo lugar de la provincia de Bizancio e instalar allí nuestro imperio; pues donde el Emperador Celeste ha

instalado el primado de los sacerdotes y el jefe de la religión cristiana (95) no es justo que, precisamente allí, tenga poder el emperador terreno.

Hemos decidido que todas estas cosas que hemos establecido y que hemos confirmado por medio de esta sacra [decisión] imperial y por medio de otros decretos imperiales permanezcan intactos y firmes hasta el fin del mundo; de allí que, en presencia del Dios vivo que nos ordenó reinar y en presencia de su terrible juicio, mediante ésta, nuestra constitución imperial, conjuramos a todos nuestros emperadores que nos sucederán, a todos los optimates y también a todos los sátrapas, al gran senado y a todos los pueblos en todo el universo a que ahora, en (96) el futuro y en todos los tiempos ningún súbdito de nuestro imperio encuentre lícito oponerse, destruir o socavar las cosas que han sido concedidas por nosotros mediante sanción imperial a la sacrosanta Iglesia Romana y a todos sus pontífices. Aunque no lo creemos, si hubiera alguno que despreciara o violara esto, que él sea condenado eternamente y que sienta en la vida presente y en la futura la hostilidad de los santos apóstoles de Dios, Pedro y Pablo y que caiga con el diablo y con todos los impíos, que sea quemado en el último de los infiernos.

(97) Hemos confirmado con nuestras propias manos el texto de este nuestro decreto imperial y lo hemos colocado sobre el venerable cuerpo de san Pedro, príncipe de los apóstoles, prometiendo allí al mismo apóstol de Dios observar, sin violarlas, todas estas cosas y transmitir las a todos los emperadores que nos suceden, con el mandato de conservarlas. Con el consentimiento de nuestro Dios y Salvador Jesucristo hemos transmitido a nuestro santísimo padre Silvestre, sumo pontífice y papa universal, y a través de él a todos sus sucesores [estas cosas] para que

las posea perennemente y felizmente.

(98)La firma imperial:

La Divinidad os conserve por muchos años, santísimos y beatísimos padres.

Dado en Roma, al tercer día anterior a las calendas de abril, siendo nuestro señor Flavio Constantino Augusto por cuarta vez y Gallicano, hombres ilustrísimos, cónsules.

B I B L I O G R A F I A

- AAVV Konstantin der Grosse, (hrsg. von H. Kraft), Darmstadt, 1974
- AAVV., Marsilio da Padova. Studi raccolti nel VI Centenario della morte (a cura di A. Ceccini e N. Bobbio), Padova, 1942
- AAVV., L'idéologie de l'impérialisme romain, Publications de l'Université de Dijon, XLVI, Les Belles Lettres, Paris, 1974
- Adso de Montier-en-der, Libellus de Antichristo, en PLM, CI
- S. Agustín, De Civitate Dei, en Oeuvres de Saint Augustin, Paris, Desclée, vol. 33/7, 1959 ss.
- S. Agustín, Retractationes, en Oeuvres de Saint Augustin, cit., vol. 12, 1950
- Alcuino, Alcuini Epistolae, Epistola 170, en MGH, Epistolae, V.
- Alföldi, A., The conversion of Constantine and pagan Rome, Oxford, 1969
- S. Ambrosio, Sermo contra Auxentium, en PLM, XVI
- S. Ambrosio, Epistolae, en PLM, XVI
- Arman, E., "Innocent IV", en el Dictionnaire de Théologie Catholique (Vacant-Mangenot), Paris, 1931
- Arman, E., "Silvestre Ier", en el Dictionnaire de Théologie Catholique (Vacant-Mangenot), Paris, 1931
- Antonazzi, G., "Lorenzo Valla e la donazione di Costantino nel secolo XV. Con un testo inedito di Antonio Cortesi", en Rivista di Storia della Chiesa in Italia, IV (1950)
- Arquillière, H. X., "Sur la formation de la 'théocratie' pontificale", en Mélanges d'histoire du Moyen Age offerts à M. F. Lot, Paris, 1925
- Arquillière, H. X., Saint Grégoire VII. Essai sur la conception du pouvoir pontifical, Paris, 1934
- Arquillière, H. X., "Réflexions sur l'essence de l'augustinisme politique", en Augustinus Magister, T. II, Etudes Augustiniennes, Paris, 1954
- Arquillière, H. X., L'augustinisme politique. Essai sur la formation des théories politiques du moyen âge, Paris, 1972<sup>c</sup>
- Atenágoras, Legatio pro christianis, en Ruiz Bueno, D., Padres Apologetas griegos, Madrid, 1979<sup>2</sup>
- Aubert, J., Le droit romain dans l'oeuvre de Saint Thomas, Paris, 1955
- Batkin, J. M., Dante e la società italiana del '300, Bari, 1970

- Battaglia, F., Marsilio da Padova e la filosofia politica del medio evo, Firenze, 1928
- Battaglia, F., "Modernità di Marsilio da Padova" en AAVV., Marsilio da Padova. Studi raccolti..., cit., Padova, 1942
- Baudry, L., "Le philosophe et la politique dans Guillaume d'Ockham", en Archives d'Histoire Doctrinale et Littéraire du Moyen Age, XII (1939)
- Benzo de Alba, Ad Heinricum Imperatorem, en MGH, Scriptores, XI
- Béranger, J., "Imperium, expression et conception du pouvoir impérial", en Revue des Études Latines, 55 (1977)
- Berger, K., "Der traditions-geschichtliche Ursprung der 'traditio legis'", en Vigiliae Christianae, 27 (1973)
- Bernheim, E., "Politische Begriffe des Mittelalters im Lichte der Anschauungen Augustins", en Deutsche Zeitschrift für Geschichtswissenschaft, 1896
- Beskow, P., Rex gloriae. The Kingship of Christ in the Early Church. Stockholm, 1962
- Boehrer, Ph., "Ockham's Political Ideas", en The Review of Politics, 5 (1943)
- Bonifacio VIII (Papa), Bula Unam Sanctam, en Corpus Iuris Canonici (ed. Friedberg), Leipzig, 1879, vol. II
- Bray, G., "The legal concept of ratio in Tertullian", en Vigiliae Christianae, 31 (1977)
- Bréhier, L., Vie et mort de Byzance, Paris, 1946
- Bréhier, L., Les institutions de l'Empire byzantine, Paris, 1970
- Brezzi, P., "Spunti di storia medioevale nel 'Defensor Pacis' di Marsilio da Padova", en Marsilio da Padova. Studi raccolti..., cit., Padova, 1942
- Brezzi, P., La civiltà del medioevo europeo, (4 vol.), Roma, 1978
- Brunello, E.M., Le dottrine politiche da S. Tommaso a Bartolo da Sassoferrato, Bologna, 1956
- Bryce, J., The Holy Roman Empire, Oxford, 1864 (en la ed. ital., Il Sacro Romano Impero, Milano, 1907)
- Büchner, K., "Imperium nullum nisi unum", en AAVV., L'idéologie de l'impérialisme romain, cit., Paris, 1974
- Cadiou, R., Introduction au système d'Origène, Paris, 1932
- Carcopino, J., Les étapes de l'impérialisme romain, Paris, 1961
- Carlyle, R.W. y A.J., A History of Medieval Political Theory in the West, (6 vol.), Edinburgh-London, 1903 ss.

- Cola di Rienzo, Epistolario di Cola di Rienzo (a cura di A. Gabrielli), en Fonti per la Storia d'Italia, Col. del Ist. Storico Italiano, Roma 1890
- Coleman, C.B., Constantine the Great and Christianity: three phases, the historical, the legendary and the spurious, N. York, 1914
- Colemann, C.B., The treatise of Lorenzo Valla on the Donation of Constantine, Text and translation in English, New Haven, 1922
- Comparetti, D., Virgilio nel Medio Evo, (2 vol.), Firenze, 1943
- Congar, Y., "Les fausses décrétales, leur réception, leur influence", en Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques, 59 (1975)
- Crivellucci, A., Lo origine dello Stato della Chiesa, Pisa, 1909
- Curtius, E., Europäische Literatur und lateinisches Mittelalter, Bern, 1948
- Daniata, M., Guglielmo Ockham: Povertà e potere, (2 vol.), Firenze, 1978/9
- Dante Alighieri, Le opere di Dante Alighieri (a cura del Dr. E. Moore, nuovamente rivedute nel testo dal Dr. P. Toynbee), Oxford, 1924<sup>4</sup>
- Dante Alighieri, De Monarchia, en Le opere di Dante..., cit.
- Dante Alighieri, Convivio, en Le opere di Dante..., cit.
- Dante Alighieri, Epistola, VII, en Le opere di Dante..., cit.
- Dean, H.A., The Political and Social Ideas of St. Augustin, N. York, 1966
- Delaruelle, E., "En relisant le 'De Institutione Regia' de Jonas d'Orléans. L'entrée en scène de l'épiscopat carolingien", en Mélanges d'histoire du moyen âge à la mémoire de L. Halphen, Paris, 1951.
- Dempf, A., Sacrum Imperium. Geschichts- und Staatsphilosophie des Mittelalters und der politischen Renaissance, München-Berlin, 1929
- Duchesne, L., Liber Pontificalis, Paris, 1886
- Duchesne, L., Les premiers temps de l'Etat pontifical, Paris, 1911
- Duchesne, J., L'Eglise au VIème siècle, Paris, 1925
- Dunbabin, J., "The reception and interpretation of Aristotle's Politics", en The Cambridge History of Later Medieval Philosophy (ed. by H. Kretzmann, A. Kenny, J. Pinborg), Cambridge, 1982,
- Dupré Theseider, E., L'idea imperiale di Roma nella tradizione del medioevo, Milano, 1942
- Dupré Theseider, E., "Papato e Impero nella lotta per la su-

- prenazia", en Questioni di Storia Medievale (a cura di E. Rotta), Milano, 1946
- Egidio Romano, De Ecclesiastica Potestate (hrsg. von R. Scholz), Weinar, 1929
- Ercole, F., Il pensiero politico di Dante, Milano, 1927/8
- Filosa, C., "La virtù dei romani nel giudizio di S. Agostino e di Dante", en el vol. Dante e Roma, Firenze, 1965
- Flüeler, Ch., "Mittelalterliche Kommentare zur 'Politik' des Aristoteles und zur Pseudo-Aristotelischen 'Oekonomik'", en Bulletin de Philosophie Médiévale, 29 (1987)
- Fuhrmann, H., "Konstantinische Schenkung und Silvesterlegende in neuer Sicht", en Deutsches Archiv für Erforschung des Mittelalters, XV (1959)
- Fuhrmann, H., Constitutum Constantini, en Fontes Iuris Germanici Antiqui (MGH), X, Hannover, 1968
- Fuhrmann, H., Einfluss und Verbreitungen der pseudoisidorischen Fälschungen, (2. vol.), Stuttgart, 1972/4
- Fustel de Coulanges, Les transformations de la royauté a l'époque carolingienne, Paris, 1907
- Gericke, W., "Wann entstand die konstantinische Schenkung?", en Zeitschrift der Savigny Stiftung für Rechtsgeschichte, (Kan. Abt.), XLIII (1957).
- Gewirth, A., Marsilius of Padua. The Defender of Peace, (2 vol.), N. York, 1956<sup>c</sup>
- Ghisalberti, A., Guglielmo di Ockham, Milano, 1972
- Gierke, O., Political Theories of the Middle Ages, Cambridge, 1959
- Gilson, E., La philosophie au Moyen Age, Paris, 1947
- Gilson, E., Les métamorphoses de la Cité de Dieu, Louvain-Paris, 1952 (en la ed. esp. Las metamorfosis de la ciudad de Dios, Buenos Aires, 1954)
- Gilson, E., The unity of philosophical experience, N. York, 1937 (en la ed. esp. La unidad de la experiencia filosófica, Madrid, 1960)
- Gilson, E., Introduction a l'étude de Saint Augustin, Paris, 1969<sup>d</sup>
- Grabmann, M., "Das Studium der Aristotelischen Ethik an der Artistenfakultät der Universität Paris in der ersten Hälfte des 13. Jahrhunderts", en Philosophisches Jahrbuch, 53 (1940)
- Grabmann, M., Die mittelalterlichen Kommentare zur Politik des Aristoteles (Sitzungsberichte der Bayerischen Akademie der Wissenschaften, Phil.-historische Abt., Bd. II,

- Heft 19,1941)München,1941
- Grabmann,M.,I divieti ecclesiastici di Aristotele sotto Innocenzo III e Gregorio IX,Roma,1941
- Grabmann,M., "Eine für Examinazwecke abgefasste Quaestionensammlung der Pariser Artistenfakultät aus der ersten Hälfte des 13 Jahrhunderts",en Mittelalterliches Geistesleben,Bd.II,München,1963
- Graf,A.,Roma nella memoria e nelle immaginazioni del medioevo,Torino,1923<sup>c</sup>
- Grauert,T., "Die konstantinische Schenkung",en Historisches Jahrbuch,3(1882),4(1883)
- Gregorio I(Papa),Registrum Epistolarum,en MGH,Epistolae
- Gregorio III(Papa),Epistola Gregorii III Pontificis ad Carolum Martellum,en PLM,XCVIII
- Gregorovius,F.,Storia di Roma nel medioevo(trad.it.V.Calvani y M.F.Micchia),Roma,1967
- Guillermo de Ockham,Guillelmi de Ockham Opera Philosophica et Theologica ad fidem codicum manuscriptorum edita (cura Instituti Franciscani Universitatis S.Bonaventurae)N.York,1974 ss.
- Guillermo de Ockham,Dialogus,en Goldast,M.,Monarchia S.Romani Imperii,T.II,Frankfurt,1614(Reprint Graz,1960)
- Guillermo de Ockham,De Imperatorum et Pontificum Potestate (ed.C.K.Brampton),Oxford,1927
- Guillermo de Ockham,Breviloquium de Potestate Papae(ed.L.Baudry),Paris,1937
- Guillermo de Ockham,Octo Quaestiones de Potestate Papae,en Guillelmi de Ockham Opera Politica(ed.H.S.Offler),Manchester,vol.I,1974
- Halphen,L.,Les barbares.Des grandes invasions aux conquêtes turques du XIe.siccle,Paris,1926
- Halphen,L.,Charlemagne et l'empire carolingienne,Paris,1949
- Hamman,G.A.,La doctrine de l'Eglise et del'Etat chez Occam. Etude sur le Breviloquium,Paris,1942
- Hamman,G.A., "Saint Augustin dans le 'Breviloquium de principatu tyrannico à Occam",en Augustinus Magister,vol. II,Paris,1954
- Heckel,J., "Marsilius von Padua und Martin Luther.Ein Vergleich ihrer Rechts- und Soziallehre",en Zeitschrift der Savigny Stiftung für Rechtsgechichte,LXXV(Kan.Abt. XLIV),1958
- Hodkin,T.,Italy and her invaders,Oxford,1899
- Ireneo de Lyon,Adversus haereses,en PGM,VII

- Isidoro de Sevilla, Sententiarum Libri Tres, en PLM, LXXXIII
- Jordan, E., "Dante et la théorie romaine de l'Empire", en Revue Historique du droit français et étranger, XLV (1921) y XLVI (1922)
- S. Justino, Dialogus, en Ruiz Bueno, D., Padres Apologetas griegos, cit.
- S. Justino, Apologia I, en Ruiz Bueno, D., Padres Apologetas griegos, cit.
- S. Justino, Apologia II, en Ruiz Bueno, Padres Apologetas griegos, cit.
- Kantorowicz, E., The King's Two Bodies. A Study in Medieval Political Theology, Princeton, 1957 (en la ed. esp. Los dos cuerpos del rey. Un estudio de teología política medieval, Madrid, 1985).
- Kelsen, H., Die Staatslehre des Dante Alighieri, Wien, 1905
- Krüger, K., Des Tolomäus Lucencis Leben und Werke, Wien, 1874
- Kuhlmann, B.C., Der Gesetzbegriff beim Hl. Thomas von Aquin, Bonn, 1912
- San Juan Crisóstomo, Homilia IV, 4, 5 s., en PGM, LVI
- Lachance, L., L'humanisme politique de Saint Thomas d'Aquin. Individu et État, Paris-Montréal, 1964
- Laehr, G., Die konstantinische Schenkung in der abendländischen Literatur des Mittelalters bis zur Mitte des 14. Jahrhunderts, Berlin, 1926
- de Lagarde, G., "Une adaptation de la Politique d'Aristote au XII<sup>e</sup>. siècle", en la Revue Historique de droit français et étranger, XI (1932)
- de Lagarde, G., La naissance de l'esprit laïque au déclin du moyen âge, vol. II: Marsile de Padoue ou le premier théoricien de l'État laïque, Paris, 1948
- de Lagarde, G., La naissance de l'esprit laïque au déclin du moyen âge, vol. V: Ockham. Bases de départ, Paris, 1948
- de Lagarde, G., La naissance de l'esprit laïque au déclin du moyen âge, vol. I: Bilan du XIII<sup>e</sup>. siècle, Louvain-Paris, 1956
- de Lagarde, G., La naissance de l'esprit laïque au déclin du moyen âge, vol. IV: Guillaume d'Ockham. Défense de l'Empire, Louvain-Paris, 1962
- de Lagarde, G., La naissance de l'esprit laïque au déclin du moyen âge, vol. III: Le 'Defensor Pacis', Louvain-Paris, 1970
- Landry, B., L'idée de Chrétienté chez les scolastiques du XIII<sup>e</sup>. siècle, Paris, 1919

- Largeault, J., Enquête sur le nominalisme, Paris-Louvain, 1971
- Le Bras, G., "Le droit romain au service de la domination pontificale", en Revue historique de droit français et étranger", XXVII (1949).
- Le Goff, J., Les intellectuels au moyen âge, Paris, 1957 (en la ed. esp. Los intelectuales en la edad media, Buenos Aires, 1965)
- Leisching, P., "Der Wandel in der Bestimmung des Verhältnisses von Kirche und Staat", en Theologische Berichte, XV: Die Kirche und ihr Recht, Zürich-Einsiedeln, 1986
- Lewis, E., "The 'positivism' of Marsiglio of Padua", en Speculum, XXXVIII (1963)
- Loenertz, R., "Constitutum Constantini. Destination, destinataires, auteur, date", en Aevum, XLVIII (1974).
- Loenertz, R., "En marge du Constitutum Constantini", en Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques, 59 (1975)
- Lohr, Ch., "The mediaeval interpretation of Aristotle", en The Cambridge History of Later Medieval Philosophy (ed. N. Kretzmann, A. Kenny, J. Pingborg), Cambridge, 1982
- Ludewici Appelatio Prima contra Processum Pontificis, en MGH, Leges, 5, Constitutiones et Acta Publica Imperatorum et Regum, 2
- Lumia, G., Aspetti del pensiero politico di Dante, Milano, 1965
- Lyonnet, S., Les épîtres de Saint Paul (trad. S. Lyonnet), Paris, 1959
- Maffei, D., La donazione di Costantino nei giuristi medievali, Milano, 1964
- Magnavacca, S., "La crítica de San Agustín a la noción ciceroniana de república", en Patristica et Mediaevalia, III (1982)
- Mandonnet, P., Siger de Brabant et l'averroïsme latine au XIII. siècle, Louvain, 1911
- Maquiavelo, N., Il Principe, en Opere Politiche (a cura di M. Puppo), Firenze, 1969
- Marsilio de Padua, The Defensor Pacis of Marsilius of Padua (ed. C. W. Previté-Orton), Cambridge, 1927
- Marsilio de Padua, Il Difensore della Pace di Marsilio da Padova (a cura di C. Vasoli), Torino, 1975
- Marsilio de Padua, Marsile de Padoue. Oeuvres Mineures (ed. de C. Jeudy et J. Quillet), Paris, 1979
- Marsilio de Padua, Tractatus de Translatione Imperii, en Marsile de Padoue. Oeuvres Mineures, cit., Paris, 1979
- Marsilio de Padua, Defensor Minor, en Marsile de Padoue. Oeuvres Mineures, cit., Paris, 1979

- Meijers, E.M., Études d'histoire du droit, III: Le droit romain au Moyen Âge. Première Partie, Leyden, 1959
- Melloni, A., "Christianitas negli scritti di Tommaso d'Aquino", en Cristianesimo nella storia, 6 (1985)
- Miglio, G., "La crisi dell'universalismo politico medioevale nella formazione ideologica del particolarismo statale moderno", en AAVV., Marsilio da Padova, cit., Padova, 1942
- Mirbt, C., Quellen zur Geschichte des Papstums und des römischen Katholizismus, Tübingen, 1924
- Monaci Sangallensis, Gesta Karoli Imperatoris, en MGH, Scriptores, II
- Morghen, R., "La tradizione cristiana e imperiale di Roma", en Morghen, R., Medioevo cristiano, Roma-Bari, 1978<sup>5</sup>
- Morghen, R., "Dante e la Firenze del 'buon tempo antico'", en Morghen, R., Civiltà medioevale al tramonto. Saggi e studi sulla crisi di un'età, Roma-Bari, 1973<sup>2</sup>
- Morrison, K.F., "Roma and the City of God. An Essay on the Constitutional Relationships of Empire and Church in the Fourth Century", en Transactions of the American Philosophical Society, New Series, 54 (part. 1), Philadelphia, 1964
- Nardi, B., "La 'Donatio Constantini' e Dante", en el volumen Nel mondo di Dante, Roma, 1944
- Nardi, B., "Dal 'Convivio' alla 'Commedia'", en Studi Storici del Istituto Italiano per il Medioevo, Roma, V (1960)
- Nardi, B., "Il concetto dell'Impero nello svolgimento del pensiero dantesco", en Nardi, B., Saggi di filosofia dantesca, Firenze, 1967<sup>2</sup>
- Ohnsorge, W., "Die konstantinische Schenkung, Leo III und die Anfänge der kurialen Kaiseridee", en Zeitschrift der Savigny Stiftung für Rechtsgeschichte (German. Abt.), LXVIII (1951)
- Origenes, Commentarium in epistolam ad Romanos, en FGM, XIV
- Origenes, Contra Celsum Libri VIII (ed. Koetschau), en Die griechischen christlichen Schriftsteller der ersten drei Jahrhunderte (2-3), Leipzig, 1897 ss.
- Oroz, J., "L'attitude de Saint Augustin à l'égard de Rome", en AAVV., L'idéologie de l'impérialisme romain, cit., Paris, 1974
- Pacaut, H., "La permanence d'une 'via media' dans les doctrines politiques de l'Eglise médiévale", en Cahiers d'histoire III, Lyon, 1958.
- Pacaut, M., La Papauté, des origines au Concile de Trente, Paris, 1976
- Pagliaro, A., Inferno, Canto XIX (comentario a...), en Divina

- Commedia (Lectura Dantis Scaligera), Felice Le Monnier, t. I, Firenze, 1971
- Palacz, R., "Libertas als Grundkategorie der gesellschaftlichen Philosophie bei Ockham", en Miscellanea Mediaevalia, XII, 2: Soziale Ordnungen im Selbstverständnis des Mittelalters (hrsg. von A. Zimmermann), Berlin-N. York, 1980
- Palanque, J. R., "L'état présent de la question constantinienne", en Comptes Rendus, Avril-Juin 1970
- Paratore, E., "Dante e il mondo classico", en el vol. Dante. Celebrazioni del VII Centenario della nascita di Dante (a cura di V. Parricchi), Roma, 1965
- Parodi, H. G., "Del concetto dell'Impero in Dante e del suo averroismo", en Bulletino della Società Dantesca Italiana, NS, XXVII (1919)
- Passerin d'Entrèves, A., Dante politico e altri saggi, Torino, 1955
- Passerin d'Entrèves, A., The medieval contribution to political thought, N. York, 1959<sup>2</sup>
- Pedro Abelardo, Glossae... super Porphyrium (ed. Geyer), en Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters XXI (1919)
- Pietrobono, L., "La donazione di Costantino e il peccato originale", en Pietrobono, L., Saggi danteschi, Torino, 1954
- Piganiol, A., L'Empire chrétien (325-395), Paris, 1947
- Pirenne, H., Histoire de l'Europe des invasions au XVI siècle, Paris, 1936<sup>2</sup> (en la ed. esp. Historia de Europa desde las invasiones hasta el siglo XVI, México, 1974<sup>4</sup>)
- Fohlenz, M., Die Stoa, Göttingen, 1946
- Poole, R., Illustrations of the history of medieval thought and learning, London, 1932
- Prudencio, Contra Symmachum, en PLM, LX
- Quillet, J., "L'aristotelisme de Marsile de Padoue", en Die Metaphysik im Mittelalter. Ihr Ursprung und ihre Bedeutung (hrsg. von P. Wilpert), Miscellanea Mediaevalia, II, Berlin, 1963
- Quillet, J., La philosophie de Marsile de Padoue, Paris, 1970
- Keviron, J., Les idées politico-religieuses d'un évêque du IXe. siècle. Jonas d'Orléans et son 'De institutione regia', Paris, 1930
- Riché, P., "La Bible et la vie politique dans le haut Moyen Age", en Le Moyen Age et la Bible (sous la direction de P. Riché et G. Lobrichon), Paris, 1984
- Rivière, J., Le problème de l'église et de l'état au temps de Philippe le Bel. Etude de théologie positive, Paris-Louvain, 1926

- Ruiz Bueno, D., Padres Apologetas griegos, Madrid, 1979<sup>2</sup>
- Salin, E., Civitas Dei, Tübingen, 1926
- Schilling, O., Die Staats- und Soziallehre des hl. Thomas v. Aquino, München, 1930
- Schneider, F., Rom und Romgedanke im Mittelalter. Die geistigen Grundlagen der Renaissance, München, 1926
- Schnürer, G., Kirche und Kultur im Mittelalter, Paderborn, 1929
- Scholz, R., Die Publizistik zur Zeit Philipps des Schönen und Bonifaz VIII, Stuttgart, 1903
- Scholz, R., Unbekannte kirchenpolitische Streitschriften aus der Zeit Ludwigs des Bayern (1327-1354), (2 vol.), Rom, 1914
- Schulz, J., Wandlungen der Seele im Hochmittelalter, Breslau, 1936
- Schönegger, A., "Die kirchenpolitische Bedeutung des Constitutum Constantini im früheren Mittelalter", Zeitschrift für katholische Theologie, 42 (1918)
- Siger de Brabante, Quaestiones in tertium De Anima, De Anima Intellectiva, de Aeternitate Mundi (ed. B. Bazán), Louvain-Paris, 1972
- Solmi, A., Il pensiero politico di Dante, Firenze, 1922
- Stickler, A. M., Sacerdozio e Regno nelle nuove ricerche attorno ai secoli XII e XIII nei decretisti fino alle Decretali di Gregorio IX (Miscellanea Historiae Pontificiae, vol. XVIII), Roma, 1954
- Tarello, G., "Profili giuridici della questione della povertà nel francescanesimo prima di Ockham", en Annali della Facoltà di Giurisprudenza dell'Università di Genova, III: Scritti in memoria di A. Falchi, Milano, 1964
- Taylor, H. O., The mediaeval mind, London, 2 vol., 1911
- Teófilo de Antioquia, Ad Autolycom, en Ruiz Bueno, D., Padres Apologetas griegos, Madrid, 1979
- Tertulliano, Apologeticum, en PLM, I
- Tertulliano, Adversus Iudaeos, en PLM, II
- Tertulliano, De praescriptione haereticorum, en PLM, II
- Tomás de Aquino, In Libros politicorum Expositio, Roma, 1951
- Tomás de Aquino, De Regimine Principum, en Opuscula Philosophica Divi Thomae Aquinatis, Roma, 1973
- Toscano, A., Marsilio da Padova e Nicolò Macchiavelli, Ravenna, 1981
- Toynbee, A. J., A Study of de History, vol. J, London, 1956<sup>7</sup>
- Ullmann, W., Medieval Papalism. The political Theories of the medieval canonists, London, 1949
- Ullmann, W., The Growth of Papal Government in the Middle Ages. A Study in the ideological relation of clerical to lay

- power, London, 1955
- Ullmann, W., A History of Political Thought: The Middle Ages, Middlesex, 1965 (en la ed. esp. Historia del pensamiento político en la Edad Media, Barcelona, 1983)
- Ullmann, W., Reseña a Maffei, D., La Donazione di Costantino..., cit., en Journal of Theological Studies, XVI (1965)
- Ullmann, W., "Some observations on the medieval evaluation of the 'homo naturalis' and the 'christianus'", en L'homme et son destin, Paris-Louvain, 1960
- Ullmann, W., Principles of Government and Politics in the Middle Ages, London 1961 (en la ed. esp. Principios de gobierno y política en la Edad Media, Madrid, 1971).
- Ullmann, W., A Short History of the Papacy in the Middle Ages, London, 1972 (en la ed. it. Il papato nel medioevo, Roma-Bari, 1975).
- Ullmann, W., Mediaeval foundations of Renaissance Humanism, London, 1977 (en la ed. it. Radici del Rinascimento, Roma-Bari, 1960)
- Valla, L., Scritti filosofici e religiosi. Introduzione, traduzione e note a cura di G. Radetti, Firenze, 1953
- Valois, N., "Jean de Jandun et Marsile de Padoue. Auteurs du Defensor Pacis", en Histoire Littéraire de la France, vol. XXXIII (1906)
- Van Steenberghen, F., La philosophie au XIIIe. siècle, Louvain-Paris, 1966
- Vasoli, G., "Il pensiero politico di Guglielmo d'Occam", en Rivista critica di Storia della Filosofia, IX (1954)
- Vinay, G., Interpretazione della 'Monarchia' di Dante, (Lectura Dantis Scaligera), Firenze, 1962
- Voisé, W., "Dante et sa vision de la paix mondiale", en Revue de Synthèse, XCI (1970)
- Vossler, K., Die göttliche Komödie, Heidelberg, 1952<sup>2</sup>
- Wieland, G., Ethica-Scientia Practica. Die Anfänge der philosophischen Ethik im 13. Jahrhundert (Beiträge zur Geschichte der Philosophie und der Theologie des Mittelalters, NF., Bd. 21) München, 1981
- Williams, G. H., "Christology and Church-State Relations in the Fourth Century", en Church History, 20 (1953)
- Wittkover, R., "Ceuld und Gelegenheit. Die Geschichte eines politischen Emblems", en Wittkover, R., Allegorie und der Wandel der Symbole in Antike und Renaissance, Köln, 1984
- Zeiler, J., "Le royaume de Dieu et l'unité terrestre aux premiers siècles du Christianisme", en Revue Apologétique, 64 (1937)

Zinkeisen, F., "The donation of Constantine as applied by the  
Roman Church, en The English Historical Review, IX (1884)  
Nº XXXVI

-----o-----

A B R E V I A T U R A S

PLM, Migne, Patrologia Latina

PGM, Migne, Patrologia Graeca

MGH, Monumenta Germaniae Historica

—————

I N D I C E

Prólogo	p.1
Introducción	p.4
<u>PRIMERA PARTE</u> :el camino hacia la <u>donatio Constantini</u>	p.16
I.-El tránsito del Imperio Romano desde la antigüedad hasta la Edad Media	p.17
II.-La reflexión política en los dos pri- meros siglos del Cristianismo	p.31
III.-Desde Orígenes hasta San Agustín	p.55
IV.-El "agustinismo político" y el naci- miento de la teocracia en Occidente	p.84
V.-La concepción político-religiosa del Imperio Bizantino	p.110
<u>SEGUNDA PARTE</u> :la aparición histórica de la <u>donatio</u>	p.132
VI.-Historia de la <u>donatio Constantini</u>	p.133
VII.-Política y filosofía de la <u>donatio</u> <u>Constantini</u>	p.152
<u>TERCERA PARTE</u> :Consecuencias de la <u>dona-</u> <u>tio</u>	p.180
VIII.-La doctrina política papal entre Carlomagno y la aparición de la primera reacción imperialista	p.181
<u>CUARTA PARTE</u> :el camino hacia las inter- pretaciones laicas de la <u>donatio</u>	p.211
IX.-Antecedentes del pensamiento polí- tico laico	p.212
X.-El nacimiento del pensamiento polí- tico medieval	p.237
XI.-La concepción del Imperio en la baja Edad Media	p.263

<u>QUINTA PARTE: las interpretaciones laicas de la donatio</u>	p.278
XII.-Dante: la <u>donatio</u> fue una cesión de derecho privado	p.279
XIII.-Marsilio de Padua: la <u>donatio</u> prueba el origen humano de la supremacía pontificia	p.306
XIV.-Ockham: la <u>donatio</u> exige una <u>sana interpretatio</u>	p.353
XV.-Conclusión	p.378
<u>APENDICE: Donatio Constantini (traducción)</u>	p.385
<u>BIBLIOGRAFIA</u>	p.397
Abreviaturas	p.408
Indice	p.409

---