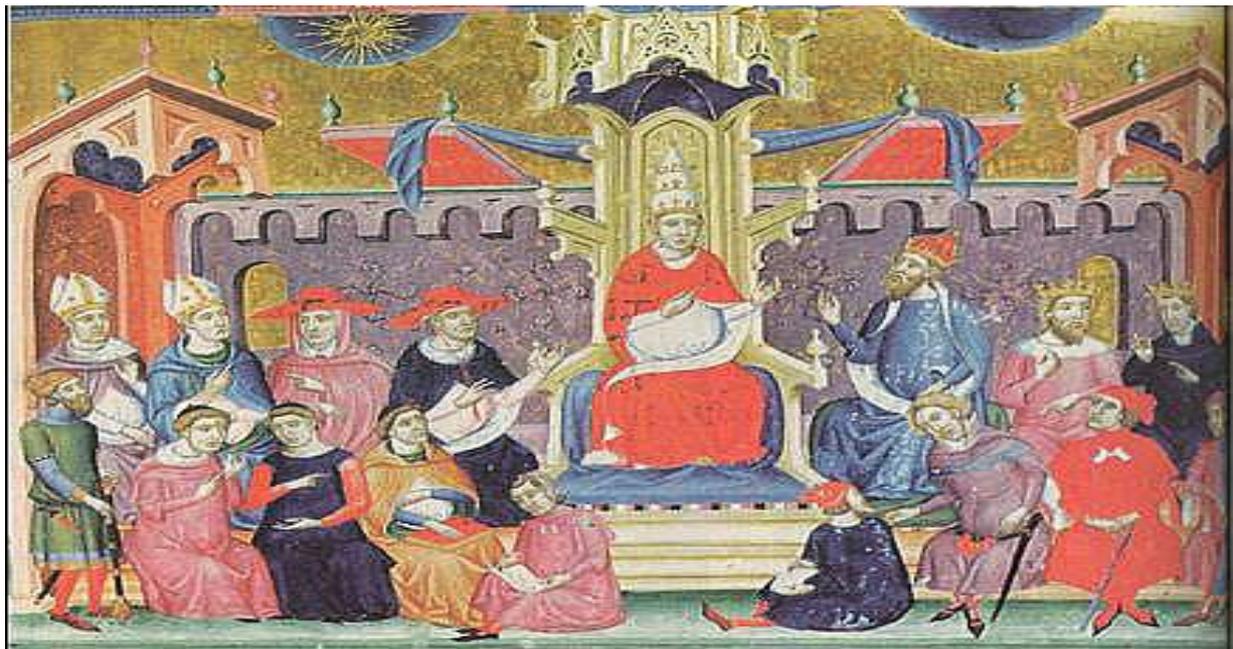


Fecitque Deus duo magna luminaria

Dante y Marsilio de Padua en el debate conciliarista



Nombre: José Miguel Gutiérrez Fernández
NIUB:14917615
Curso: 4ª curso de Historia
Tutor/a: Blanca Garí de Aguilera

Resumen:

La Edad Media tuvo una teoría política propia en la que se unían elementos clásicos, medievales y incipientes conceptos protomodernos. Serían en el siglo XIV, cuando quiebra el medievo político, cuando aflorarían las teorías, recogiendo el legado de Dante Alighieri y Marsilio de Padua. Los argumentos que esgrimen ambos autores son inseparables del debate conciliarista. En el momento en que el Cisma de Aviñón lleve al Papado a la vulnerabilidad, estas teorías de autonomía del Estado y destructivas con la concepción hierocrática dentro y fuera de la Iglesia influirán a esta hasta sus cimientos, llegando a bloquear temporalmente la monarquía papal. Se intentará así discernir la presencia de *De Monarchia* de Dante y *Defensor Pacis* de Marsilio en pensamiento conciliarista, entendido éste como una teoría de la representación enfrente de la concepción de hierocracia papal.

Palabras clave:

Dante, Marsilio, papado, concilio, cisma, Iglesia, Estado.

Abstract:

The Middle Ages had an own politic theory in which classic and medieval elements connected with rising protomodern concepts. It would be in the 14th century, when the political Middle Ages collapse, when the theories emerge, collecting the legacy of Dante Alighieri and Marsilio of Padua. The arguments that wield both authors are inseparable from the conciliarist debate. At the moment when the Avignon Schism brought vulnerability to the Papacy, these theories about State autonomy, destructive with the hierocratic conception inside and outside the Church, would influence it through its foundations, even to block temporarily the papal monarchy. Therefore, this study will try to discern the presence of *De Monarchia* of Dante and *Defensor Pacis* of Marsilio in the conciliarist thought, understood as a theory of the representation in front of the papal hierocracy conception.

Key words:

Dante, Marsilio, papacy, council, schism, Church, State.

Índice

1-Introducción

- 1.1-Objetivos y metodología
- 1.2-Las dos espadas, el constante problema y su origen
- 1.3-El siglo XIV: La quiebra del medievo político

2-Dante Alighieri y su obra *de Monarchia*

- 2.1-El autor y su época
 - 2.1.1-Trayectoria vital e intelectual
 - 2.1.2-El contexto histórico: Las dos Italias.
- 2.2-*De Monarchia*: la obra culmen del dualismo medieval.
 - 2.2.1-Estructura y desarrollo de la obra
 - 2.2.2-La solución dantesca. Papado e Imperio: un mismo origen para distintos fines.

3-Marsilio de Padua: de la dualidad a la unidad

- 3.1-Lagunas biográficas en un contexto conflictivo
 - 3.1.1-Vida y trayectoria de Marsilio de Padua
 - 3.1.2-El contexto histórico de Marsilio: El enfrentamiento Papado-Francia y las nuevas crisis en Italia
- 3.2-El *Defensor Pacis*: La respuesta protomoderna de un problema medieval
 - 3.2.1-Estructura y desarrollo de la obra
 - 3.2.2-La propuesta de Marsilio: De la teología política a la filosofía política.

4-Recepción y cristalización de ambas obras en el movimiento conciliarista

- 4.1-El Gran Cisma de Occidente y el movimiento conciliarista
 - 4.1.1-Una Iglesia descuartizada: Del “cautiverio de Babilonia” al Gran Cisma de Occidente
 - 4.1.1.1-*Ubi est papa, ibi Roma est*: La sede apostólica en Aviñon.
 - 4.1.1.2-La ruptura: La catolicidad bicéfala
 - 4.1.2-La necesidad de soluciones: El movimiento conciliarista frente a la teocracia.
- 4.2-La presencia de Dante y Marsilio en el debate.
- 4.3-La solución conciliar: El ensayo pisano y el Concilio de Constanza.

5-Conclusiones

1-Introducción

...non est enim potestas nisi a Deo
(Rom. 13,1)

“Soleva Roma, che'l buon mondo feo,
due Soli aver, che l'una e l'altra strada
pacean vedere, e del mondo e di Deo.”¹
(Purgatorio, Canto XVI)

La teoría política medieval, como todos los sistemas conceptuales de filosofía política, es fruto de un extenso desarrollo histórico. Heredera en gran parte del pensamiento clásico, a la que sumarían los elementos patrísticos, la teoría política medieval toma forma propia en los siglos XIII y tienen su culminación en el XIV. Cabe destacar que las dos obras que se tratan en este trabajo, *De Monarchia* y el *Defensor Pacis*², pertenecen a este periodo.

Los sistemas filosóficos medievales se pueden definir por el carácter propio del que dispone cada uno, a la vez que todos acusan una cierta unidad al pertenecer a la misma época y gestarse en una misma coyuntura. De hecho, todas tienen en común intentar resolver, por diversas vías, el mismo problema fáctico: El conflicto entre el poder espiritual y el temporal. Por ello investigadores como Bertelloni apuestan por considerar la teoría política como un todo:

“Así, aunque para argumentar acerca de esa conflictiva relación cada teoría política haya apelado a recursos teóricos propios y aunque del uso de esos recursos hayan resultado teorías políticas cuya especificidad diferencia a cada una de ellas respecto de las otras, todas esas teorías pueden ser consideradas como un único *corpus* textual, pues todas ellas constituyen una sucesión de textos sólidamente encadenados entre si que muestran una tipología constante: su búsqueda de respuesta teórica al problema de las relaciones de los dos poderes.”³

1.1-Objetivos y metodología

En este trabajo se sintetizará el contenido de *de Monarchia* de Dante Alighieri y del *Defensor Pacis* de Marsilio de Padua. Ambas obras se incluirán dentro de sus respectivos contextos históricos y como parte de la trayectoria vital de sus respectivos autores para luego intentar aislar sus respectivas aportaciones en el movimiento conciliar. El movimiento conciliar será descrito de forma general en su contexto y su evolución. Se buscará dilucidar si estas aportaciones afectaron a la solución final a la que llegó el Cisma de Occidente, y si son muestras, como ataques que son al poder omnímodo del Pontífice, del debilitamiento de la monarquía papal (no solo frente al poder temporal, sino también dentro de la propia Iglesia) y su derrota frente al Concilio.

1.1-Las dos espadas, el constante problema y su origen

Esta problemática Iglesia-Estado es uno de los fenómenos paradigmáticos de la Edad Media, y fue en Occidente donde se convirtió en un problema en comparación a otros territorios, por la forma concreta en que se había institucionalizado el cristianismo: Geográficamente y territorialmente los límites de la Iglesia coincidían con los de la sociedad en cuanto esta era una “asociación de fieles”

¹ ALIGHIERI, D.: *Divina Commedia, Purgatorio*, Mondadori, Milán, 1994, p. 482

² Las dos obras de las que trata el texto disponen de ediciones críticas. Dante dispone de la que llevó a cabo Pier Giorgio Ricci: ALIGHIERI, D.: *Monarchia*, Arnaldo Mondadori Ed., Verona, 1965. Esta sirve de base a la traducción que se ha utilizado para el trabajo: ALIGHIERI, D.: *Monarquía*, Tecnos, Madrid, 2009. Para el *Defensor* tenemos la edición crítica de *Monumenta Germanica Historica*: PADUA, M. de: *Defensor Pacis*, Monumenta Germanica Historica, Hannover, 1932-1933. Para este trabajo se ha usado la edición traducida y comentada de Tecnos: PADUA, M. de: *El defensor de la paz*, Tecnos, Madrid, 2009. Esta utiliza como base también la edición crítica indicada.

³ BERTELLONI, F.: “La teoría política medieval entre la tradición clásica y la modernidad” en ROCHE, P. (coord.): *El político en la Edad Media*, Fundación Ramón Areces, Madrid, 2010, p. 18

(*universitas fidelium*), “sociedad cristiana” (*societas christiana*), “Iglesia romana” o “república cristiana”. El origen del poder político y el eclesiástico, además, tenían un origen común: Dios, y el Papa (vicario del mismo) se atribuía el liderazgo moral y espiritual de esta comunidad que era gobernada por entidades diferentes (reinos, ducados, ciudades-estado). La estrecha relación de la autoridad secular con la Iglesia causaba una tensión que derivaba de la propia doctrina, insertada ahora en el poder político:

“El problema medieval de la Iglesia y el Estado era una versión del eterno dilema al que debía enfrentarse una religión que afirmaba estar en el mundo pero no ser de él, que predicaba sobre cuestiones relativas a la moral y el orden social pero se negaba a ser identificada ninguno de tales ordenes en particular.”⁴

Pero el origen de esta tensa simultaneidad de soberanía hay que buscarlo en fechas tempranas en Occidente: La caída de la *pars occidentalis* del Imperio Romano. La deposición del último emperador, aquel niño que cargaba con los dos nombres más cargados de simbolismo de la historia de Roma (Rómulo Augústulo), solo confirmaba en clave legal una situación ya existente de vacío de poder. Fue entonces cuando los pontífices romanos decidieron mantener y representar en sí mismos la dignidad imperial romana:

“La idea de que la sociedad occidental debía aceptar el predominio de una élite clerical precisamente definida, al igual que los emperadores habían reconocido antaño el estatus especial de los miembros del Senado romano, era la presunción que subyacía a la retórica y al ceremonial del papado medieval: como el último y cálido fulgor de la tarde, el amor por la *Roma aeterna* del senador romano tardío reposaba ya en la solemne fachada de la Roma Papal.”⁵

Así, ante la situación surgieron tres propuestas⁶ para llenar este vacío, la tercera de las cuales surgiría del Papado romano:

a) La propuesta romana-oriental

De base constantiniana, sostenía que el verdadero cristianismo se hallaba en el Imperio Romano que subsistía en Constantinopla, a cuyo Emperador reconocían oficialmente los monarcas bárbaros grabando su efigie en las monedas y tomando el título secundario de *magister militum*. Esta concepción fue transmitida por Eusebio de Cesarea en su *Vita Constantini*: Dios había escogido a Constantino como monarca absoluto y representante de Dios en la tierra conduciéndolo sin intermediarios a la conversión. El Emperador así tenía el poder por una directa concesión divina. Se halla aquí la piedra angular del cesaropapismo bizantino, del que hay que buscar el antecedente en la religiosidad romana tradicional en la que el emperador es *pontifex maximus*.

La novedad respecto a este modelo tradicional pagano radica en la absorción de la Iglesia en el aparato del Estado como “cara interna” del Imperio. Es convertida en religión imperial y en figura de derecho público. El cesaropapismo será la primera figura del cristianismo institucionalizado.

b) La propuesta agustiniana

Agustín de Hipona, en su *De civitate Dei* responde a la caída de Roma en manos de Alarico y a la acusación vertida por los paganos contra el Cristianismo, en el que veían la causa de este hecho, pues había causado la debilidad de Roma, que era fuerte cuando creía en sus dioses tradicionales. En esta obra Agustín traza una concepción de la naturaleza de la Iglesia diferente, basada en una lectura providencial de la Historia. La Historia pasa a ser vista como un discurso pedagógico de Dios hacia los hombres. La renovación del Imperio no será ni terrenal ni histórica, sino mística y espiritual. La Ciudad de Dios sustituirá a la vieja Roma imperial, vencida y pagana. Constantinopla,

⁴ BLACK, A.: *El pensamiento político en Europa*, Akal, Madrid, 2003, p. 63

⁵ BROWN, P.: *El mundo de la Antigüedad Tardía*, Gredos, Madrid, 2012, p. 132

⁶ BERTELLONI, F.: *op.cit.*, p. 20-22

la Nueva Roma, no es vista por Agustín como la sucesora de Roma, sino la *civitas Dei*: un cuerpo místico o ciudad espiritual que no pertenece a este mundo.

c) La propuesta papal en Occidente

En el siglo V ya se gesta esta propuesta: León I comienza la construcción de la teoría de la monarquía papal tomando como base el derecho romano recibido en herencia. El Papa se hizo heredero de todos los poderes del apóstol Pedro, tanto espirituales como temporales. Ya este pontífice insinuaba ser la *exacta contrafigura* del Emperador residente en Constantinopla, al crear una estructura inversa a la bizantina.

En esta estructura la Iglesia es la que absorbe en su seno el poder político que recibe de ella la legitimidad. En los fines del siglo surgirá, plasmada en una carta al César del papa Gelasio I, el dualismo gelasiano. El Sumo Pontífice describe la existencia de dos poderes, no uno solo que es el que reclamaba para sí el Emperador, que gobiernan el mundo: El poder espiritual y el temporal, representados con el célebre símil de las “dos espadas”. La doctrina gelasiana será de una gran novedad: separará ambos poderes, antes contenidos en la autoridad imperial, y establecerá la dependencia del reino respecto al sacerdocio.

Esta tercera propuesta generará así la nueva teoría política, específica del Occidente medieval, estimulando la legitimación del poder temporal visto como un epígono del poder espiritual y promovió las interpretaciones de la política en un sentido teológico como parte de la historia de la salvación. La filosofía política se había convertido definitivamente en teología política.

El dualismo gelasiano se establecerá sólidamente, y su tendencia a absorber el poder temporal en el espiritual culminará en un debilitamiento político de la estructura de los reinos occidentales respecto a la Iglesia. Toda teoría política a partir de este momento se hará como intento de solucionar el conflicto entre los dos poderes, que se hará patente en sucesivos conflictos en Occidente, siendo el más célebre “la querrela de las investiduras” entre Papado e Imperio. El Sacro Imperio sería uno de los estados más afectados por esta problemática, al recibir la corona su monarca de manos del obispo de Roma.

Pese a que esta teoría se esbozó al principio con medios no-filosóficos, como la exégesis de pasajes bíblicos o la *Donatio Constantini*, en el siglo XIII hubo una verdadera ruptura con la entrada y conocimiento de la obra de Aristóteles (la *Ética* y la *Política*). La obra del griego introdujo la idea de lo político “por naturaleza” y la teoría política tomaría una forma sólida al confluir en ella tres temas:

-Lo ético, estableciendo una teleología de los actos humanos y mostrando la felicidad como último fin del hombre. Esta teleología se desdobló para fundamentar una estructura formal la finalidad de lo humano tanto natural como sobrenatural, lo que creó un debate respecto a que fin “era más último” que el otro.

-La ya tratada confluencia de dos *potestates*. A cada una se le añade un fin concreto dándoles, en base a la teleología aristotélica, una funcionalidad para cada una: La felicidad en este mundo para el poder temporal y la felicidad en el más allá para el poder espiritual.

-Una necesidad acuciante de definir el estatus ontológico del poder temporal y justificar su función, generando una finísima especulación acerca de la fundamentación teórica del origen del orden político. La filosofía griega aportaría en este sentido un modelo de desarrollo del modelo político hasta llegar a la *polis*, al que los pensadores medievales, entre ellos los que serán tratados

posteriormente, someterían a una sutil metamorfosis.

Al final de este proceso iniciado con el vacío de poder del siglo V, al que se sumaran los conflictos Iglesia-Estado y la recuperación del pensamiento griego surgirá todo un pensamiento al respecto. El conflicto por el *dominium mundi* dará las más importantes obras del pensamiento político medieval: Tenemos así el tratado *de regno* de Tomás de Aquino, con el que se inician las principales obras que abordan esta temática a la que se añadirían *De potestate regia et papali* de Juan de París, *De regimine christiano* de Jacobo de Viterbo y *De ecclesiastica potestate* de Egidio Romano.

1.2-El siglo XIV: La quiebra del medioevo político

Los dos tratados alrededor de los cuales se desarrollará este trabajo serán *De Monarchia* de Dante Alighieri y *el Defensor Pacis* de Marsilio de Padua. Pese a que más adelante se concretaran los contextos de ambos autores, cabe destacar el momento crucial en que se generan ambas obras: El siglo XIV.

En el siglo XIV el planteamiento político medieval se muestra inviable pensar lo político con criterios propiamente medievales. La caducidad del modelo llegó a su culminación:

“El medioevo generó también aquí la superación de sí mismo. Y daba comiendo toda una sustitución general de vigencias prácticas y de doctrinas políticas que la modernidad de Europa hará suyas en su madurez. (...) Y habría que entenderla no como cambio brusco sino como proceso, evolución en marcha a partir de entonces, no sin reliquias, adherencias y retornos al pasado durante paréntesis culturales (...) Nada de esto impedirá que la “modernidad política” del siglo XIV se imponga como configuración efectiva de Europa.”⁷

En este siglo se producirá un cambio global en el universo político, la crisis política bajomedieval, encuadrada en una gran crisis general (económica, demográfica, social...) fue global e irreversible a la hora de pensar la política. Los principios políticos que entraran en franco declive se pueden sintetizar en cuatro pilares básicos:

-El principio de universalidad o universalismo: La necesidad de un gobierno único para todos los creyentes, se debía plasmar en una *res publica cristiana*. Este era el supremo criterio de convivencia medieval.

-Principio de religiosidad o heteronomía política: La autoridad solo es legítima por vinculación trascendente con lo divino.

-Principio hierocrático: El poder se legitima *de facto* por transmisión sacerdotal. El papado canaliza y confiere el poder al Imperio, que obtiene así un poder “de prestado”. Convergen origen divino y sanción sacerdotal. Si el principio anterior indicado, la teocracia, ya implicaba sumisión, la hierocracia (versión extremada de la teocracia) acentuará este desequilibrio.

-El principio imperial de *sacerdotium et regnum*: El Imperio es la otra cara del “gobierno de Dios”. El imperio medieval es una continuación de la antigua Roma a través de la *translatione imperii*. Sobre el Emperador desciende el poder y este asciende como *minister ecclesiae* al estilo de sacerdote-rey inaugurado por Teodosio el Grande. El imperio es *Sacrum Imperium*.

Esta serie de partes configuran ese gran todo que es el medioevo político, que como se ha indicado, se fracturará inevitablemente en el siglo de Marsilio y Ockham. Y esta fractura vendrá de una serie de vuelcos en los ámbitos siguientes:

-El espacio político-administrativo: Se afianza el paso del estado patrimonial al estado personal. El

⁷ UÑA JUAREZ, A.: “La modernidad política del siglo XIV” en VVAA, *Actas del II Congreso de Filosofía Medieval*, Sociedad Española de Filosofía Medieval, Zaragoza, 1996, p. 514

estado soberano bajo un único poder, diluido tras el hundimiento del Imperio romano, renacerá como intento unificador bajo una sola administración. La descomposición feudal se hace perceptible y la centralización política inevitable.

-Las configuración política del poder soberano: Desde el siglo XIV el nuevo estado soberano se reviste de nuevas formas particularistas en sustitución de una decaída idea de Imperio, bajo el lema *rex imperator in regno suo*. Los estados caerán en un fuerte individualismo político en el que se ratificará la identificación del estado soberano y su territorio.

-La legitimación teórica del poder: Este será un punto decisivo, como se verá más adelante en el apartado dedicado al pensamiento marsiliano, al establecerse en la teoría una identificación plena entre estado soberano y pueblo soberano. Surgen los primeros tanteos en un sentido protodemocrático en diversas regiones europeas, y en este siglo la demanda democrática alcanza un *status* teórico pleno que exige legitimar el poder en base a la comunidad política “natural”. Se revaloriza al hombre y su capacidad política propia para autogobernarse. Estas propuestas hay que situarlas en la doble crisis tanto imperial como papal. Cabe apuntar que aún no se puede hablar de “laicismo” en el sentido moderno, solo de crisis del concepto de *Christianitas*, no del cristianismo como tal.

-Nueva relación Estado-religión: En el siglo XIV la nueva teoría política quita a la religión su lugar como referente primero del orden político, que estaba obligado a recibir la legitimación de la ley divina a la que se debe subordinación práctica. Según estos pensadores heterodoxos el poder no se recibiría como un *donum Dei* (teocracia) ni se confiere por conducto sacerdotal (la hierocracia).

-Distanciamiento entre moral y política: En Aristóteles, base teórica de la mayoría de escritores políticos, la política es inseparable de la ética. Pero desde el siglo XIV la moral cristiana, sacra, con la que se relacionaba el poder da paso a otra más flexible y secular vivida en una temporalidad que tiene el ritmo de los negocios. Está surgiendo el mundo burgués moderno y el Estado dispone de autonomía moral plena.

-Pluralidad de planteamientos y concepciones: En el siglo XIV, frente a un monolitismo teocrático previo surgen diversas opciones diferentes. Hay una dialéctica continua *nova et vetera* e inevitablemente se abran paso las ideas nuevas y se genere un ambiente de discusión estimulado por dos conflictos de los que se hablará más adelante: Las luchas entre Felipe IV el Hermoso de Francia y Bonifacio VIII que culminaran en la promulgación de la bula *Unam Sanctam* en 1302 y el Atentado de Anagni, y más tarde el conflicto entre Luis IV de Baviera y el papa Juan XXII. Este ambiente de discusión cristalizará en un auténtico foro de maduración doctrinal.

Tras describir este proceso de cambio como inicio del nacimiento de una incipiente modernidad, cabe destacar el escenario italiano, donde se generaran los dos tratados más importantes en la búsqueda de una solución a esta pugna: La crepuscular *De Monarchia* de Dante Alighieri, y *Defensor Pacis* de Marsilio de Padua.

2-Dante Alighieri y su obra *de Monarchia*

2.1-El autor y su época

2.1.1-Trayectoria vital e intelectual

Dante Alighieri nació en 1265, entre el 13 de Mayo y el 14 de Junio de 1265. Pese a que no se conoce su fecha exacta de nacimiento, si que se puede concretar que su bautizo fue el 26 de Marzo de 1266. Nació en Florencia, en el pueblo de Sant Martino del Vescovo, y su infancia transcurrió

entre la ciudad de Florencia y las fincas de Camerata y Sant Miniato a Panolle.

Los Alighieri eran una familia de la baja nobleza florentina, descendiente de Alighiero I, entre los que destacó antes el hijo de este: Bellincione Alighieri, (abuelo del poeta) espectador de la historia florentina durante gran parte del siglo y aunque anciano en hacia la adolescencia del poeta, la “historia oral” que le transmitió influyo en sus mitos y en la constante nostalgia de un pasado dorado que impregna su obra. La figura central y mayor honor de la familia hasta el poeta será su tatarabuelo Cacciaguida (padre de Alighiero I), que perdió la vida en batalla y recibió el título de “caballero” del emperador Conrado III. Pese a su origen, la familia se dedicaba ya en esa época a actividades financieras, y la casa familiar era frecuentada por mercaderes que traían consigo las últimas novedades culturales del momento del extranjero.

En 1274, a los 9 años, conoce a Beatriz, la musa que inspirará su obra puramente literaria, estableciendo una relación distante de amor platónico propia entre los literatos de la época. Mientras, se compromete con Gemma di Manetto Donati, con quien se casará entre 1285 y 1293. De este matrimonio nacerán sus hijos: Jacopo, Pietro y Antonia. Su hija ingresaría como religiosa con el nombre de Beatriz. Durante su infancia y adolescencia lleva a cabo sus primeros estudios en el Convento de la Santa Cruz.

A la muerte de su padre en 1277 y tras alcanzar la mayoría de edad Dante asume las responsabilidades familiares, siempre con sus limitaciones respecto a los negocios, pues estaba escasamente dotado para la actividad financiera, que tenía que llevar a cabo para mantener el pequeño (aunque sólido) patrimonio familiar. Al final, ante su propia ineptitud para estas prácticas dejará estas labores en manos de su hermano Francesco, mucho más pragmático.

Hacia los 20 años Dante participa como soldado en la expedición que envió Florencia (güelfa) para apoyar a Siena en su enfrentamiento contra Arezzo (gibelina), en 1285. Formaba parte de la caballería florentina a las órdenes de Guido de Montfort. Tras este primer contacto con la vida militar se establecerá en Bolonia, donde vivirá 6 meses, de verano de 1286 a principios de 1287. Allí traba amistad y entra en el círculo cultivado de los jóvenes florentinos que se están formando en el *studium*: Jacopo Cavalcanti, Dante degli Abati y Gianni degli Infanganti. Tras la estancia, Dante volverá a la actividad militar en 1288, defendiendo Florencia del ataque de los arentinos y participará en el asedio de Arezzo. También participó en la batalla de Campaldino (11/06/1289) y la retirada de Caprona (15/09/1289).

La visión de Dante de esta batalla en la que se infligió una terrible derrota al bando gibelino mereció ser recordada en su epístola *Popule mee, quid feci tibi?*: “la batalla de Campaldino, en la cual el bando gibelino fue casi del todo aniquilado y deshecho, donde me encontré no bisoño en la arma, donde tuve mucho temor y, al final, alegría grandísima, dadas las diferentes alternativas de esa batalla”.⁸ Tras luchas militarmente contra los gibelinos pasará a hacerlo entrando en política dentro del bando güelfo. Engrosará las filas de los güelfos blancos, más moderados, enfrente de los güelfos negros. Entró en el gremio de los médicos y especiales, la más acertada a su condición de intelectual, para poder acceder a los cargos públicos del gobierno popular. En 1295 ya forma parte del Consejo del Capitán del Pueblo. En este periodo, entre 1292-3 escribe su primera gran obra: *La vita nuova*.

La oligarquía aristocrática, excluida del gobierno, creaba continua tensión en la ciudad. Se negaban a someterse a formar parte de un gremio, conservaban la influencia en el Consiglio di Parte Guelfa y eran boicoteadas las acciones de los priores y el Consejo del Pueblo. Así, la guerra entre las camarillas de las grandes familias Cherchi (blancos) y Donati (negros) solo hacían que polarizar la vida ciudadana. Dante, pese a que su familia estaba en la red clientelar de los Donati, era más

⁸ PETROCCHI, G.: *Dante. Vida y obra*, Ed. Crítica, Barcelona, 1990, p. 37

cercano ideológicamente a unos Cherchi partidarios de una mayor base social en el gobierno de la ciudad. Además, al hacerse perceptibles las ambiciones sobre la Toscana del Papa Bonifacio VIII, la actividad política de Dante pasa a mayores esferas.

Llega al cargo de prior en 1300 y en 1301 participa en una embajada al pontífice, para que este no cediera antes las intrigas de los Donati, ansiosos de la intervención papal para hacerse dueños de la ciudad. La embajada de Dante fue desoída por el papa Caetani y Carlos de Valois entró en Florencia en 1301 como pacificador de la Toscana, imponiendo a los *negros* y hundiendo la ciudad en la sangrienta persecución de los blancos. Se nombró a Cante dei Gabrielli da Gubbio *podestà* de la ciudad. Dante, que se hallaba retenido en Roma por el pontífice, fue sentenciado al exilio perpetuo de Florencia y a la confiscación de bienes, bajo la amenaza de pena capital si volvía a la ciudad.

Empieza así la fase del exilio de Dante, donde vagará por diferentes ciudades italianas y se centrará en su obra, iniciando la redacción de su *Divina Commedia*. En esta plasmará gran parte de su ideario político y su percepción de los hechos, denunciando las injurias de sus enemigos y situándolos bajo diferentes tormentos en el Infierno. Residirá entonces en diversos lugares: En Verona invitado por Bartolomeo Della Scala, después en Lucca, en el círculo de Madame Getucca, estableciéndose en París.

En 1310 llega un momento clave para la vida de Dante: La invasión de Italia por parte del emperador Enrique VII. Esta despierta grandes esperanzas en Dante, pues la actitud de Bonifacio VIII respecto a Florencia le había hecho bascular hasta convertirlo en un gibelino militante. Enrique mostró la determinación de restablecer la dominación imperial en el *regnum italiae*. Su coronación en Milán como rey de Italia estaba fijada para 1312, pero ya había indicios de que se presentaría antes en la península con una expedición militar, pues su llegada exasperaría los ánimos en la corte papal de Aviñón, en la que reinaba Clemente V.

Así, Dante volvió de París rápidamente, pues a él y a muchos güelfos blancos exiliados la situación les creaba expectativas de retorno del destierro. Dante fue recibido por el emperador y le rindió homenaje, como indica en una de las apasionadas cartas que le escribió, la *Espistola VII*: “te contempló benigno y te escuchó clementemente, como conviene a la majestad imperial, cuando mis manos tocaron tus pies y mis labios pagaron su tributo”⁹. En las cartas que dedica al Emperador Dante invoca la ira de Dios contra sus enemigos e incluso señala a personas concretas para las que pide la pena capital. Esto le llevará a hacer enemigos incluso entre los güelfos blancos. Además, en 1313 el Emperador morirá de camino a Siena, y acabará esta tentativa de reconstrucción imperial en Italia.

Pese a que hay graves problemas de datación para la redacción de *Monarchia*, tradicionalmente una minoría ha optado por fechas excesivamente tempranas (aproximadamente el 1303), mientras que una corriente mayoritaria opta justamente por los años de la invasión de Italia. Petrolucchi¹⁰ asegura una fecha más tardía, situando *de Monarchia* después de la *Espistola XIII* (1316), más pareja al desarrollo de la *Commedia*, aproximadamente en 1318.

Así, Dante siguió su existencia errante sin poder volver a Florencia, regresó a Verona donde fue protegido por el Can Grande Della Scala, que le proporcionó una existencia lo suficientemente cómoda como para ser incluido en el Paraíso del poeta. El gobierno de Florencia, presionado por el caudillo militar Uguciona della Faggiuola, le concedió la amnistía a cambio de un pago desorbitado de dinero y el reconocimiento de todos los crímenes falsos anteriormente imputados. Dante se negó ante estas condiciones y finalmente fijaría su residencia en Rávena como huésped de Guido Novello da Polenta en 1318. Moría en 1321 de regreso a la ciudad tras llevar a cabo una

⁹ *Ibidem*, p. 161

¹⁰ *Ibidem*, p. 211

misión diplomática en Venecia.

Años más tarde de la muerte del poeta (entre 1327 y 1334), *de Monarchia* fue denunciado por el dominico Guido Vernani, autor de *De reprobatione Monarchiae compositae a Dante Aligheria Florentino*. En 1329, el cardenal Bertrando di Poggetto, legado del pontífice Juan XXII condenaba a Dante, al ser usado su tratado para la legitimación teórica del antipapa Nicolás V, ordenando la quema en la hoguera del texto y su inclusión en *Índice*.

2.1.2-El contexto histórico: Las dos Italias.

Tras exponer la secuencia vital del autor, se hace patente en gran parte el contexto que vivía la Italia de su época, es un personaje que participa en los acontecimientos importantes y los hechos históricos “invaden” constantemente su biografía.

Así, la Italia de Dante es la Italia de los güelfos y los gibelinos. El origen de esta división hay que buscarlo en diversos hechos, primero de todo, en la tensión inevitable Papado-Imperio. Esta se manifestó por primera vez en la Querrela de las Investiduras, pero había sido parcialmente anulada con el Concordato de Worms (1112). Pero luego en el siglo XIII fue cuando cristalizaron los dos bandos en las luchas entre los emperadores Hohenstaufen y el Papado, en el que destacó la figura de Federico II (1194-1250), en el que se unieron la herencia imperial y la de los normandos de Sicilia.

La contienda entre los dos poderes tomaba forma en una continua “guerra civil dentro de la misma sociedad, atravesada por una fractura que enfrentaba territorios y ciudadanos cristianos entre sí.”¹¹. En el mismo Imperio había una clara división en dos tendencias: La tendencia centrífuga, favorable al Papado a fin de debilitar la autoridad imperial para mantener los privilegios nobiliarios y otra proimperial, que demandaba un gobierno central fuerte representado por el Emperador y contrario al poder temporal de la Iglesia.

En Alemania esta fractura se plasmaba en diversos conflictos sucesorios, pero en Italia derivó en una endémica guerra civil y en la absoluta polarización de la sociedad. Los *guelfi* tomaban el nombre de la casa de Welf, principal representante del sector nobiliario y centrífugo. Enfrente estaban los *ghibellini*, que tomaban el nombre del castillo de Waiblingen (Wibelingen) del que eran señores los Hohenstaufen, la familia principal del sector proimperial.

De esta forma, las ciudades estado italianas se alineaban con una causa o otra por diversos motivos. Con frecuencia se hacían de un bando por reacción, cuando una ciudad llamaba en su ayuda al poder enemigo de la autoridad que la sometía. Ejemplo de esto serían Milán, que se alió con el Papa para librarse del control imperial, para años más tarde realizar el movimiento contrario para librarse del hostigamiento de Juan XXII. Muchas veces los estados escogían el bando opuesto a su ciudad rival: Pavia se hizo ferozmente gibelina por rivalidad con Milán, y Faenza cayó en la órbita güelfa por desavenencias con Forlì.

Así, el mapa político de Italia se veía sometido a una fuerte inestabilidad y a un sistema de alianzas y equilibrios en constante oscilación. De hecho, las intervenciones frecuentes de los emperadores alemanes y su victoria o derrota frente a las tropas papales trastocaba la adscripción de las ciudades y las dinámicas de los múltiples estados. Pese a la variabilidad, a finales del siglo XIII ya cada ciudad tenía formada una tradición mayormente güelfa o gibelina, y se creó un teórico mapa político de Italia en el que las ciudades se organizaron en ligas entre ciudades del mismo bando, la mayoría de veces financiadas por mercaderes de diferentes ciudades con intereses comunes.

La configuración de alianzas era la siguiente: En la llanura del Po: Mantua, Ferrara y Padua

¹¹ BAYONA, B.: *El origen del Estado Laico desde la Edad Media*, Tecnos, Madrid, 2009, p. 115

constituían un núcleo güelfo frente a la gibelina Verona. En la Toscana se formó la Liga Gibelina que integraba Siena, Luca, Pisa, Arezzo y Pistoia frente a Florencia. En Lombardía la propapal Milán tenía en su contra a Pavía, Monza y Cremona. La región de la Emilia también se polarizaba entre la güelfa Bolonia contra la imperial Módena. En el campo güelfo la alianza más estable uniría a Florencia, Roma, Venecia y Sicilia durante el reinado de Carlos de Anjou.

El Papado podía hacer aliados gracias a su enorme influencia, sostenida más por su potencial económico que por sus prerrogativas jurídicas o su justificación hierocrática, basándose en

“la facultad de recoger rentas de las tasaciones de toda la cristiandad y de garantizarse unos bienes inigualables en tierras, exacciones, y riquezas de todo tipo. Además, la Santa Sede hacía amigos políticos, recompensando los servicios prestados con la concesión de beneficios papales, y reclamaba a los comerciantes italianos que apoyasen su política, como precio por abrirles nuevos mercados en todo el mundo cristiano.”¹²

Sin embargo, los papas desde finales del siglo XIII, prestaron poca atención a sus aliados güelfos de la península, más preocupados por el poder que acumulaba la monarquía francesa, preocupaciones después legitimadas por los conflictos entre Felipe IV y Bonifacio VIII.

Pero esta dicotomía no solo afectaba a las relaciones exteriores de las ciudades, sino a sus contradicciones interiores, pues la división se reproducía en la división de bandos dentro de la población urbana. En la ciudad los dos partidos tenían autonomía propia, más allá de las directrices papales o imperiales. Y al margen de la justificación ideológica de cada bando, afluían constantes luchas, que obedecían a factores intrínsecos de la vida económica y social. Además, la jurisprudencia de la que disponían ambos partidos hacía muy difícil la mediación por parte de un árbitro imparcial, que no podía resolver a que bando pertenecía la razón. Además de que la polarización social era tanta que los personajes imparciales eran escasos. Las casas poderosas tomaban partido y dirigían el bando en su ciudad conforme a sus intereses. En los conflictos entre *guelfi* y *gibellini* habría que buscar muchas veces más las ancestrales rivalidades entre familias que la adscripción al Papado o al Imperio.

Con la llegada del siglo XIV se desdibujaron aún más los bandos, y en muchas ciudades los consejos acaban en manos de gobiernos mixtos en que los partidos se repartían el poder, como el caso de Génova. Además, existían divisiones internas en los bandos, como se ha visto en el caso de los güelfos blancos y negros de Florencia.

Como se ha expuesto en la síntesis de la biografía de Dante, en este contexto Enrique VII llevará a cabo el penúltimo intento medieval de restaurar la autoridad imperial en Italia. Con su elección renacieron las esperanzas gibelinas, pues había clara consciencia de sus deseos de intervenir en Italia desde el mismo momento que se ciñó la corona en la Catedral de Aquisgrán (1308). Marchó sobre Italia con la intención de someter el *regnum italiae* a su autoridad y postrar al poder pontificio entrando en Roma, en pos de la concepción del Imperio que compartía con los soberanos alemanes que ya habían llevado a cabo este tipo de expediciones:

“Dada la manera de pensar de aquellos siglos, no era posible el Imperio sin la Iglesia, y para cumplir su misión, debía, no sólo ejercer una influencia decisiva sobre esta, sino también esforzarse porqué permaneciera sometida a su soberanía, y pusiera al servicio de su política todos los medios terrenales y espirituales de que disponía. Los reyes alemanes, partiendo de la idea de que el cristianismo estaba llamado a ejercer la soberanía universal, y de que, al coronarse emperadores, se convertían en adalides de esa misión, pretendieron a su vez ser reconocidos como soberanos universales; el Imperio y el Pontificado debían abarcar, en su concepto, todo el Occidente, haciendo de él una gran unidad político-eclesiástica; uno y otro se inspiraban en las ideas del Imperio romano; uno y otro querían, aunque por distintos caminos, someter al resucitado romanismo el mundo que tan radical transformación había sufrido.”¹³

¹² *Íbidem*, p. 118

¹³ PRUTZ, J.: *Los Estados de Occidente en la Edad Media, desde Carlomagno hasta Maximiliano*, Montaner y Simón, Barcelona, 1918, p. 6.

El intento de Enrique VII será en vano, y morirá en plena campaña en 1313. La división en Italia persistía, aunque con el avance del siglo, como se verá más adelante, aún quedaba por llegar una última intervención imperial y el derrumbe final de ambos poderes.

2.2-De Monarchia: obra culminante y epitafio del dualismo medieval

2.2.1-Estructura y desarrollo de la obra

El autor inicia su obra con una declaración de intenciones. Se dirige a al género humano, a “todos los hombres, en quienes la naturaleza superior imprimió el amor a la verdad”(Mon. I, 1) para que estos, igual que los hombres del pasado se preocupen por su futuro. Afirma que con su tratado solo quiere dar un servicio a la *res publica*, haciendo un bien a la comunidad con las reflexiones que llevará a cabo. La obra se estructura y se desarrolla de la siguiente forma, sintetizada en este esquema:

I	La necesidad de la Monarquía Universal para el bienestar del Mundo	<p>-Declaración de intenciones y exposición de las tres cuestiones que tratará en él. Necesidad de autoridad única, la división equivale a destrucción (I-V)</p> <p>-La Humanidad (<i>genus humanum</i>) es un todo respecto a ciertas partes (los reinos) (VI-IX)</p> <p>-Justificación en términos de justicia (jurisdicción total) y libertad (los hombres viven por sí mismos), monarca por encima de los apetitos personales y “servidor de todos” (X-XII)</p> <p>-Reiteración del principio de unidad, mantenimiento leyes particulares de los pueblos. Indica que este estado perfecto solo se logró en el reinado de Augusto. (XIII-XIV)</p>
II	La cuestión de si el pueblo romano se arrogó la dignidad imperial conforme al derecho	<p>-El Imperio Romano gobernaba conforme al derecho. Análisis del concepto de Derecho. La dignidad imperial es el premio a la nobleza del pueblo romano, cuya preeminencia fue favorecida por diversos milagros (I-IV)</p> <p>-Disposición natural de los romanos a gobernar. Los conflictos y sus consecuentes triunfos son definidos como “juicios de Dios”. (V-IX)</p> <p>-Denuncia de aquellos “pastores” que menosprecian el recuerdo del Imperio Romano. Afirmación de la legitimación del Imperio por parte de Cristo, al inscribirse en el censo romano y aceptar su pena de crucifixión (y con ello la jurisdicción imperial). (X-XI)</p>
III	La cuestión de si la autoridad del Emperador depende directamente de Dios o del su vicario	<p>-Planteamiento del problema. Anuncia quien estará en contra de su argumentación: El Papa, los avariciosos y los decretalistas. (I-III)</p> <p>-Crítica de argumentos extraídos de la exégesis bíblica: “las dos luminarias”, la primogenitura de Leví (sacerdocio) respecto Judá (régimen temporal), la deposición de Saúl por el profeta Samuel, la ofrenda de los Magos, el primado petrino, las “dos espadas”(IV-IX)</p> <p>-Crítica de la interpretación de la <i>Donatio Constantini</i>, acepta su autenticidad pero no su legitimidad (X)</p>

	<p>-Reinterpretación de los argumentos tomados de Aristóteles y negación de la posibilidad de compara ambos cargos. El Emperador y el Papa solo pueden ser reducidos a Dios o al <i>optimus homo</i>. (XI-XII)</p> <p>-Síntesis de las tesis mostradas y conclusión final: El poder del Emperador parte directamente de Dios y ambos cargos están dirigidos a fines diferentes, el Papado busca la felicidad en el más allá y el Imperio la felicidad temporal. (XIII-XV)</p>
--	---

2.2.2-La solución dantesca. Papado e Imperio: un mismo origen para distintos fines.

Como se hace patente tras exponer como se desarrolla *De Monarchia* y sus diferentes elementos se puede concluir que es una obra capital del pensamiento político medieval. En ella el autor toma los elementos tradicionales de que dispone: Aristóteles, sus conocimientos escolásticos y patristicos, y su bagaje vital para dar un enfoque nuevo al viejo problema mostrando estas ideas dualistas con una perspectiva absolutamente nueva. De hecho, *de Monarchia*, al igual que toda la obra del poeta, en es imposible de catalogar en una escuela filosófica concreta, como indica Kantorowicz:

“Era cualquier cosa menos tomista, a pesar que utilizaba constantemente las obras de Santo Tomás; tampoco era averroísta, aunque citaba al Comentador (...) castigó a los decretalistas con mucha dureza; y, sin embargo, los estudios más recientes (...) muestran hasta que punto Dante seguía las líneas tradicionales de pensamiento canónico. Su actitud hacia Justiniano y el derecho romano en general (...) era, desde luego, muy favorable; sin embargo, respecto a los juristas se mostraba mordaz (...) El problema con Dante es que él (...) daba a cada teorema que reproducía un enfoque tan nuevo y original que la evidencia que prueba su dependencia de otros escritos sirve principalmente para resaltar su peculiar manera de abordar los problemas y su personal forma de solucionarlos.”¹⁴

a) La necesidad de un Imperio Universal

En el primer libro de la obra Dante desarrolla largamente las razones de porqué es necesaria la existencia de un monarca universal para que en el mundo haya paz, justicia y libertad.

Dante parte del naturalismo aristotélico en el desarrollo de la comunidad: Reproduce el esquema clásico de la formación de la sociedad y de la polis, pero añade al final una nueva entidad: el *genus humanum* que iría tras la sucesión de *domus*, *vicinia* y *civitas vel regnum*. Cada unidad sirve para una parte del género humano, pero al género humano tomado un todo le corresponde así el imperio, para estar regido por un solo gobernante.

Porqué el fin último de la humanidad es llevar a cabo adecuadamente la función intelectual (*Mon. I, 5*). Y su visión de la actividad especulativa es la de una labor colectiva que solo puede ser llevada a cabo adecuadamente por el género humano como unidad. La humanidad es un todo que debe ser gobernada por un único principio, es un todo respecto a ciertas partes (*Mon. I, 7*). Así, a la vez hace una analogía entre el Universo gobernado por el Dios único y el género humano gobernado por un único monarca.

Así, la jurisdicción del imperio debe ser el mundo entero, no solo el Occidente. Dante escoge una opción universalista en el periodo en que se empiezan a marcar con más fuerza las fronteras entre los nacientes estados territoriales:

“Las reivindicaciones del Imperio no se limitan a Italia y Alemania, ni de hecho a Europa (...) Estas ideas de de la unidad de la actividad mental, en favor del gobierno universal en el preciso momento en que las fronteras del Estado y las percepciones de las diferencias nacionales se radicalizaban (...) Dante exponía con brevedad y asombrosa sencillez

¹⁴ KANTOROWICZ, E.: *Los dos cuerpos del Rey: un estudio de teología política medieval*, Akal, Madrid, 2012, p. 442.

una alternativa radical que parecía más basarse en la filosofía más que en la religión en el sentido ordinario.”¹⁵

Para cumplir el fin de que el hombre alcance su destino racional y su plenitud individual es necesaria la paz universal. La paz universal y perpetua es el fin último de este poder único y global, y su primera justificación teórica. Pues la paz requiere la unidad de las voluntades, y eso se obtiene con una voluntad superior que regule todas las demás (*Mon. I, 15*). Dante ve esa paz universal el fin de la endémica guerra civil en Italia.

Pero para esa concordia es necesario también el funcionamiento recto de la justicia. El proceso judicial requiere a ese monarca universal, para dictaminar en litigios entre reyes como tribunal de primera instancia (*Mon. I, 10*). La justicia es mayor cuando va unida al poder, de forma que habrá más justicia si esta se haya en manos del individuo con mayor jurisdicción. Dante añade un razonamiento ligeramente ingenuo: el emperador no será susceptible de que pasiones como la codicia enturbien su capacidad de hacer cumplir justicia, pues al tener una jurisdicción solo límites en el Océano (*Mon. I, 11*) no tiene más poder que ambicionar.

La presencia del Emperador también tendrá una función de vigilar y corregir las constituciones desviadas, para que los regímenes no degeneren en “gobiernos de la muchedumbre” (democracia), oligarquías o tiranías unipersonales. El Emperador deberá deponer a los malos gobernantes e instalar a los buenos.

Pese a la retórica de imperio y la constante reivindicación del pasado augusto, Dante no buscará un imperio en el sentido territorial del Imperio Romano. Dante propone una suerte de confederación, donde los reinos conservarían sus leyes particulares (*Mon. I, 14*). Es lo que Bonilla define como “la unidad en la variedad, armónicamente combinadas. Es el anhelo de un neoplatónico con arcos escolásticos”.¹⁶ El emperador actuaría como tribunal de primera instancia, en los asuntos comunes del género humano, y deberá deponer a los malos gobernantes de los reinos para instalar a los buenos.

b) La autonomía completa entre ambas esferas

En la obra Dante busca acabar con la eterna disputa entre Papado e Imperio definiendo claramente la esfera que pertenece a cada uno, su fin, y el origen común de ambos. De hecho, la potestad terrenal y la potestad espiritual son dos diferentes medios hacia distintos fines que solo comparten un mismo origen: “Dante procura establecer un criterio para zanjar esta disputa, criterio que consiste en la afirmación de que el Papado y el Imperio pertenecen a *dos cadenas causales* que solo se tocan en su origen: ambos dependen directamente de Dios.”¹⁷ En este sentido Dante mantiene y busca perfeccionar el dualismo gelasiano, enfrente del monismo hierocrático.

Para demostrar esto Dante ataca uno a uno los argumentos papales, tanto los surgidos de la exégesis bíblica como los históricos, en los que se mostraría la superioridad papal o su papel de intermediario entre Dios y el Emperador. Para Dante la autoridad de la Iglesia no es la causa de la autoridad imperial, porque el Imperio romano ya era virtuoso antes de la existencia de la Iglesia. Tampoco la ley natural da facultad alguna a la Iglesia, pues la Iglesia no es efecto de la naturaleza, sino de Dios, y la ley divina (plasmada en la Escritura) no encomienda al sacerdocio ningún poder temporal, de hecho se lo niega.

Así, la Providencia puso dos fines al hombre: La felicidad en esta vida, consistente en la

¹⁵ BLACK, A.: *op.cit.*, p. 148

¹⁶ BONILLA, A.: *Dante y su tratado de “de Monarchia”*, Editorial Reus, Madrid, 1921, p. 23

¹⁷ PÉREZ, M.: “Naturaleza y providencia en el el pensamiento político de Dante Alighieri” en ROCHE, P. (coord.): *El pensamiento político en la Edad Media*, Fundación Ramón Areces, Madrid, 2010, p. 582

consecución de la propia virtud a la que se llega a través de la Filosofía; y el otro la felicidad en el más allá, que consiste en el goce de la visión divina, a la que se llega a través de la iluminación de Dios y la operación de las virtudes teologales. (*Mon.* III,15) Y que la voluntad divina se manifiesta directamente a través de los electores del Sacro Imperio. De hecho, se traza la diferencia de base indicando que la base la Iglesia es Cristo, mientras que la base del Imperio es el Derecho humano. Este derecho tiene “un sentido de fuego sagrado que da calor civilizador a las sociedades y que las alumbraba para salir de la barbarie y para evitar las tendencias ancestrales de recaída en la violencia”¹⁸. El poeta además acuñará los términos *papatus e imperiatus*, para definir de forma abstracta a los dos cargos que tienen adjudicada la consecución de cada uno de esos fines.

La comunidad política se ve dotada a partir de aquí de un fin en si misma, ético-moral, tomando el lenguaje teológico y haciendo del cuerpo político una imitación secularizada del cuerpo místico de la Iglesia.

c) La herencia de Roma

Una de las lacras que han pesado sobre Dante es la acusación de reaccionario por su nostalgia del pasado, y su tendencia a buscar la Edad de Oro perdida en el Imperio Romano. Cuando trata este tema Dante “no es el razonador abstracto y universal del primer libro. Es el italiano del siglo XIV, que, a pesar de las divisiones patrias, se siente orgulloso que pisar la misma tierra que su amado Virgilio (el *divinus poeta noster*, como él dice), y suspira por la renovación de las antiguas glorias”¹⁹.

Dante demuestra la nobleza y la condición de pueblo “preferido” de la Providencia, que le ha adjudicado el gobierno del orbe. Esto se demuestra por diversos milagros y las victorias del pueblo romano en combate, en que las guerras son vistas como “juicios de Dios”. (*Mon.* II, 8) De hecho, llega al extremo de ver el reconocimiento por parte del Altísimo de la autoridad romana en el hecho de que Cristo aceptará su pena, aceptando la legitimidad del César, lo que para Dante es el reconocimiento por parte de Cristo de la jurisdicción romana. (*Mon.* III, 11)

En ese sentido, en la obra son atacados los cristianos de su tiempos que se muestran contrarios a la memoria del Imperio Romano, en el que ven manchada su memoria por las persecuciones y el paganismo, por lo que considera que “tales pastores” son unos desagradecidos respecto a la herencia recibida de Roma. (*Mon.* III, 10).

d) La perspectiva antropocéntrica

Aunque una de las innovaciones del tratado es el acercamiento a una perspectiva antropocéntrica, tomando el hombre como centro y medida en todas sus relaciones. De hecho, la imagen que esboza del Monarca, en la que se unen elementos teológicos y filosóficos, posee *dignitas humana*. Además, esta importancia del elemento se plasma también en la diferenciación entre hombre y cargo, propia de la tradición latina, que tiene como máximo ejemplo su perspectiva de Bonifacio VIII: es abominado como ser humano, pero su cargo es respetado y la agresión que sufre en Anagni es vista por Dante como un ultraje a Cristo mismo. Así, al hombre se le da una categoría propia, más allá de su condición de Emperador o Pontífice.

Otro elemento a destacar es el hecho de que cuando define la “dualidad de fines” de los dos poderes, Dante indica que por ello Papa y Emperador no son comparables entre ellos, y solo pueden ser reducidos o bien al patrón celestial (Dios) o al patrón humano (*Mon.* III, 12): “él no solo

¹⁸ TORRES, L.F.: “Poder político e Imperio en Dante Alighieri”: *Actas del II Congreso Nacional de Filosofía Medieval*, 2(1994), 479-488.

¹⁹ BONILLA, A.: *op.cit.*, p. 25

deseaba que el hombre fuera comprendido genéricamente, sino también cualitativamente: el papa y el emperador eran comparables, en su cualidad de hombres, no solamente porqué pertenecían a la misma especie de seres humanos mortales, sino también porqué el hombre, en su forma más elevada, debía determinar el patrón que los dos dignatarios tenían en común.”²⁰ La forma más elevada de hombre es el *optimus homo*, máximo exponente del género humano. Los dos patrones básicos son la *deitas* y la *humanitas*.

Pero quien es el máximo exponente de la *humanitas*, el *optimus homo*? En ese sentido al aparentemente férreo dualismo de la obra Dante añade un elemento que hace bascular la atención hacia el emperador, el hombre y el mundo terrenal: El Emperador y el filósofo coinciden, al llevar al *genus humanum* a su perfección terrena, intelectual y filosófica. En la filosofía el Emperador halla su justificación ética. La dualidad dantesca se decanta sutilmente hacia un *optimus homo* representado por un emperador-filósofo al estilo romano²¹.

Este emperador-filósofo debe reinar sobre todo el Mundo, sobre paganos y cristianos, pues el “ser hombre” ya permite formar parte de la comunidad mundial. Es decir, Dante distingue una perfección “humana” y una perfección “cristiana”, y saca lo humano del recinto de lo puramente cristiano para aislarlo como un valor en sí mismo. Por ello Dante considera la “plenitud del tiempo”, en vocabulario paulino, el momento en que coincidieron sobre la tierra Augusto y Cristo. Cada uno de ellos traía la felicidad al hombre, el primero en lo terrenal con su reinado de paz y justicia y el segundo trayendo consigo la redención.²²

Solo así, con la perfecta *monarchia* del emperador-filósofo, el hombre alcanzaría la felicidad en este mundo, simbolizada por el Paraíso Terrenal, quedando borradas finalmente las consecuencias del pecado original de la vida del hombre, y de hecho, este sería “el jardín del Edén reconstituido al que la humanidad estaba destinada por naturaleza en la creación original de Dios, aquí es dónde, en la Divina Comedia (*Divina Commedia*), Dante se reúne finalmente con Beatriz”²³

3-Marsilio de Padua: de la dualidad a la unidad

3.1-Lagunas biográficas en un contexto conflictivo

3.1.1-Vida y trayectoria de Marsilio de Padua

La reconstrucción de la trayectoria vital de Marsilio de Padua se muestra mucho más difícil y sus resultados son mucho más fragmentarios que para reconstruir la vida de Dante Alighieri. Marsilio habría nacido entre los años 1275-80 en Padua. Nace en el seno de la familia Maniardini, una rancia familia de notarios que se distinguía por hallarse en los círculos más cultos de la burguesía de la ciudad.

Marsilio llevó a cabo sus estudios superiores en la prestigiosa Universidad de Padua, uno de los centros en los que más influencia y con más rigor era estudiado el pensamiento aristotélico. Obtiene formación de Medicina, Leyes y Filosofía. Recibiría su primera influencia intelectual del averroísta Pedro de Abano y antes de acabar los estudios ya se implicó en las luchas intestinas de Italia. Tomó partido a favor del Emperador como integrante del bando gibelino y secundó las acciones del líder proimperial Can Grande della Scala.

Con estas nuevas aspiraciones acaba sus estudios en 1311 en Padua. Un año más tarde se dedica a la

²⁰ KANTOROWICZ, E.: *op.cit.*, p. 448

²¹ *Ibidem*, p. 451

²² *Ibidem*, p. 455

²³ BLACK, A.: *op.cit.*, p. 87

docencia en la Facultad de Artes de la Universidad de París, sin que se pueda reconstruir las circunstancias y motivos que le habrían llevado a obtener el puesto de profesor de filosofía natural. Ejerce como rector en el trimestre de diciembre de 1312 a marzo de 1312, y ese mismo año en un viaje a Aviñón obtiene un canonicato de manos de Juan XXII junto a una expectativa del primer beneficio de la colación del obispo de Padua cuando quedara vacante.

El inicio del desarrollo del *Defensor Pacis* se podría situar ya en 1318 en Padua, donde el autor deberá permanecer por compromisos de diversa índole hasta 1320. Volverá entonces a París para ampliar sus estudios y dar clases de lógica aristotélica. Juan de Jandún, el más representativo del sector averroísta de la intelectualidad parisina, será el personaje que tendría más afinidad en esta época con Marsilio. Este hecho causaría la errónea impresión de que el *Defensor Pacis* sería obra de ambos. En esta época también frecuenta la corte francesa, donde muestra su admiración por Felipe el Hermoso por su firmeza y su actuación drástica contra Bonifacio VIII, quedando esto plasmado en el propio *Defensor* cuando habla del “ataque contencioso de Bonifacio VIII obispo de los romanos contra Felipe el Hermoso rey de los francos de clara memoria” (D.P. II,XIX,10)

El *Defensor Pacis* fue concluido en París en 1324, como indica Marsilio al fin de la obra, y habría tenido una doble redacción: Una breve iniciada entre 1317-1318 y otra más extensa ampliada en función de los hechos entre Luis IV y Juan XXII en la que se añadirían las referencias a la pobreza evangélica y al fin de la *plenitudo potestatis*. Marsilio huye a la corte imperial al hacerse pública la autoría del *Defensor Pacis* (1326) y queda ligado estrechamente al monarca como consejero y médico personal. Sus ideas influyeron claramente en la actuación del monarca: la proclamación popular como emperador al marchar sobre Roma, la acusación de herejía a Juan XXII en base a las ideas de pobreza del *Defensor Pacis* y la imposición del anillo a Nicolás V por parte del Emperador son ejemplo significativos al respecto. Durante la ocupación de Roma, Luis nombrará a Marsilio vicario espiritual de Roma. Así, pese a no poder describir exactamente su peso en la actuación, se puede concluir que “los rasgos del diseño teórico y la retórica de la aventura romana del Emperador llevan su sello.”²⁴

El *Defensor* será proscrito e incluido en el Índice por la bula condenatoria *Liceat iuxta* (1327). Esta también será la bula en la que será declarado hereje Luis de Baviera “por haber acogido a esos “dos hijos de la perdición y discípulos de la injuria”, autores de de un libro “lleno de herejías”.”²⁵ Los “hijos de la perdición” eran Marsilio y Juan de Jandún.

La intervención en Italia fracasará y Marsilio acompañará a Luis IV en su retirada, estableciéndose temporalmente en Pisa, y finalmente hasta el establecimiento definitivo de la corte en Munich. Respecto a este periodo no hay informaciones sobre el paduano, solo la certeza de que en ningún momento abandonó la corte de Luis IV. Ya en Munich dedicaría lo que le quedaba de vida en diversas obras menores: el *Defensor minor*, donde lleva al límite las teorías del *Defensor Pacis* y muestra tendencia claramente absolutista respecto a las ideas protodemocráticas del tratado anterior, *De translatione imperii* y un tratado de tipo jurídico sobre el matrimonio. Por las alusiones a su muerte por parte de Clemente VI, sucesor de Juan XXII, hay conocimiento de que esta acaeció entre 1342-43.

3.1.2-El contexto histórico de Marsilio: Felipe el Hermoso frente al Papado y las nuevas crisis en Italia

En la primera mitad del siglo XIV persistieron los conflictos Iglesia-Estado, materializándose en otros territorios más allá del escenario italiano. El ejemplo principal de estos conflictos nuevos fue

²⁴ BAYONA ,B.: *Religion y poder. Marsilio de Padua: ¿La primera teoría laica del Estado?*, Prensas Universitarias de Zaragoza, 2007, p. 38

²⁵ *Ibidem*, p. 37

el conflicto entre el Papado y Felipe IV de Francia. Francia se mostraba ya como un reino integrado con capacidad de obtener la hegemonía en Europa, tras decenios de tímidos esfuerzos de sucesivos reyes capetos para consolidarse como elemento indispensable en el cuerpo social y ejercer sobre este su autoridad en base a la máxima *Rex in regno suo est imperator*.

Los desencuentros empezaron con la decisión de Felipe IV de gravar fiscalmente las propiedades del clero en 1296, lo que causó una reacción adversa por parte de Bonifacio VIII. El pontífice reaccionó con un decreto donde prohibía a los gobernantes seculares exigir el pago de impuestos a los clérigos bajo pena de excomunión y a los clérigos pagarlos bajo amenaza de destitución. Este problema encontró solución en un acuerdo consensuado, pero el prendimiento poco después del obispo Pamiers por parte de la justicia real volvió a encender los ánimos. En aquellos momentos se consideraba que los obispos se hallaban bajo jurisdicción papal. Bonifacio llamó a los obispos franceses a Roma para discutir la conducta del rey y este respondió reuniendo a los tres estados en París en febrero de 1302.

En esta reunión fue denunciado el papa Bonifacio y se le retiró su reconocimiento como pontífice. Además, la hábil falsificación documental ordenada por el rey logró transmitir la imagen interesada de un bondadoso monarca cristiano frente a un pontífice despiadado, impío y ambicioso. La mitad de obispos franceses se puso del lado del rey, con lo que el sínodo que había ordenado Bonifacio resultó ser un fracaso. En noviembre del mismo año se promulga la bula *Unam Sanctam* en la que se reconoce de manera oficial la doctrina hierocrática por parte del Papado: La dos espadas quedan en manos del sucesor de Pedro y el rey solo puede usar la espada terrenal bajo los dictados de la Iglesia. Añade además, blindando la posición de Bonifacio, que el obispo de Roma como “autoridad superior” de la Iglesia solo puede ser juzgado por Dios como última instancia posible.

La respuesta fue inmediata y célebre: Bonifacio VIII es denunciado como hereje y criminal y el monarca opta por métodos violentos. Evitando así la culminación de su excomunión y la dispensa de mantener la obediencia de sus súbditos, Guillermo de Nogaret, Sciarra Colonna i otros hombres del Rey llevan a cabo el célebre Atentado de Anagni. Tras el intento de apresar al Papa, abortado por los habitantes de Anagni tres días después, Bonifacio murió pocos días más tarde. Fue elegido en su lugar Clemente V, este trasladó la corte papal a Aviñón y el Papado pasó a una relación cordial, acomodaticia llevada a sus últimos términos, con la monarquía francesa. La bofetada, que según la leyenda, Colonna dio a Bonifacio VIII simbolizaba la derrota política del Papado, paradójicamente en el momento en que más obsesivamente reclamaba toda la potestad para sí mismo y en el que el papismo como teoría política alcanzaba su plenitud en obras como *De ecclesiastica potestate* o *De regimine christiano*.

El otro escenario donde se plasmarían estos conflictos en este periodo sería Italia, ya en pleno siglo XIV. El viejo conflicto entre los reyes-emperadores alemanes y el Papado se volvió a manifestar en la lucha entre Luis IV de Baviera y Juan XXII. Este sería la realidad concreta en que se movería física e intelectualmente Marsilio, y es inseparable de la gestación de su obra: “Marsilio es un “teórico del conflicto”. Su realidad política es la batalla entre el poder civil y el poder religioso.”²⁶

El Sacro Imperio había acabado con el largo y debilitador Gran Interregno (1250-72) con la elección de Rodolfo I de Habsburgo. Rodolfo reinó hasta 1291 para ser sucedido por Adolfo de Nassau, depuesto en 1298 por los príncipes electores y sustituido por Alberto de Austria. Alberto será sustituido en 1308 por Enrique de Luxemburgo, del que se ha hablado anteriormente. Empezarán de nuevo las luchas sucesorias a la muerte de este en 1313 al reclamar la dignidad imperial Federico de Austria y Luis de Baviera.

²⁶ BAYONA, B.: “El fundamento del poder en Marsilio de Padua” en ROCHE, P. (coord.): *El pensamiento político en la Edad Media*, Fundación Ramón Areces, Madrid, 2010, p. 143

La conflictividad en la sucesión imperial tiene su causa en la existencia de las dos citadas concepciones enfrentadas del Imperio alemán que causaban la división entre los príncipes: la primera seguía optando por la ampliación de las prerrogativas de la figura imperial para alcanzar el objetivo tradicional de ser una autoridad internacional haciéndose de nuevo con el control de los estados del norte y centro de Italia.. Representaron esta tendencia Adolfo de Nassau, Enrique de Luxemburgo y Luis de Baviera. Rodolfo, Alberto y Federico de Habsburgo eran la materialización de la opción contraria: Abandonar las tentativas imperiales y situar al emperador como una figura poco menos que decorativa dentro de Alemania. Los miembros de tendencia eran aliados del Papado y Francia, y los más proclives de los príncipes eran los arzobispos-electores de Maguncia y Colonia.

Luis IV se impondrá en la Batalla de Mülhdorf en 1322 y será confirmado por la dieta de Núremberg en 1323, pero Juan XXII respondió con una negativa rotunda confirmarle como monarca en base a la prerrogativa papal de coronar y reconocer a los emperadores tras su elección. Juan XXII era favorable a Federico de Austria, y prohibió a Luis de Baviera ejercer su potestad hasta que no compareciera en Aviñón para que sus derechos al trono fueran examinados. El emperador se negó y en 1324 se promulgó su excomunión.

El emperador recibirá el apoyo y tomará los argumentos de la tendencia antipapista franciscana de Ockham, junto a la doctrina de la pobreza de Marsilio, para acusar a Juan XXII de herejía. Ockham y su círculo intelectual consideraban ilegítimas las pretensiones papales. Consideraban que Jesús y los apóstoles nunca poseyeron nada, por lo que la Iglesia no tiene derecho a reclamar para si ni propiedades ni jurisdicción terrenal alguna. La respuesta del Papa será la dispensa definitiva a los súbditos de Luis a jurar obediencia, y durante ese trance es publicado de forma anónima el *Defensor Pacis*. Luis acoge en su corte tanto a Ockham como a Marsilio, y este último le acompaña en la campaña de Italia (1327).

En las ciudades del norte de Italia se mantenía la tradicional división: Teniendo por un lado las ciudades proimperiales (la antes güelfa Milán y Padua) y las tradicionalmente güelfas (Florencia y Venecia). Can Grande della Escala y Mateo Visconti deciden llamar a Luis en su ayuda y este acudió en defensa de los milaneses, hostigados por el Papado, que le impusieron la corona de hierro de la Lombardía el 31 de Marzo. Los romanos respondieron llamando al monarca y pidiendo al pontífice que cediera y le coronara en Roma. De nuevo la negativa de Juan XXII fue rotunda.

La actitud papal fue respondida con la formación de un gobierno de 52 ciudadanos presidido por Sciarra Colonna. Luis IV entró triunfalmente a Roma el 7 de enero de 1328, proclamado como emperador por el pueblo en base a la doctrina democrática de Marsilio para ser luego coronado por un clérigo como símbolo del poder espiritual. Juan XXII fue oficialmente depuesto y el monarca situó en la sede petrina al antipapa Nicolás V. El franciscano Pedro Rainalducci de Corvara fue oficialmente escogido por 15 electores eclesiásticos, pero la decisión fue confirmada e impuesta por el Emperador.

El conflicto se mantuvo irresoluto ante la imposibilidad tanto del Papa como del Emperador de imponerse totalmente en suelo italiano. Roma se mostró rápidamente insegura, y la influencia del Papado y sus aliados franceses amenazaba con cambiar rápidamente el ánimo de la levantisca población romana. El emperador abandonó Roma para refugiarse en la gibelina Pisa para luego desplazarse con su corte a Munich. Nicolás V abdicó y acudió sumiso a Aviñón donde recibió el perdón de Juan XXII. Luis IV moría aún excomulgado en 1347

Esta negativa del Papa había logrado parte de sus objetivos: el sucesor de Luis IV, Carlos IV de Luxemburgo renunciaría tácitamente al *regnum italiae* y abandonaría los asuntos italianos ante la posibilidad de que se generara un vacío de poder. La consecuencia principal sería imprevista por el

Papado: El pontífice quedó finalmente excluido de la elección imperial por la Bula de Oro, pues el sector centrífugo y propapal, con la hegemonía francesa anulada temporalmente por las derrotas de Crecy y Poitiers, pudo ser persuadido para acordar la promulgación de la misma: La Bula de Oro estableció que el Imperio pertenecía directamente a Dios y que la conformidad de los electores ya era suficiente para que el monarca pudiera llevar a cabo sus funciones sin conformidad papal. Quedando así anulada toda posibilidad de intervención de ambas partes en la jurisdicción contraria, no hubo posibilidad alguna de continuación para el conflicto Papado-Imperio.

Esta coyuntura histórica se hace patente con gran fuerza en el *Defensor Pacis*, donde “La circunstancia invade arrolladoramente el tema.”²⁷. El nuevo choque entre las dos potestades en Italia mostraba a ojos de algunos ciertos tintes anacrónicos, llevando a intelectuales como Marsilio a percibir las pretensiones papales como algo perteneciente al pasado, encaminando la especulación política hacia la preeminencia del poder secular que se impondría con la Modernidad.

3.2-El Defensor Pacis: La respuesta protomoderna de un problema medieval

3.2.1-Estructura y desarrollo de la obra

El *Defensor* está dividido en tres partes. Hasta el siglo XX primó la percepción de la obra como fruto de la colaboración entre Marsilio de Padua y Juan de Jandún, sobretudo en base a la aparente disparidad de las dos primeras partes: la primera parte de filosofía política y base racional aristotélica con la segunda de gran carga teológica y abundantes citas de fuentes religiosas. Pero entre las dos partes hay coherencia y están conectadas, pues mediante dos vías (la Razón y la Revelación) se llega a la misma conclusión: el poder coactivo que ejerce el Papado es ilegítimo.

El propio autor expone la estructura de su obra, haciendo patente su cohesión y su unidad de significado: “Así que dividiré en tres partes el asunto que me he propuesto. En la Iª demostraré mi tesis por los métodos seguros descubiertos por el ingenio humano (...) En la IIª, lo que crea haber demostrado lo confirmaré con los testimonios de la verdad eterna (...) de modo que el libro se sostenga por si mismo, sin necesidad de recurrir a ninguna prueba externa. (...) En la IIIª deduciré algunas conclusiones o enseñanzas más útiles, que deben ser observadas tanto por los gobernantes como por sus súbditos”(DP, I,1,8)

Así, la estructura se podría definir claramente en el siguiente esquema:

²⁷ MARTINEZ GOMEZ, L.: “Estudio preliminar” en DE PADUA, M.: *El defensor de la paz*, Tecnos, Madrid, 2009, p. XXI

I	Parte racional-jurídica	<p>-Introducción del objetivo a tratar y división de la obra. Importancia de la paz. Definición de <i>regnum</i> y origen de la comunidad política. (I-III)</p> <p>-La <i>civitas</i> como un Todo con ciertas partes. Definición del sacerdocio como una parte más. (IV-VII)</p> <p>-Tipos de gobiernos, templados y viciados, y sus respectivos modos de constitución. (VIII-IX)</p> <p>-Definición de la ley y del legislador humano. Superioridad de estos sobre el gobernante. Cualidades del gobernante perfecto. Apuesta por el modelo de monarquía electiva. (X-XVI)</p> <p>-Unidad e indivisibilidad de la soberanía. Definición de quién debe castigar al príncipe si transgrede la ley. Acusación contra los hierócratas de causar la división y la guerra. Recapitulación e introducción a la siguiente parte. (XVI-XIX).</p>
II	Parte teológico-ecclesial	<p>-Argumentación y pruebas, bíblicas y patrísticas, de que el sacerdocio no puede poseer jurisdicción coactiva. (I-V)</p> <p>-Potestad respecto a la excomunión y la combatir la herejía en manos del Emperador. (V-VI)</p> <p>-Reflexión sobre la pobreza. Incompatibilidad de esta con el poder temporal y la riqueza de la Iglesia. (XI-XIV)</p> <p>-Igualdad de los apóstoles, entre los sacerdotes, obispos, y el Papa. La autoridad del príncipe para nombrar a todos los obispos. Reflexión sobre la supremacía del Concilio sobre el Papa y la autoridad que tiene el legislador para convocarlo. Imposibilidad de excomulgar al príncipe por parte del Papa y negación de la posesión de beneficios y diezmos por parte del clero.(XV-XXI)</p> <p>-Denuncia del uso que se ha hecho de la <i>plenitudo potestatis</i>, especialmente contra el príncipe romano, saliendo de los límites eclesiásticos. (XXII-XXX)</p>
III		<p>-Recapitulación de todo lo que se ha expuesto en las dos primeras partes (I)</p> <p>-Exposición de las conclusiones en 42 proposiciones. Justificación del título del libro, haciendo una última llamada a la paz. (II-III)</p>

3.2.2-La propuesta de Marsilio: De la teología política a la filosofía política

El *Defensor Pacis* es un obra clave en el campo de la teoría política medieval, de hecho, es el epitafio de la misma. Las dos obras son crepusculares: *de Monarchia* hace una apología de la monarquía universal cuando el Imperio se ve incapaz de imponerse en Italia y ejercer de autoridad en el continente, y Marsilio da por cerrada la etapa de la *plenitudo potestatis*, y pese a su carácter medieval, apunta ya el horizonte teórico-político de la modernidad.

Como se ha indicado anteriormente, esta obra fue considerada de la doble autoría de Marsilio y Juan de Jandún. La amistad entre ambos y esta de doble autoría vigente hasta el siglo XX han creado una visión de la obra como un ejemplo máximo del llamado “averroísmo político” (que sería poco más que un mito historiográfico). Esta concepción se basó en el averroísmo de Juan de

Jaldún, y cuando se hizo evidente la autoría única de Marsilio se mantuvo la idea principal haciendo de Marsilio el principal representante del “averroísmo político” o “averroísmo paduano”. El principal argumento se basa la idea simplista de la relación que unía a ambos intelectuales, pero en ningún caso se mira el contenido averroísta concreto de la obra: Pese a que usa tanto la razón como la revelación para demostrar sus tesis, en ningún caso se puede hablar de doble verdad (pues ambos razonamientos se dirigen a demostrar la tesis marsiliana), además de que en toda su obra solo se cita a Averroes una vez. Marsilio simplemente aprovecha el espacio que abre el aristotelismo para establecer la *scientia politica*.²⁸

El pensamiento de Marsilio busca el fin de la guerra civil endémica y la estrategia de dominación universal del Papado no solo con una programa de actuación política concreto expuesto en su obra y pensado para ser aplicado por los monarcas de su tiempo (especialmente Luis IV), sino que contesta con la creación de una teoría propia, respondiendo a la pregunta esencial del pensamiento político: cómo establecer una legitimidad del gobierno, que garantice que la necesaria fuerza coactiva no comporte opresión sobre los súbditos. Dando una legitimidad popular y racional al poder intentará evitar la necesidad de la legitimación religiosa del mismo. Entre los conceptos a destacar, pese a su importancia, no se tratará la concepción conciliarista de Marsilio, pues se desarrollará más adelante en el apartado correspondiente a este tema.

a) La solución monista del problema Iglesia-Estado: La indivisibilidad de la soberanía

Una de las características principales del pensamiento marsiliano es el monismo. El monismo que caracterizaba a los hierócratas más extremos tiene su reverso en Marsilio. De hecho, el primero que apostará por la unificación de los dos poderes será Egidio Romano en su *de De ecclesiastica potestate*: “Tres son las afirmaciones básicas que constituyen la estructura argumental de Egidio (...) la existencia de dos espadas, de dos poderes, el poder temporal y el espiritual; la subordinación, la reducción del poder temporal al espiritual del que deriva; y por último, dado que respecto del poder que hay en la Iglesia el Papa tiene la plenitud de poder, la subordinación del poder temporal lo es, en definitiva, al Sumo Pontífice.”²⁹ Este texto será la base de la bula *Unam Sanctam* de Bonifacio VIII, durante el conflicto con Felipe IV de Francia.

El *Defensor Pacis* es el reflejo contrario del *De potestate ecclesiastica*: Marsilio es el arquitecto de una concepción monista secular, en que la única potestad sobre todos los campos de la vida social será la civil. Marca así una gran diferencia respecto a los planteamientos dualistas de Dante, que eran los que defendían principalmente los defensores del régimen temporal. Marsilio parte directamente de la realidad política del mundo terrenal (*DP* I,IV,3):

“La desconexión entre los planos natural y sobrenatural queda clara cuando, al definir la comunidad política, tras afirmar que hay dos planos netamente distintos (...) opta por centrarse exclusivamente en el modo de vivir en este mundo terrenal (...) no admite que puedan proyectarse en la sociedad civil exigencias normativas derivadas de ese otro mundo divino”³⁰

Así, la paz pasa de ser un ente abstracto e idealizado, sino una paz política que requiere un poder único. Es la una paz civil fruto del funcionamiento correcto de las diferentes partes de la *civitas*, no es un fin en si misma, sino el medio para la vida suficiente y un valor indispensable en la misma

²⁸ BAYONA, B.: “La incongruencia de la denominación “averroísmo político”” en CANTÓN, J. L. (coord): *Maimonides y el pensamiento medieval: VIII centenario de la muerte de Maimónides: Actas del IV Congreso Nacional de Filosofía Medieval*, Universidad de Córdoba, Córdoba, 2004, 329-340.

²⁹ ROCHE, P.: “Dos poderes, una autoridad: Egidio Romano o la culminación del pensamiento teocrático medieval cristiano.” en ROCHE, P. (coord.): *El pensamiento político en la Edad Media*, Fundación Ramón Areces, Madrid, 2010, p. 114

³⁰ BAYONA, B.: “Marsilio de Padua frente a los planteamientos dualistas de Juan de París y Dante favorables a la autonomía del poder temporal”: *Principios: Revista de Filosofía*, vol. 12, 17-18 (2005), p. 64

construcción de la *civitas*. En el *Defensor Pacis* la paz es una necesidad. Esta paz entra en peligro por la existencia de un poder espiritual dentro de la sociedad civil, que debe ser abolido para obtener estos objetivos. Considera “que lo que impide la paz y enfrenta a Luis de Baviera y Juan XXII es la misma existencia de los dos poderes, porqué la condición de la paz es la unidad en el gobierno de la *civitas*. ”³¹ (DP I,I,3 y DP I,I,7). Así, la plenitud de potestad es la causa muy oculta de la discordia, y esta motivada por la “perversa apetencia de gobierno” del Papado (DP I, XIX, 12)

Para anular este poder parasitario en que se ha convertido el clero, Marsilio despolitiza el sacerdocio y lo recluye en una labor exclusivamente espiritual. La creación de una base exclusivamente racional para el poder se une a la desautorización del poder temporal del sacerdocio en base a las Sagradas Escrituras. De hecho, “poder espiritual” en sentido estricto solo lo tiene Dios y lo ejerce en el más allá. Por ello desarrolla un largo razonamiento respecto a la pobreza evangélica, relacionando *potestas* y *paupertas*, concluyendo que en virtud de esta pobreza la iglesia no tiene derecho a la propiedad de la misma forma que ni Cristo ni los apóstoles tuvieron *dominium* temporal alguno. (DP II,XIV, 20 y DP II,XIII, 33).

b) La constitución del regnum y la importancia del consenso

En este sentido Marsilio articula una filosofía de validez general, expuesta de forma abstracta y útil para todo tipo de régimen (desde una república urbana italiana al Imperio germánico). Los conceptos *regnum* y *civitas* para Marsilio son sinónimos, y los intercala indistintamente en la obra, solo se diferencian por el tamaño: “el reino no difiere de la ciudad en cuanto especie política, sino por el tamaño”(DP I,III,2). La *civitas* es una categoría abstracta y no designa ninguna ciudad en concreto. El *regnum* se define por ser la ordenación de la multitud al bien común, es la forma superior de la comunidad política, con un régimen “templado” (*regimen temperatum es civile*) y siendo “numéricamente uno” (DP I,XVII,2)

El reino implica además *civilitas* que es el gobierno regulado por la ley. (DP I, XIII, 4) e incluye los elementos básicos de la vida ciudadana bajo el régimen civil, que garantiza la paz. La equivalencia entre *regnum* y *civitas* abre levemente el camino hacia el concepto moderno de Estado. Con la *civilitas* se vive “civilmente” en la comunidad bien gobernada, dentro del régimen templado. Por último, la *civilitas* también definiría a la “comunidad de hombres libres” que se dan a si mismos las leyes (DP I,XII,6) y son autosuficientes creando las condiciones necesarias para la vida.

El régimen templado se define en virtud de un doble criterio: “al criterio aristotélico de que el gobernante atiende al interés común, no al propio, Marsilio añade la voluntad y el consenso de los gobernados, y en las seis clases de gobierno repite la distinción de si el gobierno cuenta, o no con “la *voluntas sive consensus* de los ciudadanos”³²(DP I,VIII,3). Aunque es en el consenso donde más enfático es Marsilio, y este distingue incluso más que el bien común al gobierno recto (monarquía, república o aristocracia), diferenciándolos de los gobiernos viciados: la democracia, la tiranía unipersonal y la oligarquía. (DP I,VIII,2) En esta clasificación de regímenes Marsilio reproduce punto por punto la *Política* de Aristóteles.

Pero un momento clave del régimen templado es su momento constitutivo, porqué de este depende su posterior rectitud o legitimidad, en el modo de establecerse, en función de si existe o no la institución racional, la ordenación orgánica de las partes y el consenso voluntario para la constitución del poder. La insistencia en el consenso predomina así tanto en la definición del régimen templado como en la formación del mismo. (DP I, IX,5)

³¹ BAYONA, B.: “El poder y el Papa: Aproximación a la filosofía política de Marsilio de Padua”: *Isegoria: Revista de Filosofía moral y política*, 15(1983) p. 204

³² BAYONA, B.: “El fundamento del poder en Marsilio de Padua” en ROCHE, P. (coord.): *El pensamiento político en la Edad Media*, Fundación Ramón Areces, Madrid, 2010, p. 151

Para el momento constitutivo y la formación de la *civitas* Marsilio no es completamente naturalista, aunque sí reconoce una “inclinación natural a ella” (DP II,XXII,15): concibe el Estado como una creación voluntaria de la razón humana: “toda la edificación de la sociedad política es obra de la voluntad humana, de modo que a un naturalismo de principio viene a sumarse un no oculto artificialismo: el Estado es obra del arte político”³³

La *civitas* se erige así como un centro de poder efectivo, que no reconoce otro poder ni se somete a ninguna potestad externa, estando formada por una multitud de ciudadanos que se instituye en institución jurídico-política. Así, esta *universitas civium*, será el legislador y generará las leyes.

c) La concepción de la ley como precepto coactivo y el legislador humano

Marsilio identifica la jurisdicción con la autoridad legislativa: tener jurisdicción implica poder dictar la ley. Por eso Marsilio decide clarificar la noción de ley, para así poder demostrar que “las decretales pontificias no son leyes ni divinas ni humanas”, sino interferencias en el ordenamiento de la *civitas*, y sus autores “deberían ser castigados como conspiradores y perturbadores de la sociedad civil” por cometer “un crimen de lesa majestad, que va directamente contra el gobierno, al desintegrarlo desde su cúspide, y que lleva fatalmente a la destrucción de todo orden político” (DP II,XXVIII, 29).

Lo primero que lleva a cabo será una definición de la ley:

“Descubrir la ley tomada materialmente (...) como ciencia de lo justo y civilmente útil, compete a cualquier ciudadano (...) el conocimiento y el descubrimiento verdadero de lo justo y lo útil, y de sus opuestos, no es ley según su último y específico significado, el de constituir la regla de los actos humanos civiles, mientras no se emite un precepto coactivo para su obediencia, o no la promulgue bajo tal forma de precepto aquél con cuya autoridad deben y pueden ser castigados los transgresores.” (DP I,XII,2)

Así, el carácter esencial de la ley es la coactividad: “el orden estatal no se fundamenta primariamente en la verdad y el derecho, sino en el requisito formal de la *potestas* coactiva que sanciona las leyes y les otorga validez contra toda resistencia”³⁴. Y estas condiciones solo las pueden cumplir las leyes emanadas por el Estado, y no se debe llamar leyes a doctrinas o normas de conducta. Aquí se marca una ruptura respecto al concepto de ley del periodo plenamente medieval, que distinguía entre una ley eterna (moral y objetiva) e infalible frente a una ley temporal mudable (y eventualmente falible) que se tenía que subordinar a la anterior. La existencia de una ley injusta era una contradicción en sí misma, con Marsilio la percepción es diferente: una ley puede ser injusta moralmente pero estar correctamente formulada. Marsilio separa así la ley de la moral:

“La finalidad de la ley es explicada en función de una acción de gobierno que ha sido definida formalmente como una acción represiva de actos contenciosos, y que tiene por último fin preservar el orden de la comunidad política. (...) Pero a diferencia de un Tomás de Aquino, la justicia de la ley no está referida a la bondad intrínseca que se manifiesta en los actos “justos y honestos”, sino a las condiciones mínimas e indispensables que hacen a la conveniencia y la estabilidad de la comunidad política. La justicia de la ley, en Marsilio, no está derivada de un concepto *moral* objetivo, sino que adquiere una *significación* estrictamente *política*. Lo que la ley humana ordena o prohíbe, lo hace *por, en, y para* la comunidad política.”³⁵

El desarrollo del concepto de ley lleva inevitablemente al interrogante de a quién pertenece el papel de legislador. Esta pregunta es clave, pues para Marsilio la validez de la ley, a parte de su recta promulgación (con precepto coactivo), reside que sea generada por el poseedor de la legitimidad y la jurisdicción para emitirla. Este papel lo representa el “legislador humano” definido por el autor

³³ *Ibidem*, p. 152

³⁴ MIETHKE, J.: *Las ideas políticas de la Edad Media*, Biblos, Buenos Aires, 1993, p. 151

³⁵ CASTELLO, J.A.: “La significación política del Concepto de Justicia en Marsilio de Padua”: *Principios: Revista de Filosofía*, 9 (2002), p. 197

en estos términos (DP I,XII,3):

“El legislador o causa eficiente primera y propia de la ley es el pueblo, o sea, el conjunto de los ciudadanos, o la parte prevalente de él, por su elección y voluntad expresada de palabra en la asamblea general de los ciudadanos (...) Digo parte prevalente, considerada la cantidad y la calidad de las personas en la comunidad para la cual se promulga la ley, lo hagan los ciudadanos en conjunto o su parte prevalente de modo directo, o lo encomienden a hacer una o más personas, que no son ni pueden ser en sentido propio el legislador, sino sólo bajo un cierto aspecto, por un periodo de tiempo y conforme a la autoridad del legislador.”

Los ciudadanos, como emisores y receptores de la ley, se erigen en “pueblo”. El pueblo entendido como multitud (*multitudo*) pasa a ser entendido corporativamente como *universitas civium*, convirtiéndose en un ente público. Marsilio emplea *populus* en el sentido que tiene el *popolo* del Comune italiano, es decir, el conjunto de aquellos que podían formar parte del Consejo mayor o asamblea ciudadanas, incluyendo al *popolo grosso* o *grasso* (la *honorabilitas* o los cargos) como el *popolo minuto* (las corporaciones de artes y oficios), apostando por una mayor representación de este último. Así, fuera de la *universitas civium* queda el *vulgo* (los grupos sociales más bajos), las mujeres, los niños y los esclavos. Marsilio razona la soberanía popular en base a tres argumentos:

-El conjunto de los ciudadanos puede hacer leyes mejores para todos, pues colectivamente se “juzga mejor la verdad y se advierte con mayor diligencia qué es más útil socialmente” (DP I,XII,5)

-La ley que no se cumple no sirve como ley, y el cumplimiento será mayor con el beneplácito de los ciudadanos: “todo ciudadano obedece mejor la ley que cree haberse impuesto a sí mismo”(DP I,XII,6)

-El establecimiento de la ley debe ser por parte de todo el pueblo por el peligro que representa promulgarla sin el consentimiento popular: se establecen entonces leyes inicuas que implican “la servidumbre, la opresión, y la miseria, intolerables para los ciudadanos, de lo que finalmente viene la ruina de la comunidad política” (DP I,XII,7). Es decir, que las leyes inicuas que miren a intereses particulares acaban destruyendo la comunidad llevándola a un régimen viciado que hará que proliferen la división y la guerra.

Ante las objeciones sobre la capacidad del pueblo para autogobernarse Marsilio contesta con el argumento aristotélico de la superioridad del todo respecto a las partes, la tendencia humana a la vida suficiente y la capacidad de juicio de los hombres. Concluye así que la *universitas civium* en conjunto discierne mejor que cualquiera de sus partes y que todos los ciudadanos juntos son más válidos (o igual) que un hombre sabio o un grupo de doctores. No han de legislar los magistrados, consejeros, los aristócratas, pues son una pequeña parte del pueblo, que solo puede legislar tomado en su totalidad. (DP I,XIII,2-8). Pero los ciudadanos no están solo capacitados para legislar, sino también para castigar al gobernante cuando esto sea necesario (DP I.XVIII).

Pero todo este programa político obedece al su objetivo principal, como militante del poder secular que era, que es la destrucción del poder pontificio: “Al afirmar que solo el pueblo, y no el sacerdocio, tiene autoridad para legislar y castigar al gobernante, Marsilio sostiene el origen laico del poder, dado que *laos* significa pueblo en griego y designa a todo el pueblo cristiano en los *Hechos de los Apóstoles*. Así, su teoría del fundamento popular del poder rompe con la hierocracia medieval (...) invierte la fuente del poder (...) En vez de suponer la existencia ontológica de la justicia y su expresión en la ley dada desde arriba por un *legis-dador*, (...) es preciso decidir políticamente la ley de la comunidad ciudadanas, ya probarla por el *legis-lator*, que es el pueblo o quien lo representa.”³⁶

Finalmente, para evitar comparaciones forzadas con la democracia moderna, cabe apuntar que el

³⁶ BAYONA, B.: “El fundamento del poder...*op.cit.*, p. 141

pueblo, el legislador humano, actúa más bien como un poder constituyente, más que un poder legislativo en el sentido actual. La *civitas* se asienta sobre el consenso y el respaldo ciudadano que da fuerza y legitimidad a la ley, pero no implica que todos y cada uno participen activamente en el autogobierno. El consenso se puede mostrar de diferentes formas, y Marsilio opta claramente por la monarquía electiva. La clave de este razonamiento está en la *valentior pars*, parte que representa el sentir mayoritario, representación corporativa de los ciudadanos (DP I,XII,4). Designa un grupo representativo del cuerpo cívico, en ningún caso un comité de expertos, que representa el interés racional que conviene al conjunto y ejerce de autoridad legislativa (DP I,XII,5). Hay razones suficientes para suponer que Marsilio se refiere a aquellos asociados al poder y a la acción del gobernante: el Gran Consejo del Comune de Padua, y especialmente los príncipes electores del Imperio.

d) El gobierno por delegación

El gobierno o *principatus* encargado de la ejecución de las leyes corresponderá a la *pars principans* cuya institución se hace según la ley y responde a la voluntad del pueblo. Cuando gobierna uno solo el *principatus* se concreta en *rex, princeps o imperator*. No hay que confundir a la *pars principans* con la parte prevalente (*pars valentior*), pues esta ni sustituye ni representa al conjunto ciudadano, que es quien tiene “el poder eficiente de instituir gobierno”(DP I,XV,2). Este proceso se llevaría a cabo de la siguiente forma: “el alma del conjunto de los ciudadanos, o su parte prevalente, forma, primero, una parte semejante al corazón, a la que dota de una virtud, de un poder activo y de autoridad para instituir las otras partes de la ciudad. Esta parte el principado, cuya virtud es la ley y cuyo poder activo es la autoridad de juzgar, mandar y ejecutar las sentencias de lusto y útil civil” (DP I,XV,6)

El gobierno es la parte principal de la ciudad, y actúa como causa instrumental o ejecutiva y con la autoridad concedida por el legislador. Marsilio distingue entre el principio creador que es el pueblo y el poder “instrumental, armado o coactivo instituido por aquel para juzga, mandar y ejecutar”(DP I,XV,7). Es la distinción básica entre soberanía y ejercicio del poder. Todo esto no impide que el gobierno del príncipe sea fuerte y centralizado, pues regula los actos civiles (DP I,X,2), decreta diversos aspectos legales, controla y regula las funciones de las partes de la ciudad, pues su principal objetivo es corregir los excesos de la conducta humana (DP I,V,7). Para ello requiere prudencia para aplicar la ley, evitar el dejar llevarse por la pasión y el interés particular (DP I,XIV,4-7) y disponer de suficiente *armata potencia* para hacer cumplir la ley y someter a los rebeldes (DP I,XIV,8).

Para evitar excesos despóticos Marsilio insiste en el sometimiento del gobernante a la ley: Está sometido al control del legislador, siempre actúa *secundum legem*, y en caso contrario “la vida civil se torna civil en indigna” y entonces el legislador debe “corregirlo” y “suspenderlo de sus funciones como príncipe” porque “se lo juzga en cuánto súbdito que ha transgredido la ley” (DP I,XIII,3). El poder del príncipe siempre tendrá carácter reversible, el poder perpetuo es del legislador humano o su *pars valentior*.

4-Recepción y cristalización de ambas obras en el movimiento conciliarista

Las dos obras expuestas son un gran golpe a la teocracia, y su presencia, de diversas maneras, es perceptible cuando se desencadene el debate conciliarista. Este movimiento culminará con no solo la fractura completa de un papado con deseos de dominación universal más allá de su potestad espiritual, sino con un desmoronamiento de la omnipotente autoridad papal dentro de la propia Iglesia.

4.1-El Gran Cisma de Occidente y el movimiento conciliarista

En los años 1277-1464 la Iglesia se halla en una crisis total, en sus diversas acepciones de decadencia o cambio, que queda perfectamente reflejada en cuatro situaciones clave: “la bofetada de Anagni” en 1303, el “cautiverio de Babilonia” con el establecimiento de la sede pontificia en Aviñón, el “Cisma de Occidente” en la fractura de la obediencia católica con la consiguiente división entre dos pontífices (y después tres), y finalmente el “movimiento conciliarista” que entre 1417 y 1449 aprovechó la debilidad del Papado para invertir el concepto de autoridad en la Iglesia, substituyendo temporalmente la monarquía papal por una Iglesia-corporación gobernada por la *universitas fidelium* representada en el Concilio. Bajo estos momentos se percibe el proceso subyacente:

“la historia llamada a mayor perdurabilidad en la evolución de la Cristiandad occidental fue la de una institución eclesial cuya jefatura, como la del cualquier poder secular, fue atacada, desterrada, debilitada, y finalmente, al compás de la recuperación universal del criterio monárquico de ejercicio de la autoridad, restaurada en todo su poder y como las restantes cortes renacentistas, mundanizada. Esa historia finimedieval de la institución pontificia constituyó un capítulo coherente de la evolución del pontificado.”³⁷

4.1.1-Una Iglesia descuartizada: Del “cautiverio de Babilonia” al Gran Cisma de Occidente

El Cisma de Occidente se enmarca en el convulso contexto de la Europa bajomedieval, una situación de quiebra total (económica, política y demográfica). En el ámbito político, se hunde el *statu quo* político medieval, como se ha indicado en los primeros apartados, y el Papado no era ajeno a este proceso como autoridad política que también era.

4.1.1.1-Ubi est papa, ibi Roma est: La sede apostólica en Aviñón.

La gestación del Cisma se haya en el mismo traslado de la sede papal a Aviñón, un gesto del que se ha de buscar el origen en el conflicto Papado-Francia. Al ultrajado Bonifacio VIII le sustituyó el breve Benedicto XI, que finalmente sería sucedido por arzobispo de Burdeos: El francés (aunque súbdito de Eduardo I) Bertrand de Got con el nombre de Clemente V. Ambos sucesores de Bonifacio eran proclives a sus posturas, pero débiles frente a la agresividad de Felipe IV: Benedicto perdonó a los implicados del suceso de Anagni, excepto a Guillermo de Nogaret, aunque no aceptó la exigencia de condenar la memoria de Bonifacio VIII. Clemente V también hizo cesiones: creó nueve cardenales franceses, rehabilitó a los Colonna, suprimió los templarios (administrativamente, sin condenarlos), se retiraron de los registros de bulas las de Bonifacio VIII posteriores a 1300, y en 1313 se canonizó a Celestino V (víctima del papa Caetani).

Desde 1309 se llevó a cabo el traslado de la corte papal a Aviñón, con carácter provisional, por su proximidad a Vienne (sede del próximo Concilio). Pese a la tradicional visión historiográfica, esto no era una muestra debilidad ante el rey francés: Aviñón pertenecía a los Anjou de Nápoles, feudatarios de la Santa Sede. A esto hay que añadir diversos factores que hacían necesario alargar la estancia en la ciudad del Ródano: Roma era el escenario constante de luchas nobiliarias que hacían imposible en muchas ocasiones el control efectivo sobre la ciudad por parte del pontífice, mientras todo el *Patrimonium Petri* se hundía en la anarquía, con constantes injerencias de las repúblicas septentrionales (Venecia, Milán y Florencia), y la eterna conflictividad entre güelfos y gibelinos exacerbada por la aventura italiana de Enrique VII. Por ello, no hay que ver un sometimiento total del Papado a Francia, aunque es innegable que “la política medrosa de Clemente V fuese dejando, en sus incansables negociaciones, jirones de la dignidad pontificia, en cuya defensa, precisamente, resistía las presiones reales”³⁸

La presencia en Aviñón se hará permanente a partir de la elección de Juan XXII (1316), que amplía el palacio episcopal y lo convierte en residencia papal fija, además de que la concordia con Francia

³⁷ GARCIA DE CORTAZAR, J.A.: *Historia religiosa del Occidente Medieval*, Akal, Madrid, 2012, p. 395

³⁸ ALVAREZ, V.A.: *El Cisma de Occidente*, Rialp, Madrid, 1982, p. 31

empieza a transformarse poco a poco en clara colaboración: fue por la vinculación a los intereses franceses por lo que mantuvo de forma innecesaria la querrela contra el conciliador Luis de Baviera, además de su parcialidad como mediador entre Francia e Inglaterra, lo que derivaría en duros reproches por parte de Eduardo III por no haber impedido el estallido de la guerra anglofrancesa. En sus últimos años fue puesta en duda incluso su ortodoxia, por sus opiniones respecto a la Visión Beatífica.

A Juan XXII le sucedería el breve y austero Benedicto XII (1334), cisterciense, y tras este fue elegido Clemente VI. Este eclesiástico suntuoso dio a la corte pontificia de Aviñón fama de fastuosidad, lujo y elevado nivel cultural. Una corte con estas características es fruto de un proceso de centralización y burocratización que se da en la Iglesia, a imitación de las monarquías del momento, que derivó en la creación de una sólida monarquía papal en Aviñón, eficaz tres importantes aspectos:

-El gobierno: Se formó un Consistorio fijo formado por el pontífice y los cardenales, cuyas decisiones se tramitaban a través de la flamante Cancillería, que además generaba toda la documentación de la sede apostólica. La documentación creció exponencialmente por el aumento de apelaciones al Papa y por el monopolio de los beneficios eclesiásticos. La centralización se plasmó en una pretensión constante de elegir a todos los puestos eclesiásticos, aunque mantuvo el “derecho de patronato” de ciertos señores laicos, solo imponiendo ciertas condiciones poco gravosas a la práctica: “la vieja institución de la “iglesia propia”, que la reforma gregoriana había tratado de eliminar se había transformado en la “iglesia de patronato” y un beneficio no era, en cada caso, sino la constitución de un capital raíz cuya renta quedaba vinculada al mantenimiento de un clérigo encargado de un servicio preciso.”³⁹

-La justicia: el ejercicio de la jurisdicción se llevaba a cabo a través de los diversos tribunales pontificios encargados de atender las apelaciones de todas las cuestiones de la vida de los feligreses (asuntos matrimoniales, incumplimiento de votos religiosos, penitencias, exenciones...). Se reforzaron los organismos existentes: La Penitenciaría (gestora de las dispensas y censuras), y el tribunal de la Rota (encargado de la administración directa de la justicia). La causa principal de la ampliación del palacio papal, más allá de la pompa o el deseo de embellecer y dignificar la residencia de pontífice, fue la necesidad acuciante de espacio para el almacenamiento y la gestión de tal cantidad de súplicas, expedientes y sentencias.

-La fiscalidad: la gestión de la hacienda pontificia fue el verdadero fulcro del papado aviñonés. La Cámara apostólica fue el órgano encargado de esta labor, con el objetivo de compensar la pérdida de rentas provenientes de los Estados Pontificios, donde reinaba el desgobierno, y para paliar el gasto militar de las continuas expediciones militares para mantener el *Patrimonium Petri* a salvo de las ambiciones florentinas, milanesas y venecianas. Se tejía una compleja y diversa estructura fiscalidad que obtenía ingresos de varias formas: tasas, limosnas, confiscaciones de bienes de clérigos, multas, provisión de beneficios...Todas estas medidas seguían y profundizaban la línea iniciada un siglo antes por la decretal *Licet ecclesiarum* de Clemente IV (1265).

El obispo de Roma, en su corte exquisita y culta, dotado de una maquinaria de gobierno casi perfecta, con recursos económicos enormes, tuvo una contrapartida a todas las ventajas que le proporcionó la estancia de Aviñón: El alejamiento de los fieles, al ser su brillante corte una sociedad tan reducida como cerrada, la sobrerrepresentación francesa en el colegio cardenalicio (94 cardenales franceses de los 134 creados en este periodo eran) y en los cuadros administrativos (70%), y el proceso de centralización que derivó en una fuerte represión de la disidencia (supresión de la orden del Temple, condena de la beguinas y de la tendencia “espiritual” franciscana...). Así, las críticas a la actitud del hierocrático papado de Aviñón se mezclaron rápidamente con las políticas,

³⁹ GARCÍA DE CORTÁZAR, J.: *op.cit.*, p. 401

sobretudo de mano de diversos teóricos como Ockham o Marsilio de Padua.

4.1.1.2-La ruptura: La catolicidad bicéfala

Las críticas a la sede de Aviñón y su actuación fueron erosionando poco a poco el prestigio del Papado. La colaboración con Francia, especialmente, y el abandono a su suerte del patrimonio petrino crearon una fuerte animadversión hacia el papado aviñonés. La francofilia papal entraba en contradicción con el carácter supranacional del Papado, y el abandono de Roma había convertido la ciudad en poco más que un villorrio:

“miserável aldeia abandonada às violências, aos furtos e aos assassinios. Verdadeiros bandos armados assaltavam bairros inteiros. Os peregrinos eram sistematicamente agredidos e roubados, deixando de visitar as gloriosas basílicas. Os legados pontifícios, que de quando em quando vinham à Cidade santa, partiam o mais depressa possível, horrorizados com o espectáculo presenciado.”⁴⁰

Roma estaba en franca decadencia y se hundiría en constantes conflictos entre la nobleza y el pueblo, lo que derivó ya en 1347 en el establecimiento de una efímera República romana por parte del tribuno Cola de Rienzo. El sucesor de Clemente VI, Inocencio VI, confiará el gobierno de Roma al tribuno (1354) que en su gobierno se mostrará como una mezcla de tirano populista, visionario y renovador de la Roma clásica. Tal experimento tenía pocas expectativas de duración, y Cola se ganó la enemistad de todos los poderosos. Una revuelta inducida por los Colonna culminó con el derrocamiento de su gobierno y su eliminación física.

El caos en el *Patrimonium Petri* solo fue parcialmente solventado durante tiempo que duró la intervención del cardenal Gil Álvarez de Albornoz, hasta 1364, con lo que se logró un precario equilibrio gracias a promulgación por parte de este legado pontificio de una *Constitutiones* inspiradas en las de Alfonso XI para administrar los Estados Pontificios. A su muerte volvió la anarquía y los vasallos del Papado aprovecharon para rebelarse constantemente contra los *vicarii in temporalibus*, especialmente por ser franceses que llevaban a cabo sus intervenciones con tropas galas.

La elección de Pedro Roger en 1370 como Gregorio XI calmó los ánimos al anunciar su intención de volver a la sede romana, consciente de su papel como pastor universal. Pese a que tuvo que retrasar el retorno para mediar entre los monarcas francés y inglés, pero se decidió finalmente ante la preocupante situación en Roma, donde las tropas franco-pontificias se batían con dificultad contra la coalición Milán-Venecia-Florenia, y las constantes demandas de personalidades de prestigio como Catalina de Siena que se entrevistó con Gregorio y le envió apasionadas cartas:

“Digoos de parte de Cristo crucificado: tres cosas principales os conviene ejecutar con vuestra potencia, a saber: que del jardín de la santa Iglesia arranqueis las flores malolientes, llenas de inmundicia y codicia (...) La otras dos cosas son: el advenimiento vuestro (Roma) y el desplegar del gonfalon de la santísima cruz (la cruzada)”⁴¹

La vuelta del Pontífice a Roma y la victoria aplastante en Cesena del cardenal Roberto de Ginebra permitieron al Papa sellar la paz con las repúblicas del Norte. El clima de inestabilidad se mantuvo en la ciudad eterna pese a la mejor de la situación, y Gregorio, anciano y de salud precaria, promulgó entonces la bula *Futuris periculis* (1378) para acelerar la convocatoria del cónclave a su muerte, con los cardenales presentes en Roma, sin dar tiempo a los cardenales a rezagarse en Aviñón (ciudad por la que mostraban una clara preferencia). Estipuló además que no eran necesarios dos tercios de los votos, anulando las directrices de la decretal *Licet* de Alejandro III (1159-1181), sino que era suficiente con la mayoría simple.

⁴⁰ GALLI, A.: *História da Igreja*, ed. Paulistas, Lisboa, 1984, p. 175

⁴¹ CAMARGO, J.A.: “El Cisma de Occidente. Los antecedentes y sus consecuencias inmediatas.” en BAYONA, B. (coord): *Doctrinas y relaciones de poder en el Cisma de Occidente y en la época conciliar (1878-1449)*, Prensas Universitarias de Zaragoza, Zaragoza, 2013, p. 29

En Roma estaban presentes 16 cardenales (de 23 en total) en aquel momento, de los cuales 7 eran de la región de Limoges, otros 4 de otras regiones de Francia, un ginebrino (Roberto de Ginebra, emparentado con la casa real francesa), 4 italianos y un aragonés (el docto canonista Pedro de Luna). El cónclave empezó el 7 de abril de 1378 bajo una presión enorme por parte del pueblo romano, esta presión estalló en una revuelta que culminó en un intento de asalto del palacio vaticano donde se reunía la asamblea que tuvo que ser reprimido con cierta dificultad por las guardia papal. Los tumultos persistieron bajo el célebre lema: “Romano lo volemo o alemno italiano o per la clavellata di Dios, sarano tutti quanti Franchigene ed Ultramontani occisi e tagliati per pezzi, e li cardinali li primi.”⁴²

Los purpurados optaron al día siguiente por la elección de un miembro ajeno al cardenalato: el napolitano Bartolomé Prignano, arzobispo de Bari, napolitano súbdito de la reina Juana de Anjou. Tomó el nombre de Urbano VI (1378-1389) y su elección marcaba continuidad con la tendencia de permanecer en Roma de Gregorio XI. Además, había dirigido con eficacia la Cancillería y era un importante jurista. Pero rápidamente el pontífice, riguroso y austero, entró en conflicto con los cardenales al reprenderlos severamente por su tren de vida pomposo, la simonía y su vida disipada.

El pontífice, consciente del malestar de los cardenales, anunció la próxima creación de diversos cardenales italianos, lo que acrecentó la incomodidad de los purpurados. A esta problemática habría que añadir la decepción que causó urbano entre los laicos: hizo gala de las pretensiones de Bonifacio VIII para someter al poder temporal, retrasando la elección de Wenceslao como rey de romanos, acusando a Eduardo III de herético por el problema de las regalías, intentó imponer el dominio directo sobre Italia, y humilló abiertamente al embajador napolitano en la acto de homenaje al pontífice como señor nominal de aquel reino.

Los cardenales descontentos se reunieron en Anagni, donde consiguieron cooptar a Pedro de Luna y a los cardenales italianos. La conspiración cristalizó en la publicación de una *Declaratio* el 2 de Agosto de 1378 en la que denunciaban la ilegitimidad del cónclave por haber sido presionados por la muchedumbre, que les impidió elegir con libertad, y acusaban a Urbano VI de “anticristo, tirano, apóstata y demonio”⁴³. El 27 de agosto se reunieron en Fondi bajo la protección del conde Honorato, vasallo de la reina Juana, mientras pedían apoyo a Carlos V de Francia, que se mostró prudente al principio pese a las presiones del Duque de Anjou. El apogeo de la rebelión fue la elección de un nuevo pontífice casi por unanimidad (solo hubo tres abstenciones de cardenales italianos) el 20 de septiembre: Roberto de Ginebra, primo de Carlos V, que tomó el nombre de Clemente VII (1378-1394), recibió la triple corona el 31 de octubre. La Cristiandad se había partido en dos obediencias y las consecuencias inmediatas fueron diversas:

-La reina Juana fue excomulgada y depuesta por llevar a cabo una doble felonía contra el que era su pontífice y señor feudal, al permitir que ese contubernio se llevara a cabo en su reino y permitir que su vasallo Honorato protegiera a los cardenales rebeldes. Urbano entregó el reino entonces a Carlos de Durazzo (del linaje húngaro de los Anjou), mientras que Juana adoptaba y dejaba el reino a Luis, duque de Anjou y regente de Francia, que también marchó a Italia. Carlos invadió Nápoles, encerró a Juana y derrotó a Luis de Anjou.

-La división de las abadías y ordenes religiosas, lo que causó un hundimiento generalizado de la disciplina monacal y clerical.

-El aumento exacerbado de la concesión y creación de beneficios eclesiásticos por parte de ambos pontífices para expandir su área de influencia y ganar más partidarios. Esta política de beneficios

⁴² *Ibidem*, p. 36

⁴³ *Ibidem*, p. 54

hundió a la Iglesia en la corrupción y derivó en una sobrecarga fiscal para los propios fieles.

-La toma de control del clero diocesano en la esfera secular y espiritual por parte de los monarcas. Las bulas papales de Roma y Aviñón debían ser aprobadas por los respectivos Parlamentos, los dignatarios eclesiásticos no podían apelar a ninguna de las dos sedes, se prohibió envío de bienes y dinero a Roma y Aviñón, todo ello por las necesidades de los propios reinos (Francia e Inglaterra seguían en guerra) y para ahogar las dos haciendas pontificias.

-La toma de fuerza de los conciliaristas (la mayoría intelectuales de la Universidad de París), que apostaban por la superioridad del Concilio sobre el Papa, ante la posibilidad de resolver el conflicto *via concilii*. Pese a que al principio esta vía no tuvo una hegemonía entre las diferentes posibilidades, el poderoso cardenal Orsini (participante en el cónclave de Fondi) en su lecho de muerte ya lo veía como única solución:

“Tenía la esperanza de ver con mis propios ojos el fin de este cisma. Ahora debo decir que, en esto, quiero someterme a la verdad y me remito al juicio de nuestra Santa Madre Iglesia y al Concilio. Exhorto a los reyes y a los príncipes, por el respeto que deben a Dios, a tener piedad de su Madre, la desgarrada Iglesia, y que pongan en práctica todos los medios, a fin de que se obtenga tan enorme bien.”⁴⁴

Esta última consecuencia será la que se desarrollará a continuación.

4.1.2-La necesidad de soluciones: El movimiento conciliarista frente a la teocracia

El conciliarismo parte del substrato mismo que se fue depositando con el avance del cristianismo desde la Iglesia primitiva. Desde tiempos remotos los obispos de todos los territorios asistían a concilios para determinar la tradición apostólica y su decisión se consideraba que disponía del consentimiento tácito de sus feligreses. En la Edad Media los concilios, tanto “generales” como “particulares” eran una característica básica de la Iglesia: El Soberano Pontífice tenía el concilio de la misma forma que el rey disponía del Parlamento: para comunicar sus decisiones, obtener consentimiento y para dar efecto a las nuevas medidas.

Se hace patente que la práctica representativa era algo ya maduro en la Iglesia en los siglos XIV-XV, como bien indica Black:

“La pobreza de la teoría de los parlamentos seculares contrasta con la riqueza de ideas acerca del papel representativo y constitucional en la Iglesia de finales del medievo. Esto no era accidental. La idea y la práctica de la representación, aún sin haber nacido en la Iglesia cristiana, formaron parte regular, inherente y santificada de ella como de ninguna otra organización.”⁴⁵

El movimiento conciliar se origina ya en el siglo XIII como una corriente canónico-teológica, en la que más tarde confluirán elementos filosóficos. Está basada en el concepto de representación que opta por la visión corporativa de la Iglesia: la misma es percibida como *congregatio fidelium*, un cuerpo dotado de diversos miembros que transmite la autoridad religiosa al Colegio Cardenalicio, que a su vez delega este poder a un cabeza rectora que es el pontífice romano. La analogía orgánica era un tópico del pensamiento medieval, que expresaba

“la relación existente entre los miembros como la de unas partes que tienen funciones distintas dentro de una unidad, y al mismo tiempo sugerían que una sociedad era una estructura con un interés común, y quizás un motivo, un objeto y una voluntad comunes”⁴⁶

De hecho, esta misma concepción orgánica tenía su origen en la Iglesia, pues la institución se consideraba a sí misma “cuerpo místico de Cristo”, concepto que más tarde habría pasado al mundo

⁴⁴ *Ibidem*, p. 58

⁴⁵ BLACK, A.: *op.cit.*, p. 26

⁴⁶ *Ibidem.*, p. 22

laico para fundamentar el “corporativismo medieval”.

El Papa no dispone de toda la autoridad pese a que le sea delegada, ni es infalible, se da por hecho que como ser humano puede errar y si el error es por cuestiones de fe o su actuación causa un perjuicio a la comunidad de los fieles, el Concilio tiene la potestad de deponerlo y privarlo de la autoridad que previamente había depositado en él. La corporación concede al pontífice un poder “de prestado”.

En el siglo XIV el movimiento recibirá influjo filosófico por parte de toda una corriente intelectual crítica con el Papado, en la que destaca Ockham y Marsilio de Padua, del que valoraremos la aportación más adelante. Pero en general se puede afirmar que más que la aportación única de estos dos autores, en general la el contexto ideológico del siglo XIV ayudará a un fortalecimiento del movimiento conciliarista, en el que según Marín Moreno⁴⁷ confluyen cuatro elementos:

-El escepticismo epistemológico en lo que refiere a la infalibilidad papal, considerando que no solo el Papa tiene el poder de discernir y juzgar lo justo e injusto en materia de fe.

-Una idea de representación que indica que la comunidad cristiana (y por analogía también la civil) debe estar representada por órganos que representen sus verdaderos intereses.

-El escepticismo “político” que culmina con el rechazo total de la teocracia y la hierocracia, que hallará su culminación en el Concilio de Constanza (1414-1418).

-Y el escepticismo extremo de los conciliaristas radicales, que concede al Concilio la verdadera infalibilidad frente al pontífice, que siempre quedará supeditado al mismo. Esta tendencia cristalizará en el fallido Concilio de Basilea (1431-1449).

El movimiento conciliarista habrá obtenido la suficiente madurez teórica para crecer en la coyuntura cismática, la existencia simultánea de dos pontífices enfrentados era de por sí todo un argumento para los conciliaristas: ambos papas transgredían el Credo, que establece una única Iglesia, lo que los hacía susceptibles de caer en la herejía, por lo que un Concilio podría juzgarlos. La senda hacia el Concilio se mostraba claramente abierta.

4.2-La presencia de Dante y Marsilio en el debate

La presencia de estas obras es francamente patente: El programa que propone *De Monarchia* se plasma en el proceso histórico, mientras que los argumentos del *Defensor Pacis* aparecen abiertamente en el debate conciliarista, pese a que el nombre de Marsilio había quedado proscrito en esos años, y su presencia es palpable.

El proceso que lleva al conciliarismo es un proceso de progresivo desgaste de la autoridad pontificia, en el que la sucesión de los hechos va demostrando paso a paso la insostenibilidad de la plenitud de potestad papal. Esta concepción autocrática del Papado se va agrietando de fuera hasta el interior, de forma centrípeta, y es Dante quien destruye teóricamente el poder que el Papado reivindica fuera de la Iglesia, paso previo a que Marsilio también hiera el poder pontificio en el interior de la Iglesia.

Además, en los fines del Medievo se plasma claramente la autonomía que reclama el poeta florentino para el estado secular. Pese a que su sueño universalista se muestra también insostenible, el mundo secular se libera de la hierocracia, de la intervención papal en todos los ámbitos, aprovechando la debilidad del Papado durante el Cisma, los monarcas bajomedievales erigidos en

⁴⁷ MARIN, J.L.: “Conciliarismo y escepticismo”: *Daimon: Revista de filosofía*, 36 (2005), p. 55

“emperadores en su reino” se hacen con la misma autoridad en su territorio con la que Dante dota a al Emperador de su monarquía mundial. *De Monarchia* es el canto de cisne del modelo imperial, pues cuando se redacta la autoridad del Emperador ya se ha mostrado incapaz de ser global, pero en el siglo XV si se cumplirá su otro objetivo: Ser el epitafio de la teocracia pontificia, pues en la actuación de monarcas como Felipe IV de Francia y la concepción monárquica de su corte de legalistas se materializa en las monarquías nacionales el Estado autónomo que propone Dante.

La fase siguiente será no solo la negación del poder pontificio *extra ecclesiam* sino su cuestionamiento *intra ecclesiam* por parte de los conciliaristas. En este sentido si que el *Defensor Pacis* es la auténtica “clave de bóveda” de la teoría conciliarista bajomedieval.

Como se ha visto en apartados anteriores, Marsilio apuesta en lo político claramente por la representación en el proceso legislativo. Este es llevado a cabo por el legislador humano, que no es más que la *universitas civium*, o su representación en la *valentior pars*. Alrededor de estos dos conceptos gira gran parte del razonamiento que lleva a cabo en el primer libro del *Defensor*, pero en el segundo, en los capítulos que hacen referencia al Concilio trasladará su concepción de representación popular al gobierno de la Iglesia: de la *universitas civium* a la *universitas fidelium*:

“dada la identidad entre la Iglesia (*universitas fidelium*) y la sociedad (*universitas civium*), el único poder legítimo en ella deriva del pueblo, fuente primera y exclusiva de toda autoridad. (...) ambas líneas argumentativas -filosófica y teológica- llevan a la conclusión de que la autoridad legislativa y judicial en la Iglesia, en cuanto *civitas christiana*, reside en el pueblo cristiano. (...) la jerarquía eclesiástica no deriva de la voluntad divina ni de las Escrituras (...) se mina su naturaleza de organización sacerdotal jeraquizada, en la que el poder y los cargos se distribuyen siempre dentro del clero y desde la fuente papal hacia abajo.”⁴⁸

Marsilio deposita la autoridad principal descansa en el Concilio General, única fuente válida de genuina doctrina cristiana en todo lo concerniente a la religión (*DP II, XVIII, 8*):

“mostraré con certeza que nada se puede establecer acerca del ritual eclesiástico y de los actos humanos que obligue a todos los hombres a su observancia bajo alguna pena para el estado presente o futuro, a no ser por el solo concilio general (...) ningún príncipe o comunidad puede ni debe ser sometido a entredicho o a excomunión por un sacerdote u obispo (...) si no es según el modo ordenado por la ley divina, o por el supradicho concilio general (...) lo determinado acerca de la Sagrada Escritura y fe católica (...) con todas las demás cosas determinadas por el concilio (...) no por la de otro cualquier colegio o persona singular alguna”

El Concilio discierne correctamente porqué es la representación de la Iglesia universal y todos los fieles que la constituyen. No es una simple reunión corporativa de miembros de la jerarquía eclesiástica, tal y como se había llevado a cabo en los anteriores concilios medievales, sino la Iglesia entera (clérigos y laicos). Evidentemente no se refiere a la presencia física de todos los individuos que forman la Iglesia, sino su representación por medio de una parte prevalente (*valentior pars*) como en el gobierno secular. En este sentido se deduce que Marsilio opta por una concepción de la representación delegada “de acuerdo con la cual se entiende que un representante actúa bajo el mandato o las órdenes directas de sus constituyentes. (...) los estudiosos han interpretado como un primer ejemplo de delegación el tratamiento que Marsilio da a la representación dentro del Concilio General”⁴⁹. Esto se hace patente cuando indica que los miembros de la asamblea pueden ser vistos como “representantes de toda una corporación de fieles en virtud de la autoridad que aquellos les han otorgado” (*DP II, XX, 2*) aunque también afirma posteriormente que el Concilio “sólo representa a Cristo, hacedor de la verdad eterna, o a la congregación de los apóstoles y su Iglesia” (*DP II, XXVIII, 21*).

Pero quien tiene la potestad para convocar el Concilio? La respuesta de Marsilio es propia de su cesaropapismo: en teoría compete “a la autoridad del legislador humano fiel” que “no tiene superior

⁴⁸ BAYONA, B.: *Marsilio de Padua: ¿La primera...op.cit.*, p. 341

⁴⁹ NEDERMAN, C.J.: “Conocimiento, consentimiento y crítica de la teoría de la representación política en el Defensor de la Paz de Marsilio de Padua”: *Anuario de la Facultad de Derecho*, 7 (1997-1998), p. 56

encima de él” (DP II,XXI,1) aunque a la práctica se refiere al príncipe, ejemplificando este tipo de presidencia en los primeros concilios presididos por Constantino el Grande y otros emperadores cristianos posteriores (DP II,XX,2). Pero la competencia del legislador no consiste solo en la convocatoria, debe “congregarlo con poder coactivo” (DP II,XVIII,8 y II,XXI,1):

“determinar las personas idóneas para ello, y hacer que el mismo sea congregado, celebrado y concluido según la fórmula debida, y castigar lícitamente, con potestad coactiva según la ley divina y humana, a los rebeldes que se resistan a venir y hacer allí lo necesario y útil ya dicho, igual que a los transgresores, sacerdotes y no sacerdotes”

Finalmente el legislador tendrá que imponer lo aprobado, tanto en lo relativo a la ortodoxia como en la ordenación de los ritos o reglas disciplinarias, porque es el único que puede obligar y prohibir en cualquier ámbito de la acción humana, incluido el sacramental y eclesial (DP II, XXI,9 y III,II,5). El príncipe dará la fuerza ejecutiva para el cumplimiento de las definiciones conciliares al “promulgar el precepto o el decreto coactivo de observancia de lo definido y determinado o juzgado (...) y castigar a los transgresores del mismo precepto o decreto con penal real o personal, o con ambas”(DP II,XXI,4).

Toda esta teorización será la base del movimiento conciliar, y gran parte de sus apuestas se plasmarán en la práctica en el proceso conciliar, a destacar las siguientes:

-La superioridad del Concilio como institución representativa, pues el órgano legislativo depondrá a dos papas y hará abdicar a uno.

-Pese a que el cesaropapismo marsiliano no se plasmará en la convocatoria de la asamblea por parte del legislador humano o el príncipe, las sesiones si serán presididas por el emperador electo Segismundo de Luxemburgo.

-Las decisiones del concilio serán hechas cumplir coactivamente.

Estas serán las imágenes más evidentes del efecto del pensamiento marsiliano en el proceso conciliar, pero en todo el proceso, expuesto a continuación, se podrá percibir como cristaliza el pensamiento marsiliano en la solución del Cisma, aunque sus tesis no sean llevadas al extremo.

4.3-La solución conciliar: El ensayo pisano y el Concilio de Constanza

La *via concilii* no fue ni mucho menos la primera en ser barajada por la mayoría de los participantes y espectadores del Cisma, por los recelos que despertaba en una sociedad donde primaba el principio monárquico de gobierno una solución de tipo representativo, por lo que se propusieron antes tres vías para solucionar esta duplicidad:

-La *via facti*, es decir, la “vía del hecho” de la guerra entre las dos obediencias. Evidentemente, si el hecho de dividir la Cristiandad en dos mitades ya era escandaloso, obligarlas a enfrentarse entre si en una auténtica guerra fratricida resultaba obsceno. La sola proposición de esta vía causó enorme desprestigio para ambos papas y se les reclamó la renuncia.

-La renuncia era la *via cessionis*: los dos papas debían abdicar y dejar el camino a una nueva elección en que participarían los cardenales que quedaran del colegio de Gregorio XI. La negativa de ambos pastores fue rotunda.

-La *via conventionis*, ensayada por los monarcas franceses con la complicidad de los maestros de la Universidad de París, que consistía el compromiso de cada rey en sustraer la obediencia a su respectivo pontífice para que estos, privados de apoyos y rentas, se vieran obligados a abdicar o negociar como mínimo. La intransigencia de Benedicto XIII y la desconfianza de algunos

gobernantes acerca de las verdaderas intenciones de los promotores de la doble sustracción dieron al traste con la iniciativa en 1408, pues solo el monarca francés había llevado a cabo la promesa de sustracción.

Con estas vías agotadas, llega el año el 1409. El Cisma se alarga ya 30 años, y ya nadie desea la perpetuación de esta situación que había empezado como un traslado provisional de la corte papal. Ya cuando murió Clemente VII (1394) la posibilidad de que la línea sucesoria del papado aviñonés siguiera disgustaba incluso al rey Carlos VI de Francia (1380-1422). Pero la sucesión era inherente a la propia situación de duplicidad que vivía el Papado, lo que era un gran obstáculo para encontrar la vía legítima para el reconocimiento total de alguno de los dos Papas.

En septiembre de 1394 se reúne el cónclave en Aviñón para elegir nuevo papa, pese a las súplicas del rey francés al Sacro Colegio: “Nosotros (...) deseamos sobre todo, la buena paz y la unión de la Iglesia y el término de este horrible y doloroso cisma, que tanto tiempo dura y que parece llamado a durar todavía, si, benévolamente, vosotros no intervenís.”⁵⁰ Pero estas demandas fueron desoídas y el 28 de septiembre fue escogido casi por unanimidad el aragonés Pedro de Luna que asumió el nombre de Benedicto XIII (1394-1423). El Consistorio y el pontífice electo se comprometieron a buscar el fin del Cisma, pero cuatro años después de su coronación Benedicto aún no había llevado a cabo paso alguno, lo que exasperó los ánimos. La Universidad de París, en respuesta a la inoperancia papal, promulgó de acuerdo con el rey el voto de desobediencia al Papa, que fue recluido en la residencia papal y abandonado por parte de su Colegio Cardenalicio.

Permaneció recluso hasta 1403, cuando huyó a los dominios del duque Luis II de Anjou (señor directo del condado aviñonés) que le acogió bajo su protección. Intentó desde esa posición negociar una solución con el romano Inocencio VII, abortada por la muerte de este (1406) y fue sucedido por Gregorio XII (1406-1415). Este anunció la posibilidad de negociar con Benedicto e incluso su disposición a renunciar a la tiara. Pero esta entrevista fue abortada por el Papa Luna, que volvió a atrás en el último momento, huyendo a Aragón y convocando un Concilio General en Perpiñán. Carlos VI contestó con una medida regalista: convocó otro Concilio en Pisa, contando con el apoyo de cardenales de ambos bandos.

Pero la convocatoria partía de un problema de orden canónico: Los Concilios ecuménicos solo pueden ser convocados por el Papa, o contar como mínimo con la presencia de este, por lo que el maestro parisino Cramaud dió una solución jurídica:

“En caso de Cisma (...) agotadas todas las vías posibles para resolverlo, será lícito realizar una sustracción general de obediencia, de forma que se produce una vacante absoluta también en la Iglesia. Cubrir esa vacante es labor del concilio que será convocado, a falta de papa, por la autoridad adecuada. No cabía duda de que la mayor autoridad en ese caso la poseía el colegio cardenalicio”⁵¹

En este caso hay otro claro paralelismo con Marsilio: el Sacro Colegio ejerce de *pars principans*, como gobierno por delegación de una Iglesia descabezada, la autoridad de la cual ahora es el concilio que constituye el Cuerpo Místico.

La asamblea fue presidida en un principio por Guy de Maisellec, cardenal de Poitiers, y participaron 24 cardenales (10 aviñoneses y 14 romanos), 84 obispos, 102 procuradores episcopales, 200 abades, 100 representantes de capítulos catedralicios, 13 de las Universidades, los generales las ordenes religiosas, los grandes maestros de las grandes ordenes militares (San Juan y los Caballeros Teutones), procuradores de diversos reyes (Polonia, Inglaterra, Francia y Chipre), y 300 doctores en

⁵⁰ FERNANDES, F.R.: “Ni Roma ni Aviñón, el camino de Pisa a Constanza” en BAYONA, B. (coord): *Doctrinas y relaciones de poder en el Cisma de Occidente y en la época conciliar (1878-1449)*, Prensas Universitarias de Zaragoza, Zaragoza, 2013.

⁵¹ ÁLVAREZ PALENZUELA, V.A.: *op.cit.*, p. 225

Teología y Derecho Canónico.

La primera actitud de los padres conciliares será la reafirmación de la profesión de fe y la unidad de la Iglesia, reiterando la condena por herejes y cismático a ambos Papas. Se estableció un tribunal para juzgar la legitimidad de los dos pontífices, que fueron citados. Al no haber acudido ninguno la postura de Gregorio XII fue defendida por el arzobispo de Riga, que intentó invalidar el concilio indicando que era contrario al derecho canónico. Los padres pedían la sumisión de los papas al Concilio, y finalmente en la XV sesión (5 de Junio de 1409) se promulgó por unanimidad la sentencia definitiva: el Concilio los condenaba a ambos, los deponía y los consideraba antipapas. El texto era de una gran dureza y era todo un hito: el Concilio se ponía de manera efectiva por encima de la institución papal. Un rápido cónclave sin interferencia eligió al mendicante franciscano Pedro Filargi di Candia que tomó el nombre de Alejandro V. Rápidamente proclamó reformas en la Iglesia en virtud de los principios de su orden. Murió en 1410 y fue sucedido por Baldassare Cossa como Juan XXIII.

Alejandro y Juan partían de una mejor posición de principio, frente a los desprestigiados Gregorio XII y Benedicto XIII. Pero el concilio no tuvo consecuencias prácticas, ambos continuaron en su posición de legitimidad, pues partían del principio de superioridad del Papa sobre el Concilio. Es decir, “de la “loca” dualidad se había pasado a la “maldita trinidad”. El papa pisano había sido reconocido al principio por Francia, Inglaterra, mayor parte de Italia septentrional, Portugal, Bohemia, Prusia y otros principados germánicos (aunque sus únicos soportes verdaderos eran la Casa de Anjou y las órdenes mendicantes). A Gregorio XII le obedecían Nápoles, Polonia, Baviera, Flandes, la región de Lombardía y la mayor parte del Imperio. Solo Aragón, Castilla y Escocia mantenían la obediencia a Benedicto XIII. Era un sistema de equilibrios precarios sometidos a constantes fluctuaciones.

Esta situación de desorden tricéfalo cambió con la elección del enérgico Segismundo (1410-1437) para el trono imperial, y aprovechó la debilidad de Juan XXIII para hacerle convocar el siguiente concilio, que sería en Constanza. Se reunió con el pontífice pisano y juntos emitieron la bula de convocatoria para el 1 de noviembre de 1414. El Emperador dominaba la situación, aunque Juan XXIII tenía una pose de supuesta preeminencia, pero los miembros del Concilio y el monarca estaban convencidos de un principio de que de Constanza tenía que salir un Papa que no fuera ninguno de los tres cismáticos. Pese a esto, Segismundo invitó al Concilio a los otros dos papas y se encargó de que la afluencia al Concilio fuera alta y hubiera representaciones de todas las naciones para dotarlo de un carácter universal.

El concilio se marcó tres objetivos o *causas*: la *causa unionis*, *causa reformationis* y *causa fidei*. La primera era la primordial, y se evidenció la necesidad de abdicación de los tres pontífices. Juan XXIII, que ambicionaba usar el concilio para erigirse en único Pontífice, huyó (21 de Marzo de 1415) con el objetivo de deslegitimar la asamblea al no contar con la presencia del pontífice, pero esta continuó con el apoyo de Segismundo y respondió al desafío del pisano en la sesión V (6 de abril) con la promulgación del decreto *Haec santa*. Este decreto está formado por 2 partes:

-La primera que incluye los dos primeros artículos: El primero establece la legitimidad de la asamblea, que recibe su potestad directamente de Cristo, por lo que está por encima de cualquier autoridad papal, y el segundo que ordena el castigo (es decir, establece un precepto coactivo) para los incumplidores de las decisiones de los padres conciliares.

-La segunda esta formada por los tres artículos siguientes, referentes a Juan XXIII: El tercero lo considera de antipapa, el cuarto anula todas sus medidas, y el quinto asegura que se le dio en todo momento plena libertad.

En la sesión XII fue depuesto oficialmente el papa Cossa (29 de mayo de 1415) y encarcelado. El concilio siguió su curso, no exento de medidas criticables (como la quema de Juan Hus), y todavía en 1417 no se había escogido Papa nuevo, en el debate de si llevar a cabo la elección o llevar a cabo la reforma antes, además del problema de los electores: no podían ser solo los cardenales, pues en Constanza tenían mucho peso los representantes de las “naciones”. Así que estos junto a los purpurados se encargarían de la elección, pues era prioritario que fuera un Papa de consenso. El escogido fue Martín V. Se recibió oportunamente la abdicación de Gregorio XII y fue depuesto oficialmente Benedicto XIII, que languidecía recluido en el castillo de Peñíscola. El Cisma de Occidente quedó superado el 11 de Noviembre de 1417. La Cristiandad volvía a ser una.

Pero previo a la elección se optó por asegurar la causa reformista, con el temor de que el pontífice escogido se desentendiera, con la promulgación del decreto *Frequens*: se estableció la obligatoria regularidad de los concilios, equiparándolos aún más con un órgano de representación legislativo, de realizar uno cada 10 años, fecha que solo se podía adelantar, no retrasar. Es un decreto representativo del conciliarismo moderado, pues mantiene para el Pontífice el gobierno ordinario de la nave.

Por el establecimiento de esta regularidad, Eugenio IV (1431-1447) como sucesor de Martín V convocó el Concilio de Basilea. En este concilio quebraría el movimiento conciliarista, pues intentó llevar las reformas a tal extremo: supresión de beneficios, reservas papales, reducción del número de cardenales, remodelación del carácter del Sacro Colegio... Parecía que la monarquía papal se hundía definitivamente, pues el pontífice falló en el intento de clausurar el Concilio en 1433 ante las protestas de religiosos y laicos. Y solo fue salvado por el interés del emperador bizantino Juan VIII Paleólogo en la Unión de Iglesias, para lo que exigía que se llevara a cabo un Concilio en una ciudad italiana.

Esto dio justificación a Eugenio para trasladar el concilio, por la bula *Dectoris genitum*, a Ferrara. Esto derivará en la existencia de nuevo de dos concilios simultáneos, pero tras el traumático cisma, ningún monarca estaba dispuesto a sufrir otra división, sobretodo ante la interesante perspectiva de recuperar a los ortodoxos griegos para la fe romana. La asamblea de Basilea llegó a nombrar un antipapa (Félix V), pero ya era demasiado tarde, Basilea languideció hasta desaparecer: “el concilio que más cerca había estado de triunfar sobre el papado terminaba agotado por no haber sabido medir sus fuerzas ni las posibilidades la época”⁵². Era el epitafio del conciliarismo y el principio de la recuperación de la monarquía papal, con el apoyo de las consolidadas monarquías nacionales. La contrapartida sería la política de concordatos y el abandono definitivo de la plenitud de potestad.

5-Conclusiones

Tras esta síntesis del contexto y las respectivas obras de Dante Alighieri y Marsilio de Padua se hace patente su innegable impronta tanto en los procesos históricos como en los debates teóricos que llevarían al fin de la concepción político-ecclesial del Medievo.

Dante es la expresión de toda una época, de toda una sociedad italiana fracturada, y en *De Monarchia* hallamos la última y definitiva versión del dualismo, con la independencia final del Estado y la separación clara de las dos jurisdicciones: La papal para la felicidad en el más allá y la temporal para el bienestar del hombre en este mundo. El foco de atención bascula lentamente hacia el hombre y su vida terrenal. Las dos luminarias de Dante brillan por si mismas y ninguna requiere la luz de la otra, pues ambas la reciben directamente de Dios.

El tratado de Dante es un fuerte alegato contra la hierocracia, y poco después de su redacción el edificio contra el que polemizaba se tambaleaba, pese a los sólidos cimientos construidos por

⁵² AZCARATE, P.: “Conciliarismo” en en *Los concilios medievales*, Grupo D.L., Madrid, 1985, p. 27

grandes pontífices del pasado como Inocencio III, como se tambaleó Bonifacio VIII cuando recibió de Colonna la bofetada en Anagni. La hierocracia pontificia, se hacía impracticable en un siglo XIV protomoderno y en el que se consolidaban sólidas monarquías. También se apagaba poco a poco el sol del Imperio, en un irreversible proceso que llevaría a su reclusión definitiva dentro de las fronteras germánicas.

Por lo que si *de Monarchia* marca el fin de las ambiciones de dominación del Papado fuera del campo espiritual y es el panegírico funerario del Imperio Universal (en este sentido la obra se muestra pretenciosa y poco realista), el *Defensor Pacis* será la obra que hundirá en el campo teórico la *plenitudo potestatis* que el pontífice mantiene aún en el gobierno eclesial. El desgaste de la hierocracia es continuo y empieza con Dante limando la influencia que reclama más allá de su esfera para que esta potestad se anule hasta el corazón de la misma por el monismo de Marsilio: la sumisión absoluta de la Iglesia al Estado. Solo el Estado tendrá el poder coactivo tanto en lo temporal como en lo espiritual.

Además, Marsilio establece para el Gobierno de la Iglesia el control absoluto de esta por el Concilio, dirigido y legitimado por el legislador humano (el príncipe en última instancia), ningún obispo es superior a otro y ninguna cabeza de la Iglesia está por encima del Concilio. El Concilio es la continuación natural de la sucesión apostólica y en su concepción del mismo lleva a cabo dos operaciones: la transposición de su modelo político de representación del Estado a la Iglesia (aprovechando la propia tradición representativa de la institución) y la apuesta por una Iglesia percibida como corporación (“cuerpo místico”).

Estas ideas en un principio eran relativamente marginales, y el concilio no parecía destinado a imponerse a unos Papas que languidecían en el “sueño dogmático” de la plenitud de potestad aún, en su dorado “cautiverio” avinonés. Pero apareció el imprevisto en la Historia: diversos factores (malestar en Roma, alejamiento de los fieles, inestabilidad en toda la península itálica) obligaron al pontífice a volver a Roma, deseo que no compartían parte de sus cardenales, que se habían acostumbrado a esa sociedad burocrática, exquisita y cerrada que habían creado en la corte pontificia de Aviñón. Estalló el Cisma con el cónclave alternativo de Fondi, en el que surgió un papa avinonés frente al papa escogido en Roma. Se había consumado la división de la *Christianitas*.

Este conflicto, causado por las ambiciones materiales de ambas sedes, sin ningún trasfondo de tipo teológico, en todo caso solo jurídico, causó el escándalo en Europa y dieron ingentes argumentos a los miembros del movimiento conciliarista. Para ellos ambos papas habían roto la unidad que debe tener la Iglesia, estipulada de raíz en el Credo niceno, y eso demostraba tanto la necesidad del Concilio como la premisa básica de esta corriente: El Concilio está por encima del Papa, y en caso en que este incurra en indignidad o herejía el Concilio, representación suprema de la *universitas fidelium* (en términos marsilianos), le puede deponer. En este caso, los dos pontífices habían desmembrado deliberadamente la unidad del Cuerpo místico de Cristo, por lo que quedaban definidos claramente como herejes e indignos.

Pese a las ventajas que mostraba esta solución, el cisma se perpetuaría 30 años esperando a que se optase finalmente por la *via concilii*. En esta confluyeron las voluntades de parte de los cardenales, los intelectuales conciliaristas de las universidades y los monarcas seculares. En el último caso el ejemplo paradigmático será la consecuente actuación de Carlos VI: sustraerá su obediencia al Pontífice avinonés (llegando a recluirlo en el Palacio Papal) y convocará con el apoyo de diversos cardenales disidentes el Concilio de Pisa. Este será el primer experimento de la solución conciliar, poniendo las bases jurídicas y de procedimiento para la futura asamblea de Constanza, aunque a corto plazo sea un fracaso. De Pisa se erigirá un tercer pontífice, sin que los otros dos renuncien o sean efectivamente depuestos, por lo que la Iglesia pasará de la bicefalia a la tricefalia.

La actuación del Emperador Segismundo, que forzó al papa pisano Juan XXIII a convocar un Concilio en Constanza, fue clave en este sentido: Se estableció una asamblea que contaba con la legitimidad que confiere la convocatoria por parte de un pontífice, con el apoyo añadido del la presencia del Emperador. Pese a los obstáculos de Juan XXIII y su huida del concilio, este continuó y produjo los dos decretos clave de la jurisprudencia conciliarista: *Haec Sant* y *Frequens*. Así, este proceso acabó con el Cisma: El Concilio se impuso a la monarquía papal forzando una abdicación (Gregorio XII), y dos deposiciones papales (Benedicto XIII y Juan XXIII), culminando con la proclamación de Martín V como Papa único. Además, al más puro estilo marsiliano, todas las decisiones del concilio fueron seguidas de un precepto coactivo para su cumplimiento, que tuvo trágicas consecuencias para Juan Hus.

Tras este recorrido, se puede trazar una línea en la que situar las dos obras: una recta que empezaría en la época de la *plenitudo potestatis*, en continuo enfrentamiento contra la idea de imperio universal, después agrietada teóricamente *extra ecclesiam* por Dante y *intra ecclesiam* por Marsilio, y finalmente barrida en la práctica política por la emergencia del Estado como entidad autónoma y el dinamismo alcanzado por el movimiento conciliarista durante el Cisma. Durante un corto lapso de tiempo el principio monárquico con que funcionaba el Papado fue anulado y sustituido por un principio representativo. Pese a que después la monarquía papal como tal fue restaurada, el daño ya estaba hecho, la monarquía papal recuperada nunca podría volver a aspirar a la plenitud de potestad.

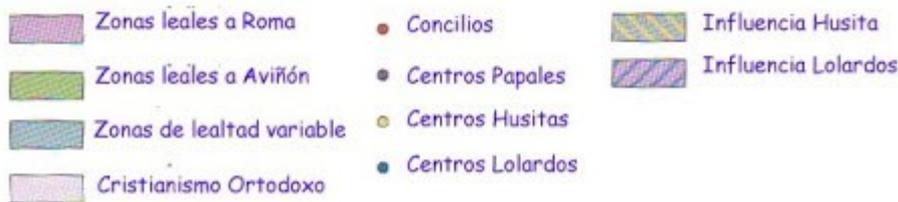
Era ya el ocaso de la Edad Media, periodo de continuas transformaciones en todos los campos, y los dos grandes poderes universales enfrentados languidieron, se quedaron encerrados en líneas limitadas y concretas, perdieron su universalidad: El Imperio por la promulgación de la Bula de Oro mientras que el Papado por la confluencia entre el trauma cismático y movimiento conciliar. Los dos soles de los que nos habla Dante, el de Dios y el del mundo, se habían apagado para siempre. Las dos grandes luminarias que menciona el título de este trabajo, representan a la perfección un largo proceso que avanza a base del dinamismo constante de sucesivas dualidades conflictivas: La dualidad Papado-Imperio, la dualidad Papa de Roma-Papa de Aviñón y la dualidad Concilio-Institución papal.

Las consecuencias (o incluso el “trauma”) de la lucha conciliarista pesarían durante los siglos posteriores en el subconsciente del Papado derrotado: ningún Papa tomó el nombre de Juan XXIII hasta el siglo XX. Pues Juan XXIII no era solo el nombre de un antipapa, sino que era el papa que convocó el Concilio de Pisa, el primer pontífice depuesto por un concilio durante el proceso, ejemplificando la postración del Papado ante el movimiento conciliar. Es un detalle interesante remarcar esta conjetura, pues curiosamente el siguiente papa Juan (también vigésimo tercero de su nombre según la sucesión oficial de papas legítimos) fue el convocante de otro concilio rompedor con la tradición anterior: El Vaticano II.

ANEXO 1: El cisma de Occidente (Mapa)



El Gran Cisma 1378-1417



(Fuente: <http://www.lahistoriaconmapas.com/europa/italia/el-gran-cisma-de-occidente-de-la-iglesia-catolica-1378-1417>, 24/04/2014)

Al iniciarse el Cisma se definió rápidamente un mapa de obediencias según el pontífice romano o aviñónés, que se representa en un mapa. Con la visión en mapa los equilibrios quedan más claros y se pueden percibir ciertas condiciones que afectaban a la adscripción a un papa o a otros:

-La relación que tengan los Estados entre ellos, ejemplificado en casos como Francia favorable al Papado aviñónés frente de una Inglaterra obediente a Roma, que a su vez tiene a la hostil Escocia obedeciendo a Aviñón.

-Relaciones de poder y de influencia dentro de los propios Estados: La influencia de la familia Luna, que tenía entre sus miembros al cardenal aviñónés Pedro de Luna (futuro Benedicto XIII), era decisiva para el apoyo de Aragón a este. En la Península Ibérica también afectaría el hecho de que Castilla necesitara la influencia de Benedicto XIII para que Fernando de Trastámara se hiciera con el trono aragonés.

ANEXO 2: *Haec Santa y Frequens*, los decretos clave del Concilio de Constanza

***Haec Santa* (Sesión V, 6 de abril de 1415)⁵³**

En nombre de la santa e indivisa Trinidad, Padre, Hijo y Espíritu Santo, amen. Este santo sínodo de Constanza que es un Concilio general, reunido legítimamente en el Espíritu Santo para alabanza de Dios omnipotente, para la eliminación del presente cisma, para la realización de la unión y de la reforma en la cabeza y en los miembros de la Iglesia de Dios, ordena, define, establece, decreta y declara lo que sigue con la finalidad de alcanzar más fácil, segura, amplia y libremente la unión y la reforma de la Iglesia de Dios.

En primer lugar declara que el mismo, legítimamente reunido en el Espíritu Santo, siendo un concilio general y expresión de la Iglesia Católica militante, recibe el propio poder directamente de Cristo y que quienquiera que sea, de cualquier condición y dignidad, comprendida la papal, esta obligado a obedecerle en aquello que respecta a la fe y a la eliminación del recordado cisma y a la reforma general en la cabeza y en los miembros de la misma Iglesia de Dios.

Además, declara que quienquiera que sea, de cualquier condición, estado y dignidad, comprendida la papal, que se negase pertinazmente a obedecer a las disposiciones, decisiones, órdenes o preceptos presentes o futuros de este sagrado sínodo o de cualquier otro concilio general legítimamente reunido, en las materias indicadas, o en aquello que toca a las mismas, si no se corrige, será sometido a una penitencia adecuada y será castigado, recurriendo incluso, si fuese necesario, a otros medios jurídicos.

Así también, este santo sínodo define y ordena que el Señor papa Juan XXIII no transfiera la curia Romana, las oficinas públicas y sus funcionarios de Constanza a un otro lugar, o no se obligue directa o indirectamente, a estos funcionarios a seguirlo, sin el consentimiento de este santo sínodo; si hubiese actuado en contrario o lo hiciese en el futuro, o hubiese tomado o tomase medidas contra tales funcionarios o contra cualquier otro miembro del concilio, o incluso fulminase censuras u otras penas para que lo sigan, todo eso sea considerado inútil y vano; y tales procedimientos, censuras y penas, justamente porque son inútiles y vanas, no obliguen de ningún modo. Antes bien, los mencionados funcionarios desarrollen sus oficios en la ciudad de Constanza y los ejerciten libremente como antes, mientras que el mismo santo sínodo se celebre en esta ciudad.

El concilio ordena también que todos los traslados de prelados y las privaciones de beneficios a ellos inferidos, la revocación de toda encomienda o donación, las admoniciones, censuras eclesiásticas, procesos, sentencias y los actos de cualquier naturaleza, hechos o por hacerse por el predicho señor papa Juan o por sus colaboradores, que puedan ocasionar daños o perjuicios al concilio o aquellos que han adherido al mismo desde el principio, o que ahora participan en él, deban considerarse por la autoridad de este santo concilio ipso facto como nulos, vanos, írritos, sin valor y de ninguna fuerza e importancia.

Así también declara que el señor papa Juan XXIII y todos los prelados y los otros convocados a este sagrado concilio y cuantos se encuentran en este, han gozado y gozan de plena libertad, como ha parecido al concilio, y no se tienen noticias en contrario. el concilio da testimonio de todo esto delante de Dios y de los hombres.

⁵³ PEÑA, E.: “El Concilio de Constanza (1414-1418). La relación Papa-Concilio en los decretos *Haec Santa* y *Frequens*: ¿*Via media* constanciense?” en BAYONA, B. (coord): *Doctrinas y relaciones de poder en el Cisma de Occidente y en la época conciliar (1878-1449)*, Prensas Universitarias de Zaragoza, Zaragoza, 2013, p. 276

***Frequens* (Sesión XXXIX, 9 de Octubre de 1417)⁵⁴**

La frecuente celebración de concilios generales es la principal labor de cultivo del campo del Señor, la que extirpa las zarzas, espinas y cardos de la herejía, de los errores y del cisma, corrige los excesos, reforma lo deformado y lleva a la viña del Señor hacia la abundante cosecha de la fertilidad; en cambio el descuido de aquéllos disemina y favorece éstos. El recuerdo de los tiempos pasados y la consideración de los presentes ponen estos hechos ante nuestros ojos.

En consecuencia, por este edicto perpetuo establecemos, decidimos, decretamos y ordenamos que en lo sucesivo se celebren concilios generales, de tal modo que el primero lo sea en el término de los cinco años inmediatamente siguientes a la conclusión de éste; el segundo, dentro de los siete años inmediatos al final del siguiente concilio, y, finalmente, se celebren de decenio en decenio, en los lugares en que el Sumo Pontífice, o en su defecto el propio concilio, debe decidir y designar un mes antes de la clausura de cada concilio, con aprobación y consentimiento del concilio.

Así por esta continuidad siempre o estará el concilio en el ejercicio de sus funciones, o se estará a su espera dentro del plazo fijado. El Sumo Pontífice podrá, con consejo de sus hermanos cardenales de la Santa Iglesia Romana, abreviar los plazos de convocatoria si se presentan circunstancias fortuitas, pero en ningún caso alargarlos. No cambiará tampoco el lugar designado para la celebración del futuro concilio sin evidente necesidad; si casualmente sucediese algo por lo que pareciese necesario cambiar dicho lugar, en razón de asedio, guerra, peste u otro similar, podrá entonces el Sumo Pontífice, con acuerdo y firma de sus mencionados hermanos, o de dos tercios de ellos, elegir otro lugar adecuado y cercano al inicialmente fijado, en la misma nación, a no ser que el mismo impedimento se produzca en toda ella. En este caso podrá convocar el concilio en otro vecino lugar, asimismo adecuado, de otra nación, a él estarán obligados a dirigirse los prelados y las demás personas que suelen ser convocadas al concilio, como si aquel lugar hubiese sido designado desde el principio. El Sumo Pontífice está obligado a publicar y dar a conocer le tima y solemnemente este cambio de lugar o la abreviación del término con un año de antelación al plazo fijado, con objeto de que los citados puedan unirse para celebrar el concilio en el término establecido.

⁵⁴ *Íbidem*, p. 287

BIBLIOGRAFIA

Bibliografía primaria

ALIGHIERI, D.: *Monarquía*, Tecnos, Madrid, 2009.

ALIGHIERI, D.: *Divina Commedia, Purgatorio*, Mondadori, Milán, 1994

PADUA, M. de: *El defensor de la paz*, Tecnos, Madrid, 2009.

Bibliografía secundaria

ÁLVAREZ, V.A.: *El Cisma de Occidente*, Rialp, Madrid, 1982.

AZCÁRATE, P.: “Conciliarismo” en *Los concilios medievales*, Grupo D.L., Madrid, 1985, 23-27.

BAYONA, B.: “La crítica de Marsilio de Padua a la doctrina de la “Plenitudo Potestatis” del Papa”: *Endoxa: Series Filosóficas*, 21(2006), 217-238.

BAYONA, B.: “Las expresiones del poder en el vocabulario de Marsilio de Padua”: *Res publica: revista de filosofía política*, 16 (2006), 7-36

BAYONA, B.: “El fundamento del poder en Marsilio de Padua” en ROCHE, P. (coord.): *El pensamiento político en la Edad Media*, Fundación Ramón Areces, Madrid, 2010, 141-168.

BAYONA, B.: “El poder y el Papa: Aproximación a la filosofía política de Marsilio de Padua”: *Isegoria: Revista de Filosofía moral y política*, 15(1983) p. 197-218.

BAYONA, B.: *El origen del Estado Laico desde la Edad Media*, Tecnos, Madrid, 2009.

BAYONA, B.: “El significado político de la Ley en la filosofía de Marsilio de Padua”: *Anales del seminario de historia de la filosofía*, 22(2005), 125-138.

BAYONA, B.: “Precisiones sobre el corpus marsiliano: Las obras de Marsilio de Padua” en BURGOS DIAZ, E. (coord): *Las raíces de la cultura europea: ensayos en homenaje al profesor Joaquín Lomba*, Institución Fernando el Católico, Zaragoza, 2004, 159-182.

BAYONA, B.: *Religión y poder: Marsilio de Padua: la primera teoría laica del Estado?*, Prensas Universitarias de Zaragoza, Zaragoza, 2007.

BAYONA, B.: “Marsilio de Padua frente a los planteamientos dualistas de Juan de París y Dante favorables a la autonomía del poder temporal”: *Principios: Revista de Filosofía*, vol. 12, 17-18 (2005), 57-75.

BAYONA, B.: “La incongruencia de la denominación “averroísmo político”” en CANTÓN, J. L. (coord): *Maimonides y el pensamiento medieval: VIII centenario de la muerte de Maimónides: Actas del IV Congreso Nacional de Filosofía Medieval*, Universidad de Córdoba, Córdoba, 2004, 329-340.

BLACK, A.: *El pensamiento político en Europa, 1250-1450*, Cambridge University Press, Cambridge, 1996.

BERTELLONI, F.: “La teoría política medieval entre la tradición clásica y la modernidad” en ROCHE, P. (coord.): *El pensamiento político en la Edad Media*, Fundación Ramón Areces, Madrid, 2010, 17-40.

BERTELLONI, F.: “Marsilio de Padua y la filosofía medieval” en BERTELLONI, F (ed.lit.): *La filosofía medieval*, Trotta, Madrid, 2002, 237-262.

BERTELLONI, F.: “Marsilio de Padua y la historicidad de la “Donatio Constantini””: *Estudios en homenaje a Don Claudio Sánchez Albornoz en sus 90 años*, 4 (1983), 3-24.

BONILLA, A.: *Dante y su tratado de “de Monarchia”*, Editorial Reus, Madrid, 1921.

BROWN, P.: *El mundo de la Antigüedad Tardía*, Gredos, Madrid, 2012.

CAMARGO, J.A.: “El Cisma de Occidente. Los antecedentes y sus consecuencias inmediatas.” en BAYONA, B. (coord): *Doctrinas y relaciones de poder en el Cisma de Occidente y en la época conciliar (1878-1449)*, Prensas Universitarias de Zaragoza, Zaragoza, 2013, p. 29

CANTARIÑO, E.: “Marsilio de Padua y la naturaleza de la política”: *Actas del II Congreso Nacional de Filosofía Medieval*, 2(1996), 243-250.

CASTELLO, J.A.: “La significación política del Concepto de Justicia en Marsilio de Padua”: *Principios: Revista de Filosofía*, 9 (2002), 179-202

FERNANDES, F.R.: “Ni Roma ni Aviñón, el camino de Pisa a Constanza” en BAYONA, B. (coord): *Doctrinas y relaciones de poder en el Cisma de Occidente y en la época conciliar (1878-1449)*, Prensas Universitarias de Zaragoza, Zaragoza, 2013

GALLI, A.: *História da Igreja*, ed. Paulistas, Lisboa, 1984.

GARCIA, J.J.: “Conocimiento, consentimiento y crítica de la teoría de la representación política en el defensor de la paz de Marsilio de Padua”: *Anuario de la Facultad de Derecho*, 7 (1998), 51-66.

GARCIA, J.R.: “Teoría de la Ley y la soberanía popular en el “Defensor Pacis” de Marsilio de

Padua”: *Revista de estudios políticos*, 43 (1985), 107-148.

GARCIA DE CORTAZAR, J.A.: *Historia religiosa del Occidente Medieval*, Akal, Madrid, 2012.

GIACOMO, M.: “Marsilio de Padua y las teorías emergentes de gobierno”: *Apuntes Filosóficos*, 40(2012), pàg. 119

KANTOROWICZ, E.: *Los dos cuerpos del Rey: un estudio de teología política medieval*, Akal, Madrid, 2012.

MARIN, J.L.: “Conciliarismo y escepticismo”: *Daimon: Revista de filosofía*, 36 (2005), 53-64.

MIETHKE, J.: *Las ideas políticas de la Edad Media*, Biblos, Buenos Aires, 1993

MITRE, E.: “Concilios y teocracia pontificia” en *Los concilios medievales*, Grupo D.L., Madrid, 1985, 15-19.

MONCHO, J.: “La filosofía de la coacción en el medievo”: *Revista española de filosofía medieval*, 6 (1999), 259-274.

MONTEJANO, B.: “El pensamiento político y jurídico de Dante: su actualidad.”: *Anales de la Fundación Francisco Elías de Tejada*, 16 (2010), 15-30.

NEDERMAN, C.J.: “Conocimiento, consentimiento y crítica de la teoría de la representación política en el Defensor de la Paz de Marsilio de Padua”: *Anuario de la Facultad de Derecho*, 7 (1997-1998), 51-66.

OLIVEIRA, M.: “El “positivismo jurídico” en el “Defensor Pacis” de Marsilio de Padua”: *Revista española de filosofía medieval*, 19(2012), 159-170.

PEÑA, E.: “El Concilio de Constanza (1414-1418). La relación Papa-Concilio en los decretos *Haec Santa* y *Frequen*: ¿*Via media* constanciense?” en BAYONA, B. (coord): *Doctrinas y relaciones de poder en el Cisma de Occidente y en la época conciliar (1878-1449)*, Prensas Universitarias de Zaragoza, Zaragoza, 2013.

PÉREZ, M.: “Naturaleza y providencia en el el pensamiento político de Dante Alighieri” en ROCHE, P. (coord.): *El pensamiento político en la Edad Media*, Fundación Ramón Areces, Madrid, 2010, 577-586.

PRUTZ, J.: *Los Estados de Occidente en la Edad Media, desde Carlomagno hasta Maximiliano*, Montaner y Simón, Barcelona, 1918.

ROCHE, P.: “Dos poderes, una autoridad: Egidio Romano o la culminación del pensamiento teocrático medieval cristiano” en ROCHE, P. (coord.): *El pensamiento político en la Edad Media*, Fundación Ramón Areces, Madrid, 2010, 113-140.

STRAUSS, L.: “Marsilio de Padua” en STRAUSS, L.(coord): *Historia de la Filosofía Política*,

Fondo de Cultura Económica, México, 1993, 268-285.

TORRES, L. F.: “Poder político e Imperio en Dante Alighieri”: *Actas del II Congreso Nacional de Filosofía Medieval*, 2(1994), 479-488.

UÑA JUAREZ, A.: “La modernidad política del siglo XIV” en VVAA, *Actas del II Congreso de Filosofía Medieval*, Sociedad Española de Filosofía Medieval, Zaragoza, 1996, p. 514

VARA, J.: “En los orígenes del pensamiento político moderno: *De monarchia*, de Dante.” en ROCHE, P. (coord.): *El pensamiento político en la Edad Media*, Fundación Ramón Areces, Madrid, 2010, 697-708.

VERDÚ, I.: “Amor e Imperio en Dante”, en CANTÓN, J. L. (coord): *Maimónides y el pensamiento medieval: VIII centenario de la muerte de Maimónides: Actas del IV Congreso Nacional de Filosofía Medieval*, Universidad de Córdoba, Córdoba, 2004.

VERDÚ, I.: “El pensamiento político en el siglo XIV: de Dante a Marsilio de Padua”: *Actas del II Congreso nacional de filosofía medieval*, 2(1996), 523-534.

VIRGINIA, G.: “La valoración positiva de la materia y sus proyecciones políticas. Una nota de originalidad en la herejía de Marsilio de Padua”: *Historias del Orbis Terrarum*, 6 (2011), 173-186.

