

Teología política en la premodernidad: Ockham y Marsilio de Padua contra la *plenitudo potestatis*

Pedro Merino Gallardo. Universidad Complutense de Madrid (España)

Recibido 18/12/2023

Resumen

Este trabajo analiza las argumentaciones de Guillermo de Ockham y Marsilio de Padua en contra de la doctrina de los plenos poderes del papado. Su marco teórico son los debates en torno a la teología política de Carl Schmitt y una contextualización del proceso de centralización y expansión de poderes eclesiales que se conoce como la *reforma gregoriana*. De forma general, se presentan las posiciones de ambos autores y sus diferencias como un modelo teológico político alternativo al de los canonistas papales que defendían la supeditación casi total del poder temporal al espiritual en cuya cúspide estaba la figura del papa.

Palabras clave: teología política, *plenitudo potestatis*, Guillermo de Ockham, Marsilio de Padua, papado.

Abstract

Political Theology in The Premodern Age: The Case of Ockham and Marsilius of Padua Against *Plenitudo Potestatis*

This work analyzes both Ockham and Marsilius of Padua political works against the theory of absolute powers of papacy. Its theoretical context are the debates around Carl Schmitt's Political Theology and the centralization and expansion of ecclesial powers known as The Gregorian Reform. The aim of the study is to show the different political positions of the authors as an alternative political theology to the one of Canon lawyers that defended the almost total submission of temporal powers to the spiritual one represented by the Pope.

Key words: Political Theology, *Plenitudo Potestatis*, William of Ockham, Marsilius of Padua, Papacy.

Teología política en la premodernidad: Ockham y Marsilio de Padua contra la *plenitudo potestatis*

Pedro Merino Gallardo. Universidad Complutense de Madrid (España)

Recibido 18/12/2023

§ 1. Teología política en la premodernidad

En este estudio se abordarán algunas de las argumentaciones políticas de Marsilio de Padua y Ockham, tradicionalmente estudiados como antecedentes de «secularización» del discurso político, desde las coordenadas de Carl Schmitt y la tradición que inició su teología política. Para ello en esta parte del trabajo haré algunas aclaraciones conceptuales en torno a la secularización y la teología política.

Schmitt utiliza el término *secularización* en el sentido de ‘traspaso o transferencia a la política de contenidos teológicos’ en sus trabajos acerca de la teología política. Así, según su famosa tesis, «todos los conceptos significativos de la moderna teoría del estado son conceptos teológicos secularizados» (Schmitt, 1922: 36). El sintagma aparece, como es sabido, en el título de su obra publicada en 1922, *Teología política. Cuatro ensayos sobre el concepto de soberanía*. Por teología política Schmitt entiende conceptos distintos a lo largo de su trayectoria intelectual. A veces es un ámbito de estudio jurídico, pero otras es una posición crítica con la modernidad que señala su dependencia del marco teológico medieval.

Ya en esta publicación original la teología política aparecía con una doble significación o apuntaba a «dos problemas distintos» (Sirczuk, 2011: 202). Por un lado, hacía referencia a la secularización de los conceptos políticos modernos y su marco teológico y, por otro, a una analogía estructural entre estos y los conceptos religiosos (*ib.*: 25). Más de cuatro décadas después, en su *Teología política II*, en la conocida nota al pie de página será esta la definición que rescate de nuevo:

Todo lo que he dicho sobre el tema teología política son manifestaciones de un jurista sobre una afinidad estructural entre los conceptos teológicos y los conceptos jurídicos que se impone en la

teoría y práctica del derecho. Esto se mueve en el ámbito de la investigación de la historia del derecho y la sociología. [Schmitt, 1969: 117]

Ya sea en este sentido «débil» de la secularización como simple analogía conceptual, como en el sentido fuerte de traspaso de contenidos teológicos a la política, el concepto «secularización» parece ser aplicable únicamente a fenómenos modernos que, en todo caso, serían susceptibles de reducción o analogía a contenidos teológicos premodernos. La aplicación del término *secularización* en este sentido en el mundo medieval parece un exceso. Los trasposos, por ejemplo, que estudia Kantorowicz en *Los dos cuerpos del rey*, tienen más que ver con el uso metafórico de conceptos teológicos para su uso jurídico pero no apuntan al problema moderno de la secularización.

El mundo medieval occidental conoce la separación o diferencia entre el plano teológico dogmático y el propio de la razón natural, pero no de una forma opuesta, sino armónica. Lo que es pensable mediante la razón natural es confirmado y continuado por las escrituras y la revelación, sin que puedan existir contradicciones. De existir, el peso del argumento caería sobre la revelación y se demostraría una desviación de la razón natural. Es desde esta óptica como pueden entenderse los argumentos de Ockham y Marsilio de Padua. El *Defensor pacis* del segundo no parece suponer, como defendió Bernardo Bayona Aznar (2007), una teoría «laica» del Estado, sino la defensa de lo que el autor pensaba que era la ortodoxia política basada en la razón natural y confirmada por las escrituras.

El concepto de teología política, sin embargo, sí parece útil para entender algunas polémicas medievales en torno al poder político aunque su sentido sea desde luego distinto a las teologías políticas modernas. En cualquier caso, el propio término *teología política* tampoco ha estado exento de polémica.

Según Heinrich Meier, teología política es toda doctrina política que tenga como fuente última la revelación (Meier, 2006: 84). De esta manera, la teología política «está separada irremediabilmente de la filosofía política» (*idem*). De hecho, desde un planteamiento teológico político como el de Schmitt se entiende que todo planteamiento político es, en el fondo, teológico o metafísico, aunque no lo sea de manera consciente, negando toda posibilidad de una doctrina política ajena a la teología política.

«Desde el principio, la teología política niega la posibilidad de una justificación racional del modo de vida personal» (Meier, 2006: 85), mientras que la filosofía política consistiría precisamente en lo contrario, en el carácter argumentativo y justificable de los planteamientos. De esta manera, la discusión entre teología política y filosofía política nunca se mueve simplemente en el plano de los argumentos, sino en la naturaleza de la propia discusión.

Según Meier, este sería el verdadero sentido de la teología política en la obra de Carl Schmitt: una oposición a veces explícita y otras velada hacia la filosofía política. Lo que resonaría en el fondo de las críticas a la modernidad política de Schmitt es el convencimiento de que lo que se presenta como filosofía política, como política racional sin fundamentos teológicos o religiosos es, en realidad, una autoafirmación falsa porque, en el fondo, nunca podemos deshacernos de la teología. Todas las formas políticas modernas desde Hobbes tienen un trasfondo teológico y corresponden de forma paralela a formas secularizadas de pensamiento religioso medieval. Lo que trata de hacer Schmitt, según Meier, es desvelar esa teología oculta en la forma moderna, negar su novedad y traerla de nuevo al marco teológico político en el que puede discutirse de forma exitosa. Frente a Schmitt, Meier propone negar ese marco teológico político, revalorizar la discusión racional sobre la política que caracteriza a la modernidad y negar su trasfondo de continuidad teológica.

Esta línea, sin embargo, tiene algunos problemas. No es tan claro que la modernidad política se haya caracterizado por una separación de ámbitos «religioso» y «político», sino más bien por la impugnación de dicha separación durante la Edad Media europea y la necesidad de su reunificación soberana para la pervivencia de la unidad política. La solución a la *guerra religiosa* no era únicamente un problema político sino una cuestión teológica y estos dos ámbitos no eran enteramente separables. Es posible, por lo tanto, que exista una teología política moderna pero con unas características más sutiles que la premoderna medieval.

Esto es lo que ha defendido Carlo Galli en su interpretación del pensamiento de Carl Schmitt en *Genealogia della politica*. El elemento teológico político de la modernidad, desde Hobbes, tiene que ver con la especial relación de las construcciones políticas con el elemento divino o trascendente. Mientras que la teología política premoderna planteaba un mundo armónico y gradual mediado por la representación

espiritual del papado y el reinado temporal de los príncipes, el Estado que nace con Hobbes se piensa como aparato político, ahora artificial, que mantiene la paz en un mundo ausente de divinidad. Dicho Estado no es una forma racionalizada y ajena a la teología sino un análogo político al Dios cristiano que imponía orden al mundo. El Estado hace esa función de imposición de orden de forma análoga pero, «mientras que la tradición presenta a Dios como sustancia y fundamento de la política, la modernidad no es capaz de pensar ni la sustancia ni el fundamento de aquella sino en formas individualistas destinadas al fracaso» (Galli, 2011: 28).

Marsilio y Ockham se encuentran dentro del discurso político premoderno y responden a lo que consideran innovaciones o desviaciones modernas del reparto de poderes tradicional. Si bien es útil entender su oposición a los canonistas papales como discurso más filosófico frente al teológico político, no puede afirmarse que ambos no estén, a su vez, dentro del modelo teológico político premoderno. Ambos parten del hecho de la revelación y el origen en último término divino del poder temporal y espiritual. Es, por lo tanto, fundamental la interpretación de Carlo Galli: solo con Hobbes se inicia el discurso teológico político moderno en el momento en que se piensa el Estado desde fuera de la revelación aunque con una relación de continuidad formal con el cristianismo medieval. Lo que ocurre en la crisis del siglo XIV que estudia este trabajo es una polémica interna a la teología política premoderna pero, en ningún caso, un antecedente o innovación moderna. Por lo tanto, como trataré de mostrar, aquellas interpretaciones que ven en Ockham y, sobre todo, en Marsilio de Padua, un antecedente «secular» de la filosofía moderna, no captan la diferencia fundamental a la que apunta Galli entre el paradigma teológico político moderno y la premodernidad medieval.

Lo que trataré de mostrar es que los canonistas mantienen posiciones claramente teológico políticas en el sentido de Meier, esto es, dogmáticas, mientras que Marsilio y Ockham se mueven en dos campos. Por un lado, desarrollan una distinción entre discursos que los anteriores niegan: hay un lugar para la argumentación política (que en el momento se denomina *derecho civil*) y otro para la teología. Posteriormente se mueven en ambos campos, ofrecen argumentos filosóficos a la vez que mantienen ciertas posiciones dogmáticas. Se enfrentan en el doble nivel propio y del adversario. Esto será especialmente notorio en la obra de Marsilio, ya que el *Defensor pacis*, sobre

todo en su discurso I, presenta un uso de argumentos filosóficos siguiendo esquemas aristotélicos. También en Ockham puede comprobarse una limitación del campo de la teología en varios puntos, como por ejemplo cuando defiende que existen asuntos que deben tratarse solo desde el derecho civil, siendo una especie de antecedente al *Silete Theologi in munere alieno* de Alberico Gentili en el siglo XVI.

Ambos autores son estudiados en el contexto de las disputas entre emperador y papado en el siglo XIV dentro del esquema más general de relaciones conflictivas entre Imperio e Iglesia en la Edad Media. Antes del estudio de ambas argumentaciones, presento algunos rasgos representativos de la situación política medieval en Europa relacionados con este debate intelectual. Para ello hago hincapié en la progresiva centralización de la Iglesia católica y su doctrina de los poderes plenos del papa, que se produce especialmente desde la reforma gregoriana (1073-1085). Tras ello, pasaré en el tercer apartado a presentar y defender el carácter filosófico de algunas de las críticas de Ockham a esta doctrina. En el caso de las obras de Ockham, citaré su *Dialogus* refiriéndome a la parte, *capitulum* y capítulo concreto, mientras que citaré el *Poder tiránico del Papa* por la citación estándar. Posteriormente, haré lo propio con las posiciones de Marsilio, del que en adelante citaré el *Defensor pacis* refiriéndome al discurso, capítulo y parágrafo. Por último, en las conclusiones, volveré a valorar la problemática de estas obras en el debate más general en torno a la teología política y la secularización.

§ 2. Reforma Gregoriana: doble expansión jurídica y pastoral

Con la caída del Imperio romano de Occidente a finales del siglo V el mapa político europeo queda disgregado en reinos que se van reordenando a lo largo de la Alta Edad Media (siglos V-IX) con sucesivos intentos de vuelta a una unidad hegemónica bajo la forma del imperio. Desde esta óptica, puede verse el imperio de Carlo Magno en el siglo IX y su posterior fragmentación tras su muerte en el año 814. Es con el Sacro Imperio Germánico, a partir de la coronación de Otón I en el 962, que se establece una estrecha relación entre la Iglesia medieval y el Imperio consiguiendo una unidad en Europa que ya no será de alcance occidental. Esta unión se opondrá al imperio de Constantinopla. Tanto el *Corpus iuris civilis* como el derecho canónico planteaban el

dominium mundi del emperador y la *plenitudo potestatis* del papado respectivamente, aunque «su poder fuera de los territorios que controlaban directamente era más bien simbólico» (Canning, 2011: 135).

Es a partir de los siglos IX y X cuando el Sacro Imperio Germánico y la Iglesia medieval, cada vez más centralizada bajo una monarquía papal, protagonizan las disputas medievales en torno a quién poseía la máxima autoridad política en la cristiandad. La Iglesia católica, que desde la coronación de Carlo Magno por el papa León III en el año 800 había estado implicada y supeditada al Imperio, comienza a demandar autonomía y poder. Es a partir del siglo XI cuando «tuvieron lugar una serie de transformaciones en la estructura eclesiástica para las que la historiografía acuñó ya hace cierto tiempo el nombre genérico de Reforma Gregoriana» (García-Guijarro, 1995: 20). Con respecto al Sacro Imperio este cambio en la estructura de poder significaba la posibilidad de investir y derrocar al emperador. En cuanto a la autonomía, esta consistió en la negación de la capacidad del emperador para nombrar obispos y cargos religiosos relevantes.

El desencuentro más destacado ocurrió durante el papado de Gregorio VII (1073-1085). La conocida como *querella de las investiduras* enfrentó a este con el emperador Enrique IV de Sajonia por la competencia de ordenar obispos. En su *Dictatus papae* Gregorio VII defendió, en el año 1075, la autonomía de la Iglesia en el nombramiento de sacerdotes y obispos a la vez que presentaba al papado como la máxima autoridad en asuntos espirituales. Con el Concordato de Worms (1122) termina la querella con resultado favorable a las posiciones originales de Gregorio VII.

El papado como cúspide de dicha construcción tenía de forma paralela la *plenitudo potestatis* y el gobierno pastoral más intenso desde el inicio del cristianismo. En realidad, es contra esta construcción que consideraban moderna en la época contra la que se enfrentan Marsilio y Ockham en sus textos, si bien más enfocados en la parte jurídico-institucional que en las innovaciones pastorales. Pero, en realidad, el proceso iba más allá de lo que dichos autores criticaron, se trataba por parte de la Iglesia de construir «una potestad espiritual que ofrece servicios sacramentales —de guía de almas hacia la salvación— en una administración burocrática y sobre una jurisdicción territorializada» (Catalina, 2020: 64).

El desarrollo de la monarquía papal fue un proceso gradual que implicó la creación de órdenes religiosas que respondían ante el papa, la puesta en marcha de campañas militares y el enfrentamiento con reyes y emperadores por la disputa sobre su pretendida esfera de poder. En la defensa de su esfera de poder europea y de su política «universal» el establecimiento del Sacro Imperio sirvió a la Iglesia no solo para su protección militar sino también para afirmarse frente a Constantinopla (Ullman, 2015).

La reforma gregoriana (1073-1085), durante el papado de Gregorio VII pero con antecedentes en el pontificado de León IX, supuso incrementar la centralización en los ámbitos religioso, militar y secular, así como en la formación de lo que después se conocería como doctrina de la *plenitudo potestatis* papal. El *Dictatus papae* (1075) de Gregorio VII pretendía acabar con las prácticas de compraventa de puestos religiosos así como afirmar la superioridad del poder espiritual del papa frente a las demás autoridades feudales. Es en este periodo, desde el siglo IX, cuando se comienza a desarrollar una cultura común europea al margen de Oriente y a aceptar que el emperador es aquel que sea nombrado por el papa (Ullman, 2015).

La posición del papado y sus abogados canónicos era que si bien el poder civil y el espiritual poseían un carácter distinto, ambos debían estar controlados por el papa. El civil era delegado a los distintos reyes y emperadores y el espiritual era ejercido propiamente por el pontífice. De esta manera los poderes temporales debían responder ante el papa, mientras que este no tenía ningún superior terrenal ante el que responder. Los reyes y emperadores defendían, de manera contraria, que si bien el poder espiritual era ejercido por el pontífice y era superior en ese ámbito al de los monarcas, este no tenía autoridad en la esfera temporal. Son estas dos visiones de la relación entre las esferas de poder, «la jerárquica y la dualista» (Canning, 2011: 13), las que protagonizan los principales debates intelectuales de la teología política medieval.

Previo a los años en que escribieron sus obras Marsilio y Ockham, ocurrió el enfrentamiento entre otra autoridad secular y el papado. El rey Felipe IV de Francia, en pleno desarrollo de su poder sobre los territorios franceses a finales del siglo XIII, pretendió cobrar impuestos también a los clérigos de sus territorios, posición a la que se opuso el papa Bonifacio VIII. Es en el marco de sus disputas desde los últimos años del siglo XIII cuando se publicó uno de los documentos más representativos de la

defensa de la *plenitudo potestatis* papal: la bula *Unam sanctam* (1302). En ella se expone explícitamente la doctrina jerárquica de las «dos espadas» y de la superioridad de la espiritual, ejercida por el papa (Canning, 2011: 17).

La Iglesia, como *Corpus Mysticum*, tenía en su cabeza a Cristo, cuyo representante temporal era el papa, al que responden el resto de autoridades. Lo que Arquillière denominó «agustinismo político» en su obra homónima de 1934, está representado en la última frase de esta bula: la salvación solo estará garantizada para las sociedades que estén bajo la dirección del romano pontífice. Es precisamente esta concepción de las sociedades políticas como imperfectas y necesitadas de un superior que las guíe la que se empezó a discutir con la entrada de los textos aristotélicos a finales del siglo XIII, toda vez que «estos defendían la perfección de la *polis* como comunidad política autosuficiente que permite a los hombres alcanzar sus fines» (Skinner, 1978: 40).

La justificación del poder absoluto del papa no se asentaba en construcciones teóricas argumentables, sino en una determinada interpretación de las escrituras que presenta el origen del poder papal como sobrenatural y, por lo tanto, no discutible racionalmente. Las argumentaciones en contra de esta posición presentadas por Ockham y Marsilio de Padua se mueven en líneas distintas con respecto a esta teoría teológica pero se mantienen en el ámbito de la teología política premoderna, ya que no ponen en entredicho la revelación como fuente de conocimiento ni el reparto de poderes tradicional, si bien en el caso de Marsilio hay mayor radicalidad. El autor italiano partirá de la *Política* de Aristóteles para justificar el origen del poder temporal y su lugar con respecto al poder espiritual. Mientras que Ockham argumentará en contra de los defensores del poder absoluto del papa en su mismo terreno teológico, es decir, con base en la escrituras.

§ 3. Ockham contra la doctrina de la *plenitudo potestatis*

En junio de 1328 Ockham llega a Italia acompañado de un grupo de franciscanos a cuya cabeza va Miguel de Cesena (León Florido, 2014: 179). Allí, alentado por Marsilio de Padua, Luis IV ha depuesto a Juan XXII y nombrado a un nuevo papa, Nicolás V. Pero al tiempo, tras haber sido bien recibidos, la situación se hace hostil y se ven obligados a trasladarse a Múnich. El grupo de franciscanos acaba por sustituir a

Marsilio y Juan de Jandún como principales asesores del emperador y es en ese momento cuando Ockham empieza a redactar sus obras políticas.

Ockham trata dos temas principales en sus escritos. Por un lado, la polémica acerca de la pobreza, que estaba siendo muy discutida en el seno de su orden y contra el papado y, por otro lado, la defensa de la pretensión de Luis IV de ser el legítimo emperador contra la posición teocrática de Juan XXII. En la discusión de ambos asuntos se abordaba la doctrina de la *plenitudo potestatis* papal como ejemplo de los excesos de la Iglesia de su momento a la que Ockham exhorta a volver a sus orígenes.

En lo que respecta a la crítica a esta doctrina su posición es más moderada que la de Marsilio, al sostener la preeminencia y el origen divino del papado como institución eclesial que, aunque no ostenta poderes absolutos de forma regular, sí que puede actuar «de forma puntual con plenos poderes» (parte III, i, 1). Sus posiciones, sin embargo, no dejan por ello de ser innovadoras y aunque tienen un mayor peso teológico-dogmático que las de Marsilio, reconoce el lugar específico del derecho civil frente a los argumentos dogmáticos.

Ockham es partidario de un dualismo de poderes en el que tanto el papado como las demás autoridades tienen un origen divino pero mediado por la elección del pueblo a través de órganos representativos: el colegio de electores en el imperio y el de cardenales en el caso del papado. El teólogo reconoce, por lo tanto, la distinción tradicional entre las autoridades temporales y espirituales y que, por lo tanto, «el Papa no tiene en los asuntos temporales tal plenitud de poder» (Ockham, 1992: 37).

De esta manera, Ockham no busca alternativa al orden político imperante en el que el papa juega un papel de árbitro entre las demás autoridades, aunque sí rebaja este poder al hacer de la institución del papado un oficio representativo cuyas intervenciones solo pueden darse en circunstancias específicas. Sus escritos son más bien, como en el caso de Marsilio, una respuesta al intento de ruptura del reparto de poderes tradicional entre imperio e iglesia.

Ockham niega que la capacidad del papa de intervenir en asuntos políticos seculares pueda ser ejercida de manera regular y absoluta, pero sigue admitiendo que, en ocasiones extraordinarias, puedan realizarse intervenciones. Contra los excesos de los canonistas papales, entiende que no pueden justificarse únicamente desde la teología todos los poderes del papado. Existen potestades temporales del pontífice y

estas no pueden ser únicamente explicadas desde las escrituras, siendo más bien los expertos en derecho civil los encargados de dilucidar la cuestión: «No pertenece a los teólogos fundamentalmente saber e investigar qué poder tiene el Papa, no de Dios solo, sino de los hombres» (Ockham, 1992: 18). Por lo tanto, al igual que el poder del papa, el ámbito de la justificación teológico-dogmática también debe ser limitado y hay cuestiones que solo incumben a los abogados civiles.

En la tercera parte de su *Dialogus*, que consiste en un debate entre un maestro y su estudiante, se exponen cinco posiciones acerca del poder del papa y sus límites. Las tres primeras tesis representan posiciones favorables a la *plenitudo potestatis* papal, la cuarta parece ser la del propio Marsilio de Padua y, finalmente, la quinta parece ser su propia posición (Kilcullen, 2011: 108).

La primera es propiamente la doctrina de la *plenitudo potestatis* en sentido estricto, es decir, la teoría según la cual el pontífice tiene un poder pleno de origen divino tanto espiritual como temporal para actuar, siempre que no incumpla la ley natural. Esto es, que según se derivaría de las escrituras, el papa como sucesor de Cristo tendría un poder pleno, regular y ordinario tanto sobre asuntos temporales como espirituales *ex ordinatione Christi* (*Dialogus* III, i, 1). La segunda posición, que también será rechazada, es que el papa tiene poder pleno de origen divino pero únicamente en lo que respecta al poder espiritual, es decir, *ex iure divino in spiritualibus, non in temporalibus* (*Dialogus* III, i, 1).

En tercer lugar, se refiere al origen de ese poder y no tanto a su ámbito, exponiendo que hay quien sostiene que el papa ostenta la plenitud de poderes pero que esta no es solo de origen divino sino también, en parte, de origen humano. A continuación presenta la posición más radical con respecto al oficio del papado: que este no tiene tal plenitud de poder «ni de origen divino o humano» (*Dialogus* III, i, 1) y, por lo tanto, no puede actuar ni legislar, ni siquiera de forma extraordinaria, en asuntos temporales o espirituales de manera plena.

En quinto lugar se presenta la posición que Ockham acabará adoptando, que el pontífice no tiene plenitud de poder de manera regular, sino de forma ocasional y según el caso concreto, *casualiter sive in casu* (*Dialogus* III, i, 1). Sin embargo, sostiene Ockham, es difícil exponer cuáles son estos casos extraordinarios y en qué situaciones podrían ocurrir (*Dialogus* III, i, 16). La razón por la que niega la posibilidad de un poder

pleno del papa de forma regular y directa es principalmente teológica. La misma ley dada en el Nuevo Testamento, como opuesta a la antigua, es una promesa de libertad frente a la ley mosaica antigua. Según Ockham, si fuera cierto que el papado ostenta tal *plenitudo potestatis* de forma regular, esto significaría que la ley nueva sería más servil aún que la antigua (*Dialogus* III, i, 5).

Como señala Peña Eguren, la posición de Ockham es una «vía intermedia» (Peña Eguren, 2005: 433) entre la posición jerárquica del papado y la posición de Marsilio de Padua, que ahora se va a presentar. Aceptando el origen independiente de la potestad secular y espiritual y su separación, concede un cierto papel interventor al pontífice aunque solo en casos extraordinarios en que esté en juego la integridad de la comunidad cristiana y la autoridad secular no actúe (Peña Eguren, 2005: 430).

§ 4. El *Defensor pacis* de Marsilio de Padua

Dentro de ese esquema general se ha estudiado a Marsilio como antecedente republicano, democrático y revolucionario o como autor medievalizante defensor del imperio. Bayona Aznar recogió estas polémicas de forma clara (Bayona Aznar, 2007b). Mientras que Marsilio fue leído como un hereje y como un antecedente de la reforma en el siglo XVI tanto por católicos como por protestantes, en el siglo XIX la historiografía italiana lo redescubrió como antecedente de la modernidad política. La francesa, por su parte, se fijó más en su aspecto «medievalizante» y en su contexto histórico.

En Inglaterra hubo interpretaciones de ambos lados con el estudio clásico de Gerwith (1951) y el más moderno de Nederman (1995). En este trabajo nos interesa sobre todo la polémica en torno al carácter secular o laico de sus teorías que ha sido estudiado en España sobre todo por el mismo Bayona en una monografía de gran importancia (2007a). Mi enfoque, sin embargo, partirá del paradigma de la teología política que inició Schmitt y que, aun siendo un campo muy plural, es probablemente el más fructífero para estudiar las relaciones entre religión, política y secularización.

Marsilio publica el *Defensor pacis* en 1324, antes de acudir en 1327 a la corte de Luis IV de Baviera, junto con Juan de Jandún, considerado en la época como coautor de la obra. Es posible que el motivo de su viaje a la corte fueran las sospechas por parte de

los sectores papales de que la obra, que estaba causando revuelo por su radicalidad, era de su autoría. Marsilio llegaría a ocupar un lugar preeminente en la corte de Luis IV y lo asesoraría en sus disputas con Juan XXII hasta que su lugar en la corte fue más una dificultad para el entendimiento con el papado que una ayuda.

Con posterioridad al *Defensor pacis* escribió *La transferencia del Imperio*, quizás aún en su etapa en París (1324-1326) (Bayona Aznar, 2007a: 75) y el *Defensor minor* (1342), en los que ya puede apreciarse el diálogo crítico con su compañero en la corte desde 1328, Guillermo de Ockham. El *Defensor pacis*, dividido en tres discursos, es una obra con un claro objetivo político que, dedicada a Luis IV, le exhorta a que sea él mismo quien acabe el cometido de su libro terminando así con la causa de inestabilidad política (*DP I*, i, 6) que diagnosticará más tarde en la obra: los excesos de poder del papado.

Durante el primer Discurso, que tiene un carácter más teórico, Marsilio describe el origen del poder en la *civitas* o *regnum* y sus partes fundamentales apoyándose en el texto aristotélico aunque haciendo una lectura innovadora de algunos puntos, como ha señalado Vasileios Syros (2007: 227). Reconociendo al sacerdocio como una de las partes fundamentales del *regnum*, destaca que no podemos saber cuál es su función sin atender a la revelación con la mera demostración racional (*DP I*, vi, 1).

Este capítulo sexto del primer discurso parte de la creación de Adán y el pecado original y explica el desarrollo providencial de la historia humana como una serie de pruebas de distintas dificultades puestas por Dios a los hombres para recuperarse de esa caída. Marsilio expone que «este divino método fue el más apto, porque procedió desde las menos perfectas hasta las más perfectas de las cosas que benefician la salvación humana» (*DP I*, vi, 6). Entre estas pruebas o mandatos divinos se encuentran distintos códigos de conducta y creencia, tanto la ley mosaica antigua como la nueva traída por la venida de Cristo.

En este proceso histórico providencial de guía por parte de Dios, concluye Marsilio:

El fin, entonces, de la parte sacerdotal de la ciudad es la educación de los hombres bajo la sujeción de aquellas cosas que, de acuerdo con la ley evangélica, es necesario creer, hacer o evitar para alcanzar la salvación eterna y eludir la miseria eterna. [*DP I*, vi, 8]

Si bien Marsilio desarrolla una argumentación filosófica en el primer discurso acerca de la *civitas*, no se puede reducir parte del peso teológico que tiene en su trasfondo y que se encuentra claramente en el paradigma armónico premoderno. Como ha demostrado G. Garnett, el *Defensor pacis* desarrolla una historia providencial que vendría desde los tiempos del pecado original hasta los excesos de la *plenitudo potestatis* (Garnett, 2006: 48).

De esta manera, Marsilio sostiene que el papel del sacerdocio en la comunidad política es el de salvaguardar la ley divina y su cumplimiento para la consecución de una felicidad que no es terrenal. Esta función, sin embargo, no implica el uso de ningún poder coercitivo. Bajo la autoridad del príncipe, que es quien puede ejercer este tipo de poder, el papel de los clérigos es meramente espiritual y no de carácter civil en la medida en que nadie puede ser castigado por incumplir la ley divina a no ser que esté incumpliendo también una ley humana (*DP II, x, 7*).

En esta comunidad política cristiana defendida por Marsilio, el origen tanto de la autoridad del gobierno como de la forma de este proviene del pueblo, el *legislator humanus*, manifestándose así en contra de las pretensiones del papado de que su supuesto poder temporal venía directamente de Dios. Según Marsilio, ningún poder proviene de manera directa sino indirectamente a través del pueblo o de su *valentior pars*, que puede ser su mayoría pero también puede referirse a una minoría representativa de notables, como en el caso de los electores en el Imperio Romano Germánico.

Es en el discurso segundo donde Marsilio, desde la imagen de la *civitas* que ha planteado en el discurso primero, critica de forma radical el papel del papado. Las tesis contenidas en esta segunda parte, la más extensa de la obra, fueron las que causaron mayor controversia entre sus interlocutores teológicos y no la primera, aunque muchos intérpretes modernos se hayan fijado más bien en esta como ejemplo de teoría política secular. Juan XXII en la bula *Licet iuxta doctrinam* (1327) señaló los cinco mayores errores del *Defensor pacis*, todos referentes al papado y contenidos en el segundo discurso.

El más grave de ellos, en tercer lugar, afirmaba que «pertenece al Emperador la capacidad de instituir, deponer y castigar al Papa» (Garnett, 2006: 20). Además, el papa

no tiene una autoridad especial en el seno de la Iglesia, sino que la comparte con el resto de clérigos (*id.*).

En el seno de la comunidad política cristiana defendida por Marsilio no hay cabida para la Iglesia en el sentido que el término había tomado en su época. Como él mismo señala, el uso moderno del término *Iglesia* se refería a los clérigos y su jerarquía y no al conjunto de fieles como asamblea o *ecclesia* (*DP* II, ii, 3). A pesar de sus ataques a la jerarquía eclesial como institución espiritual y política, hablar de «secularización» en la teoría de Marsilio es anacrónico. Marsilio no defiende una separación de los ámbitos temporal y espiritual, ni por supuesto, defiende una comunidad política al margen de la religión cristiana, aunque reconoce su existencia en el pasado. Pero sí que se distancia de los razonamientos teológicos en lo que concierne al papel de las distintas partes y funciones de la *civitas*.

Su modelo político es una *civitas* cristiana en oposición al modelo teocrático universal defendido por la Iglesia. En este modelo la verdadera sociedad es la Iglesia católica, con el papa a la cabeza y el resto de autoridades seculares en un segundo lugar subordinado. Frente a ello, Marsilio defiende una sociedad política cristiana con funciones espirituales llevadas a cabo por un sacerdocio que no tiene ningún poder para legislar o juzgar en el terreno civil.

En esta *civitas* cristiana, por lo tanto, la jerarquía eclesial romana no tiene ningún poder civil. Simplemente debe existir una parte sacerdotal de la ciudad que, sin poder coercitivo, guía en el cumplimiento de la ley evangélica bajo la autoridad del príncipe. En este sentido Marsilio anticipa de las monarquías protestantes de los siglos XVI y XVII no tanto su «secularismo» sino su modelo de una religión dentro de los límites del *regnum* con una clara posición antipapista.

Lo específico de su teoría es que frente a las construcciones teóricas de canonistas o teólogos como Tomás de Aquino o de su propio compañero en la corte Ockham, Marsilio desarrolla una teoría con elementos filosóficos del poder político que recupera las formas de argumentación de autores clásicos griegos y romanos, basándose de forma fundamental en Aristóteles. Él mismo es consciente de esto cuando, al inicio del *Defensor pacis*, afirma que va a proceder mediante «proposiciones que son evidentes para cualquier mente no corrompida naturalmente, por la costumbre o por alguna afectación» (*DP*, I, i 8).

Esto no significa, sin embargo, que su teoría esté exenta de elementos teológicos. Como se ha destacado antes, uno de los más importantes es su justificación de la función sacerdotal en la *civitas* o *regnum* que él mismo señala no puede ser conocida por demostración (*DP* I, vi, 1). Su exégesis del texto aristotélico con fines políticos le lleva, sin embargo, a elaborar una teoría política innovadora, con elementos como el *legislator humanus* que tiene una menor carga teológica que las anteriores lecturas aristotélicas que habían comenzado por la de Tomás de Aquino.

§ 5. Conclusiones

Como he tratado de mostrar, si bien Ockham y Marsilio tienen un objetivo político común, tanto sus argumentos como el propio marco teórico del que parten tiene importantes diferencias. Ambos se oponen a la tesis de la *plenitudo potestatis* papal y, en sus críticas, rompen con el modelo teológico-político de la teocracia eclesial. Pero, mientras que Marsilio niega cualquier papel a la institución papal dentro de la *civitas*, que tendrá una parte sacerdotal bajo el poder del príncipe, Ockham está más apegado a la realidad política de su tiempo y aún reserva un papel de intervención al pontífice.

Pese a sus críticas a la teología política oficial de la Iglesia del momento, que pretendía cerrar en una misma institución tanto el poder jurídico-político como el pastorado religioso, ambos autores se encuentran dentro del paradigma premoderno. Sus críticas y posiciones se entienden más fácilmente como polémicas internas a la teología política premoderna, esto es, al reparto de poderes típico del occidente medieval y al paralelo teórico que armonizaba razón natural y revelación. Introducir la temática de la secularización y el carácter laico de ciertas teorías supone un anacronismo en la medida en que previo a la modernidad no existe la distinción secular/religioso (que está delimitada desde lo secular), sino la temporal/espiritual, que da más importancia a la segunda.

En cualquier caso, resulta fundamental el estudio de las relaciones entre lo temporal y espiritual en la premodernidad por suponer la «prehistoria» necesaria a la moderna teología política que, ahora sí, implica la secularización, el Estado moderno y nuevas morfologías de poder político que, sin embargo, poseen novedades que no son deducibles de las premisas ideológicas medievales.

Bibliografía

- Bayona Aznar, Bernardo (2007a), *Religión y poder, ¿La primera teoría laica del estado?* Madrid/Zaragoza, Biblioteca Nueva/Prensas Universitarias de Zaragoza.
- Bayona Aznar, Bernardo (2007b), «El periplo de la teoría política de Marsilio de Padua por la historiografía moderna», en *Revista de Estudios Políticos*, n.º. 137. Madrid, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, julio-septiembre, pp. 113-153, <<https://www.cepc.gob.es/sites/default/files/2021-12/26394rep137004.pdf>>, [02/11/2023].
- Canning, Joseph (2011), *Ideas of Power in the Late Middle Ages 1296-1417*. Cambridge University Press.
- Catalina, Cristina (2020), *Pastorado, derecho y escatología. El gobierno de las almas en el occidente medieval (siglos XI-XIII)*. Madrid, Guillermo Escolar.
- Galli, Carlo (2011), *La mirada de Jano. Ensayos sobre Carl Schmitt*. Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica.
- Galli, Carlo (1996), *Genealogia della politica. Carl Schmitt e la crisi del pensiero politico moderno*. II Mulino.
- Garnett, G. (2006), *Marsilius of Padua and «The Truth of History»*. New York, Oxford University Press.
- Gerwith, Alan (1951), *Marsilius of Padua. The Defender of Peace. Volume I: Marsilius of Padua and Medieval Political Philosophy*. New York, Columbia University Press.
- Kilcullen, John (2011), «Introduction to Pars 3 Tract 1» in William of Ockham, *Dialogus*. Oxford, Oxford University Press/The British Academy.
- León Florido, Francisco (2014), *Guillermo de Ockham. Filósofo en un tiempo de crisis*. Madrid, Escolar y Mayo.
- Meier, Heinrich (2006), *Leo Strauss And The Theological-Political Problem*. Cambridge, Cambridge University Press.
- Nederman, Cary J. (1995), *Community and Consent: The Secular Political Theory of Marsiglio of Padua's Defensor Pacis*. Lanham (Maryland), Rowman and Littlefield.
- Ockham, William of (2002), *Dialogus* (John Kilcullen, George Knysh et al. eds.). The British Academy, <<https://publications.thebritishacademy.ac.uk/pubs/dialogus/ockdial.html>>, [02/11/2023].
- Ockham, Guillermo de (1992), *Sobre el gobierno tiránico del Papa*. Madrid, Tecnos.
- Padua, Marsilius of (2006), *Defender of the Peace* (Annable Brett, ed. and transl.). Cambridge, Cambridge University Press.
- Peña Eguren, Esteban (2005), *La filosofía política de Guillermo de Ockham*. Madrid, Encuentro.
- Schmitt, Carl (1969), *Teología política II. La leyenda de la liquidación de toda teología política*. Madrid, Trotta.
- Schmitt, Carl (1922), *Teología política. Cuatro capítulos sobre la doctrina de la soberanía*. Madrid, Trotta.
- Sirczuk, Matías (2011), «Teología política y modernidad. Carl Schmitt y el pensamiento político posfundacional», en *Res Publica: revista de filosofía política*, n.º 25, pp. 199-214, <<https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=4014382>>, [03/11/2023].
- Skinner, Quentin (1978), *The Foundations of Modern Political Thought*. Cambridge University Press.
- Syros, Vasileios (2007), *The World of Marsilius of Padua*. Turnhout, Brepols Publishers.
- Ullman, Walter (2015), *A Short History of the Papacy in the Middle Ages*. Routledge.