

# RELIGIÓN Y PODER EN HOBBS Y MARSILIO DE PADUA: SIMILITUDES Y DIFERENCIAS

BERNARDO BAYONA AZNAR

Universidad de Zaragoza

RESUMEN: Marsilio de Padua desarrolló una teoría política muy diferente del pensamiento medieval tradicional e hizo un esfuerzo sin precedentes por dar fundamento racional al poder. Muchas ideas de la Reforma Anglicana están tomadas del *Defensor pacis* de Marsilio, una obra que a menudo ha sido interpretada como una original anticipación de la teoría moderna del Estado. El artículo presenta una investigación sobre las estrechas semejanzas entre Marsilio y Hobbes acerca del papel de la religión y del poder pontificio. Los dos autores se vieron marcados por la guerra civil, cuya causa atribuían al poder temporal del Papa y del clero. De ahí que defendieran suprimir todo poder de la Iglesia Católica en este mundo, a fin de evitar la coexistencia de gobiernos y jurisdicciones compitiendo entre sí, como una condición para el mantenimiento de la paz. Pero, aunque el número de argumentos parecidos en las teorías de Marsilio y de Hobbes indica gran continuidad entre sus discursos políticos, este ensayo analiza también las notables diferencias que hay entre sus respectivos pensamientos, contruidos en épocas diferentes y con elementos filosóficos muy diversos.

PALABRAS CLAVE: Hobbes, Marsilio de Padua, Anglicanismo, Estado, Iglesia, Papa, Poder, Religión, Rey.

## *Religion and Power in Hobbes and Marsilius of Padua: Similarities and Differences*

ABSTRACT: Marsilius of Padua developed a political theory very different from traditional medieval thought and he made an unprecedented attempt to base power on rational grounds. The Anglican Reform used a great deal of ideas taken from Marsilius' *Defensor pacis*, a work that has often been seen as an original anticipation of the modern theory of State. This article presents an investigation into the close and striking similarities between Marsilius and Hobbes on the status of religion and papal power. Both authors were strongly touched by the civil war, which they attributed to the temporary power of the Pope. Therefore they defended the exclusion of the Roman Church from all power in this world, in order to remove coexisting and competing governments and jurisdictions, as a condition for maintaining peace. Even though the number of similar arguments in Marsilius' and Hobbes' theories show a great continuity between their political discourses, this essay also analyses the notorious differences between their thoughts, built in different times and with very different philosophical elements.

KEY WORDS: Hobbes, Marsilius of Padua, Anglicanism, Church, King, Pope, Power, Religion, State.

### I. LA PRESENCIA DE MARSILIO EN EL PENSAMIENTO INGLÉS DESDE LA REFORMA

La obra de Hobbes, el inventor de la moderna formulación contractualista del origen del Estado, se inserta en la tradición del pensamiento político inglés construido sobre la Reforma Anglicana. Y, puesto que la doctrina de Marsilio de Padua sirvió para justificar la ruptura de la monarquía inglesa con la Iglesia de Roma, la reflexión político-eclesiológica de Hobbes culmina un proceso que había arrancado y se desarrolló bajo el influjo de Marsilio<sup>1</sup>.

---

<sup>1</sup> Ver STOUT, H. S., *Marsilius of Padua and the Henrician Reformation: Church History* 43 (1974), pp. 308-318; PIAIA, G., *Marsilio da Padova nella Riforma e nella Controriforma*, *Fortuna*

Cuando Enrique VIII fue excomulgado por casarse con Ana Bolena sin haber obtenido del Papa el divorcio de Catalina de Aragón, pidió precedentes históricos de su decisión y argumentos en los que apoyarla. Los agentes del canciller Cromwell recurrieron al *Defensor pacis*, la principal obra de Marsilio de Padua, recién impresa en 1522. Los diez ejemplares de esa primera edición aparecidos en las bibliotecas británicas<sup>2</sup> testimonian el interés que suscitó en las Islas esta obra, de la que circuló una traducción manuscrita por la Corte inglesa, hasta que Cromwell costeó su publicación en 1535. El prólogo explica que se mandó traducir para disponer de «sólidas respuestas» con las que refutar las argucias del obispo de Roma<sup>3</sup>. Por tanto, la obra de Marsilio sirvió para respaldar la creación de una Iglesia nacional inglesa, con el rey como cabeza, y proporcionó los mimbres para construir una ideología que buscaba reforzar la dinastía Tudor, centralizar el poder y crear un servicio clerical funcional a la figura del rey. Con razón el católico holandés Albert Pighius acusó a los teólogos anglicanos de inspirarse en las tesis de Marsilio y dedicó el último capítulo de la misma a refutarlas<sup>4</sup>.

La traducción inglesa del *Defensor Pacis*, además de reducir a treinta las cuarenta y dos conclusiones de la tercera Parte y de suprimir cinco capítulos de la segunda, borró de la primera Parte los pasajes que contenían rasgos populistas y podían servir para una reivindicación democrática (como los argumentos favorables a la elección del príncipe o la posibilidad de corregirlo y castigarlo), y tradujo *universitas civium seu eius valentior pars* por «asamblea de los comunes» y *multitudo* por ‘parlamento’, apostillando que ‘multitud’ no quiere decir el pueblo (*DP* I,XII, 5)<sup>5</sup>. Al identificar la Corona inglesa con el poder unitario (que Marsilio personifica, al final, en el Emperador), la traducción se convirtió en soporte ideológico de la monarquía absoluta, cuyo titular ejerce la *plenitud de poder* en el ámbito temporal y en el religioso. El sistema político del anglicanismo, consagrado por Tomás Cranmer, arzobispo de Canterbury, se alza sobre el principio de la total coincidencia entre Iglesia y Estado, del que deriva un poder único y la garantía de que no pueda haber discrepancia religiosa que amenace la paz y la unidad política, porque compete al gobierno definir la ortodoxia y perseguir la heterodoxia<sup>6</sup>.

---

*ed interpretazione*, Padova, Antenore, 1977, pp. 143-228; SIMONETTA, S., *Marsilio in Inghilterra. Stato e chiesa nel pensiero politico inglese fra XIV e XVII secolo*, Milán, LED, 2000, pp. 59-168; BAYONA, B., *Religión y poder. Marsilio de Padua: ¿La primera teoría laica del Estado?*, Madrid, Biblioteca Nueva-Prensas Universitarias de Zaragoza, 2007, pp. 300-309.

<sup>2</sup> Ver PIAIA, G., *ob. cit.*, «Apéndice», pp. 431-432, y SCHOLZ, R., *Marsilius von Padua, Defensor Pacis*, Hannover-Leipzig, Hahnsche Buchhandlung, 1932, «Einleitung», pp. VII, XXII-XXIII y XLIII-XLIV.

<sup>3</sup> Ver PASSERIN D'ENTRÈVES, A., *La fortuna di Marsilio da Padova in Inghilterra: Giornale degli economisti e Annali di economia* 2 (1940), 135-152; PIAIA, G., *ob. cit.*, p. 144, y SIMONETTA, S., *ob. cit.*, p. 98.

<sup>4</sup> En *Hierarchia ecclesiasticae assertio*, escrita en 1538. Ver PIAIA, G., *ob. cit.*, pp. 289-322.

<sup>5</sup> Ver PREVITÉ-ORTON, C. W., *The Defensor Pacis of Marsilius of Padua*, Cambridge University Press, 1928, «Introduction», p. XL; PASSERIN D'ENTRÈVES, A., *ob. cit.*, pp. 145-146, y PIAIA, G., *ob. cit.*, pp. 153-164.

<sup>6</sup> Cranmer no nombra a Marsilio. Pero Previté-Orton señala en su traducción importantes afinidades entre ellos: *The Defensor Pacis of Marsilius of Padua, ob. cit.*, II, XVII, 15, p. 370,

Los tratados de los humanistas valedores de la Reforma emprendida tienen muchas coincidencias doctrinales con el *Defensor Pacis*, al que citan expresamente<sup>7</sup>. Edgard Fox alude a la exégesis marsiliana del poder de las llaves, contraria al primado petrino y a la excomunión, para sostener que el clero carece de poder y debe someterse a la autoridad civil. Stephen Gardiner concibe la Iglesia anglicana como comunidad de todos los fieles, o «*populi multitudo*, que crece en un solo cuerpo unida por la profesión Cristiana», al modo de la marsiliana «*universitas credentium* de los que invocan el nombre de Cristo», carente de jerarquía propia. Los fieles de la Iglesia anglicana son los súbditos ingleses y forman «un solo cuerpo», cuyos miembros son «gobernados por una sola cabeza», el rey, a quien Dios ha confiado esa misión, mientras que ha encomendado al clero enseñar y administrar los sacramentos, no ser cabeza. Y Tomás Starkey alabó la teoría marsiliana y la consideró el modelo del que extraer los principios para un proyecto de reforma política y de sistematización de la comunidad civil.

Bajo Isabel I, con el anglicanismo como religión de Estado, John Jewel cita otro tratado de Marsilio, *De translatione Imperii*, como ejemplo de crítica a los abusos de la Curia pontificia<sup>8</sup>. Y Richard Hooker, en *Of the Laws of Ecclesiastical Polity* (1594-1597) —verdadera *summa* del anglicanismo, que Locke cita varias veces— mantiene correspondencias temáticas y textuales con la obra de Marsilio, al que para defender que la institución de los obispos no es divina, sino que es posterior a los apóstoles<sup>9</sup>.

Con la dinastía de los Estuardos renació el interés por Marsilio, cuando Jacobo I, «el rey-teólogo», se enfrentó con la Santa Sede en 1606, al mismo tiempo que la República de Venecia. El cardenal Bellarmino acusó por igual al veneciano Sarpi y al benedictino inglés Tomás Preston (alias Widdrington), de emplear las tesis del *Defensor Pacis* al negar la *potestas directa in temporalibus*<sup>10</sup>.

---

y XXII,15, p. 434. Y afirmó que el enfoque de Cranmer, «el más eminente lector de Marsilio (...) muestra sorprendente afinidad con el *Defensor Pacis*»: PREVITÉ-ORTON, C. W., *Marsilius of Padua, Annual Italian Lecture of the British Accademy, 1935*: British Accademy XXI (1935), Londres, Oxford University Press, separata, p. 29.

<sup>7</sup> PIAIA, G., *ob. cit.*, pp. 171-187; SIMONETTA, S., *ob. cit.*, pp. 105-159; LE VAN BAUMER, F., *Thomas Starkey and Marsilius of Padua*: Política 2 (1936), pp. 188-205.

<sup>8</sup> PIAIA, G., *ob. cit.*, pp. 210-213.

<sup>9</sup> SCHOLZ, R., *Marsilius von Padua und die Idee der Democratie*: Zeitschrift für Politik 1 (1908), p. 91; PREVITÉ-ORTON, C. W., *Marsilius of Padua, Annual Italian Lecture of the British Accademy, 1935, ob. cit.*, pp. 31 y 46; PASSERIN D'ENTRÈVES, A., *Ricardo Hooker, Contributo alla teoria della storia del diritto naturale*, Turín, Istituto giuridico della Università, 1932, pp. 57ss.; MUNZ, P., *The place of Hooker in the History of Thought*, Londres, Routledge & Kegan Paul, 1952, pp. 96-111. Pero es probable que Hooker conociera a Marsilio sólo de segunda mano, ya que sus tesis estaban muy difundidas en la propaganda antipapal que circulaba en Inglaterra; ver PIAIA, G., *ob. cit.*, pp. 213-218; SIMONETTA, S., *Dal Difensore della Pace al Leviatano, Marsilio da Padova nel Seicento inglese*, Milán, Unicopli, 2000, pp. 13-14.

<sup>10</sup> El papa Pablo V castigó a Venecia en 1606, acusada de herejía, y excomulgó a Sarpi, el principal teórico de la República. Sobre el intenso influjo de Marsilio de Padua en Sarpi, ver BAYONA, B., *ob. cit.*, pp. 294-298, y PIAIA, G., *ob. cit.*, pp. 374-403. Suárez, jesuita como Belar-

No obstante, los defensores de la monarquía por derecho divino, aunque aprovechaban los argumentos de Marsilio en sus invectivas contra Roma, se abstendían de citarlo por temor a que la difusión de su teoría sobre la soberanía popular y sobre la *corruptio principantis* pudiera favorecer a los críticos del absolutismo regio. Owen veía en Marsilio el origen de la destitución del rey por sus súbditos y lo consideraba un peligroso antecedente del puritanismo, enemigo de Jacobo I. Y Maxwell combatió las ideas que hacían depender a los reyes de los pueblos y concedían a los súbditos el derecho a destronarlos. Dijo que estaban inspiradas en los principios filosóficos de los «Sorbonists», quienes, «como hace Marsilio», proclaman la responsabilidad del príncipe ante el pueblo y, para librar a los reyes del sometimiento al Papa *in temporalibus*, defendían que Cristo había investido de poder a toda la *communitas fidelium* y había hecho al pueblo el primer depositario del poder civil<sup>11</sup>.

El último eslabón es John Selden, a quien su amigo Hobbes cita y recomienda leer<sup>12</sup>, lo cual es muy excepcional en él. Selden califica el pretendido poder por derecho divino como un truco astuto del clero para sacar dinero a los seglares y quitarles el poder y plantea la relación Iglesia-Estado de modo similar a Marsilio. Aparecen importantes analogías, sobre todo, en *Table Talk*, obra póstuma que recoge las conversaciones con su secretario personal durante veinte años<sup>13</sup>. En ella interpreta que la frase paulina sobre el origen divino del poder exige que el pastor religioso obedezca al gobierno y convierte el desacato civil del clero en desobediencia a la ley divina; dice que Dios da el poder por medio del consentimiento del pueblo, no directamente, y que las comunidades políticas eran en su origen 'populares' y se transformaron en monarquías por decisión colectiva; niega que la autoridad espiritual comporte poder y sostiene que sólo el rey es juez, por lo que el sacerdote, que no es el juez, debe dejar al Estado regular las disputas en materia de interpretación de la fe, a fin de parar la guerra civil; cree un contrasentido hablar de 'jurisdicción espiritual' y objeta la excomunión, pues Cristo mandó reprender al pecador a solas, y decírselo a la comunidad si no hace caso, pero no juzgarlo; recupera la metáfora marsiliana de los sacerdotes como médicos de almas y les exige que actúen como aconsejan hacer a los demás. También defiende, como Marsilio, que la imposición de las manos sobre el designado ministro del culto no transmite poder y que es el príncipe quien establece y reparte los cargos eclesiásticos, porque sólo al poder civil compete gobernar la Iglesia, que es la reunión de todos los fieles y no solo el clero.

---

mino, también acusó a Preston de seguir a Marsilio: SUÁREZ, F., *Defensio fidei catholicae et apostolicae*, III, I. *Principatus politicus o la soberanía popular*, E. Elorduy y L. Pereña (eds.), Madrid, CSIC, 1965, pp. 89-99.

<sup>11</sup> Ver PIAIA, G., *ob. cit.*, pp. 227 y 411, y SIMONETTA, S., *Marsilio in Inghilterra, ob. cit.*, pp. 165-166.

<sup>12</sup> HOBBS, T., *Leviatán*, Madrid, Alianza, 1993, I, 10, p. 85; en adelante se cita esta edición de la obra de forma abreviada. Sobre la excepcionalidad de la cita, ver HERNÁNDEZ, J. M.<sup>a</sup>, *El retrato de un dios mortal, Estudio sobre la filosofía política de Thomas Hobbes*, Barcelona, Anthropos, 2002, pp. 52 y 153.

<sup>13</sup> Ver SIMONETTA, S., *Dal Difensore della Pace al Leviatano, ob. cit.*, pp. 21-27.

## II. CONEXIONES Y AFINIDADES INICIALES ENTRE MARSILIO Y HOBBS

Presumiblemente Hobbes, que conocía el pensamiento escolástico, había leído la obra de Marsilio<sup>14</sup>. En 1628, siendo preceptor y secretario de los Cavendish, futuros duques de Devonshire, recopiló el catálogo de su biblioteca, en el que figuran los volúmenes de la *Monarchia Romani Sacri Imperii*, editados por Goldast, que contienen el *Defensor Pacis*. Por otra parte, conoció *in situ* el conflicto del Papado con la República de Venecia y, a su vuelta de allí, tradujo y difundió en la Corte y en el Parlamento setenta y cinco cartas, que había intercambiado entre 1615 y 1628 con Micanzio, amigo y asistente personal de Sarpi, el gobernante veneciano que era un reconocido marsiliano<sup>15</sup>. Después estuvo dos años en París, donde volvió y permaneció exiliado más de diez años, en los que publicó sus principales obras y trabó amistad con el franciscano Marsenne. Allí pudo conocer el galicanismo, en especial, la obra de Guillaume Ranchin, que empleaba las tesis de Marsilio, para mantener que el gobierno real es la única autoridad también para los eclesiásticos<sup>16</sup>.

Ya en 1657 Lawson señaló la afinidad entre el *Leviatán* y el *Defensor Pacis*<sup>17</sup> y en el siglo pasado los vincularon Battaglia, Passerin d'Entrèves o Sabine<sup>18</sup> y Gewirth sugirió la influencia directa de Marsilio en Hobbes<sup>19</sup>. Pero esos autores no hicieron más que afirmaciones genéricas y sólo muy recientemente se han señalado coincidencias estrechas y más concretas entre ellos<sup>20</sup>. Hubiera o no influjo directo, Hobbes comparte con Marsilio el papel de la religión y el clero ante el poder estatal y sus obras presentan claras analogías doctrinales y metodológicas, pese a que sus teorías difieren en razón de la época histórica y de las distintas doctrinas filosóficas en que se basan cada una.

<sup>14</sup> Esta documentado el influjo de Ockham y Duns Escoto sobre Hobbes, no el de Marsilio. Ver SCHNEIDER, J. H. J., *Hobbes und die Spätscholastik*, Bonn (Diss.), 1986.

<sup>15</sup> Ver HERNÁNDEZ, J. M.<sup>a</sup>, *ob. cit.*, pp. 39-50, y MELLIZO, C., «Prólogo» al *Leviatán*, *ob. cit.*, pp. II-III.

<sup>16</sup> Ver *La naissance de l'esprit laïque au déclin du Moyen Âge*, III. *Le Defensor Pacis*, Lovaina-París, Nauwelaerts, 1970, pp. 375-376, y PIAIA, G., *ob. cit.*, pp. 368-374.

<sup>17</sup> Ver CONDREN, C., *George Lawson and the «Defensor Pacis»: On the use of Marsilius in Seventeenth-Century England*: *Medioevo* 6 (1980), pp. 599-602.

<sup>18</sup> BATTAGLIA, F., *Marsilio da Padova e la Filosofia politica del Medio Evo*, Florencia, Felice Le Monnier, 1928, p. 58; Íd., «Modernità di Marsilio da Padova», en *Marsilio da Padova: Studi raccolti nel VI centenario della morte*, A. Checchini y N. Bobbio (eds.), Padua, Cedam, 1942, pp. 103-104; PASSERIN D'ENTRÈVES, A., *La fortuna di Marsilio da Padova in Inghilterra*: *ob. cit.*, 151-152; SABINE, G., *Historia de la teoría política*, México, FCE, 1999, p. 366.

<sup>19</sup> «La doctrina de Hobbes es tan increíblemente parecida a la de Marsilio, incluso en el modo de expresión, y en tan gran medida, que sugiere una influencia directa». GEWIRTH, A., *Marsilius of Padua, The Defender of Peace, I: Marsilius of Padua and the Medieval Political Philosophy*, Londres, McMillan, 1951, p. 283, n. 86.

<sup>20</sup> Ver CONDREN, C., *Thomas Hobbes*, New York, Twayne, 2000, pp. 139-142; SIMONETTA, S., *Dal Difensore della Pace al Leviatano*, *ob. cit.*, pp. 29-93; KOCH, B., «Marsilius and Hobbes on Papal Power Some Observations on Similarities», en MORENO-RIANO, GERSON (ed.), *The World of Marsilius of Padua*, Turnhout, Brepols, 2006, pp. 189-210; BAYONA, B., *ob. cit.*, pp. 312-333.

1) En cuanto a las *concepciones teológicas y antropológicas*, los dos autores encargan a la religión la tarea de ocuparse de aquellos actos que pertenecen al ámbito interior y no pueden ser castigados por las leyes humanas, que sólo regulan las conductas externas perjudiciales para la comunidad. Le corresponde ordenar y moderar, con la amenaza del castigo divino, los excesos de las pasiones internas, que no son políticamente indiferentes. Por ello, la religión ha desempeñado en todas las épocas y culturas una función importante en el cumplimiento de los fines humanos y ha constituido una parte necesaria del ordenamiento de la comunidad. Pero la religión pospone a la vida futura el castigo que predica y su ejercicio en este mundo está subordinado al poder político. De ahí que, si los sacerdotes se dejan arrastrar por la avaricia y el afán de poder, contradicen la razón de ser de la religión y destruyen la paz.

Además, ambas teorías se basan en una concepción del ser humano, más propia de un racionalismo naturalista que de una antropología religiosa. Por ello, reducen la función del Estado al ámbito político, eximiéndolo de otros fines espirituales o morales, que trascienden la duración de la vida terrena. Y, como ambos subordinan las partes al conjunto de la *civitas*, justifican el poder en una legitimación que viene del pueblo y concentran todo el poder —también el eclesiástico— en el soberano civil.

2) Entre las *similitudes metodológicas* destaca la preocupación por el lenguaje. Marsilio es decidido partidario del uso unívoco de los términos y criticó el uso de la analogía que hacía la doctrina papal: «Antes de que entremos en la discusión de los temas propuestos, a fin de evitar que en las opiniones que vamos a exponer surja ambigüedad o confusión a causa de la multiplicidad de términos que vamos a usar en las cuestiones principales, distingamos el significado de los mismos»<sup>21</sup>. Se propuso elaborar un *corpus* de definiciones políticas y a menudo aclara la diferente acepción de las palabras, como paso necesario para desmascarar los sofismas del adversario (*DP* I,I,3-4, 6-7; y *DP* II: XXIII,2, 396; XXV,17, 431; XXIX,7, 515). Así, expone el significado habitual de los términos (*lex, ecclesia, iudex* o *sacerdotium...*), antes de precisar su significado más estricto, y aboga por una exégesis literal de los textos bíblicos —«en virtud de las palabras de la Escritura»—, frente a las «imaginarias y extrañas interpretaciones de algunos»<sup>22</sup>. Debemos, pues, tomar en serio la insistencia de Marsilio en la definición exacta de los términos, porque no es gratuita, sino que está «en directo contraste con la

<sup>21</sup> MARSILIO DE PADUA, *El Defensor de la paz*, Madrid, Tecnos, 1989, parte II<sup>a</sup>, c. II,1, p. 124. En adelante la traducción de esta obra se cita con las iniciales latinas, la parte y el capítulo en números romanos, el apartado en arábigos y la página: *DP* II,II,1, 124. Las citas de la edición latina (SCHOLZ, R., *Marsilius von Padua, Defensor Pacis, ob. cit.*) incorporan la inicial del editor (S) antes de la página: *DP* II,II,1, S 143.

<sup>22</sup> *DP* II,I,3, 121. Sobre el uso marsiliano de los términos medievales que indicaban el poder (*iurisdictio, auctoritas, potestas, dominium* e *imperium*), ver BAYONA, B., *Las expresiones de poder en el vocabulario de Marsilio de Padua*: Res publica 16 (2006), pp. 7-36; sobre la definición de los términos que designan la comunidad política, ver BAYONA, B., *Religión y poder, ob. cit.*, pp. 89-99.

terminología *equivoca* de los escritores curiales y con el juego *sofístico* de las analogías y las argumentaciones que servían para integrar las consideraciones del Estado en una finalidad estrictamente teológica»<sup>23</sup>.

También Hobbes supone que la causa más general de las discordias se halla en el equívoco de las palabras y cree que muchos errores provienen del mal uso del lenguaje, y de la conformada y masiva aquiescencia a los mismos. Dedicar varios capítulos al lenguaje y a distinguir el 'uso' del 'abuso' de las palabras<sup>24</sup>. Porque cree que «la luz de la mente humana son las palabras claras, libres de ambigüedad y depuradas por definiciones claras» y que, por el contrario, «las metáforas y las palabras sin sentido y ambiguas son como *ignes fatui* [fuegos fatuos]; y razonar partiendo de ellas es vagar entre innumerables absurdos», que llevan a «la controversia, el desorden o el ridículo» (*Leviatán* I,5, 47). Por tanto, el razonamiento debe partir de la definición exacta de los términos, máxime si son de la Escritura: «Teniendo en cuenta que el fundamento de todo verdadero raciocinio es el significado constante de las palabras, el cual no depende de la voluntad del escritor (...) ni del uso vulgar, sino del sentido que encierran dentro de la Escritura, es necesario, antes de que yo siga adelante, determinar, basándonos en la Biblia, el significado de aquellas palabras que, por su ambigüedad, pueden hacer que lo que yo voy a inferir de ellas resulte oscuro o discutible» (*Leviatán* III,34, 310).

3) Por otra parte, ambos siguen una *orientación racionalista* en la gestación de su teoría y en la deducción de conclusiones prácticas, con el propósito de dar carácter científico al estudio de la política y descubrir las leyes del poder. Marsilio emplea la lógica aristotélica, a fin de analizar los hechos políticos como se estudian los fenómenos naturales. Y Hobbes, que había estudiado óptica, física y geometría, pretende aplicar a las disciplinas morales el método riguroso de la «admirable geometría», que tan «provechosos resultados» daba en el conocimiento de la naturaleza<sup>25</sup>. Está convencido de que el desorden en la vida social es consecuencia de las teorías erróneas y de que sólo se logrará abolir la guerra civil si se gana la batalla a las «opiniones erróneas» con el método de la ciencia racionalista, que no deja lugar para disputas acerca de lo verdadero o lo falso, porque sus conclusiones se vuelven indiscutibles.

Aspiran a dar criterios válidos, más allá de la realidad del momento histórica que les preocupa (italiana o inglesa), y diseñan un Estado en el que desaparezcan las trabas que hacen que la vida sea tan precaria en las *civitates* concre-

<sup>23</sup> VASOLI, C., «Introduzione», en *Il Difensore della pace di Marsilio da Padova*, Unione Tipografico-Editrice Torinese, Torino, 1975, p. 25. En línea semejante, ver GEWIRTH, A., *ob. cit.*, I, pp. 46-47.

<sup>24</sup> En *Leviatán* dedica el capítulo I,4, pp. 34-37. Sobre el cuidado del lenguaje en Hobbes, ver HERNÁNDEZ, J. M.<sup>a</sup>, *ob. cit.*, pp. 159-162.

<sup>25</sup> *Leviatán* I,5, 46-47, y HOBBS, T., «Epístola dedicatoria», *De cive, elementos filosóficos sobre el ciudadano*, Madrid, Alianza, 2000, pp. 35-36. En adelante se cita esta edición de la obra de forma abreviada. Bobbio llama a Hobbes el «Galileo de las ciencias morales» y ve en este pasaje un anticipo del programa político spinoziano «*geometrico more demonstrata*», BOBBIO, N., «*Estudios de historia de la filosofía. De Hobbes a Gramsci*, Madrid, Debate, 1985, p. 79.

tas. Ambos buscan proponer una teoría racional del poder aceptable por todos los hombres razonables. Sólo que Hobbes, tras el abandono de la idea medieval del universo, constató que las guerras religiosas asolaban Europa, mientras las ciencias progresaban siguiendo el método demostrativo de la geometría y combatiendo el principio de autoridad, que la Iglesia y la Escolástica defendían como base de la verdad; y radicalizó hasta la contradicción la distinción entre el saber demostrativo de las ciencias y el saber dogmático que aporta la creencia en la verdad religiosa: con el primero el hombre progresa; con el segundo, se sumerge en el abismo de la ignorancia, el fanatismo y la violencia.

### III. LA PAZ COMO OBJETIVO POLÍTICO

A Pocock no le extraña que las ideas republicanas de Maquiavelo tardaran en hacerse sitio e incardinarse en el pensamiento inglés, que estaba dominado por los conceptos jurídicos y teológicos monárquicos, poco apropiados para definir el reino como *polis* y a los ingleses como *cives*. Y dice que, heredero de la tradición anglicana, «Hobbes no es el Maquiavelo inglés y sí, en cambio, el maestro radical del pensamiento político de la guerra civil»<sup>26</sup>. En efecto, Hobbes alude a la guerra civil ya en la «Epístola dedicatoria» a *De cive* y en la «Introducción» a *Leviatán*, porque las escribe cuando Europa estaba rota por la confrontación religiosa y el Parlamento inglés se enfrentaba a la Corona. Por ello, cree que es el peor de los males y que sólo se puede superar fortaleciendo la unidad del Estado, porque nada es tan perjudicial como la ausencia de un poder protector de la seguridad y la paz<sup>27</sup>. Un antecedente claro de esta reflexión sobre la necesidad de un fundamento político para salir de la guerra civil es Marsilio, que dedicó su obra al Emperador, «el defensor de la paz», cuya misión era acabar con el poder que detentaban quienes dividían la Cristiandad y causaban la guerra civil<sup>28</sup>.

1) Los dos autores escriben *impulsados por el deseo de salir de la guerra* y convencidos de que la paz es la razón de ser del gobierno. Lejos de presumir una sociabilidad natural, enfatizan la conflictividad de las relaciones humanas si no hay ley, y conciben la paz como el fruto de la decisión racional. La natu-

<sup>26</sup> Pocock, J. G. A., *El momento maquiavélico*, Madrid, Tecnos, 2002, p. 449. Sobre el retraso de la asimilación del republicanismo en el pensamiento inglés, ver pp. 409-438.

<sup>27</sup> *Leviatán* II,18, 154; II,20, 172, y II,29, 265. *Elements of Law, De cive* y *Leviathan* datan, respectivamente, de 1640, 1642 y 1651. La Guerra de los Treinta Años duró hasta 1648. En Inglaterra, desde Jacobo I, los reinados estuvieron marcados por el conflicto entre los poderes reales y las prerrogativas del Parlamento y por la Guerra Civil (1642-1646). Carlos I fue ejecutado en 1649 y las luchas continuaron con Cromwell y Carlos II.

<sup>28</sup> Ver BAYONA, B., *La paz en la obra de Marsilio de Padua: Contrastes*, Revista Internacional de Filosofía XI (2006), pp. 45-63. Para suceder a Enrique VII los príncipes electores eligieron a Luis de Baviera (1314) y Roma apoyó a Federico de Austria. La guerra acabó con la victoria del primero en Mühlendorf (1322), pero el papa Juan XXII se negó a reconocerlo y siguió combatiéndolo y reivindicando el derecho del Papa a nombrar Emperador.

raleza no garantiza la paz, pues ésta es artificial, resulta de la decisión política y ha de ser defendida por una autoridad que sea común y tenga toda la fuerza, para impedir que un miembro, o una parte de la comunidad, en busca de su provecho particular, perjudiquen el interés común<sup>29</sup>.

El ser humano fue creado por Dios con un modo de vida apolítico, porque tenía satisfechas todas las necesidades en el paraíso y no tenía que practicar artes o ciencias. Sólo después de desobedecer a Dios, quedó en su mano la tarea de procurarse una vida suficiente. Fue el desajuste entre la vida perfecta y la necesidad lo que obligó a los hombres a desarrollar las ciudades y emplear artes y ciencias para poder vivir y vivir mejor. En otras palabras: «como entre los hombres así congregados surgen contiendas y reyertas» que, de no ser reguladas por leyes, desembocan en «luchas y disensiones entre los hombres y, finalmente, sería la ruina de la ciudad, convino establecer en esa comunidad una norma de *lo justo y un guardián o ejecutor* (DP I,IV,4, 16)<sup>30</sup>.

El Estado se instituye para vivir en paz, de suerte que el gobernante está obligado a «procurar los medios» para lograrla, a «tomar las medidas necesarias para que esa paz y esa defensa no sean perturbadas, y a hacer todo lo que crea pertinente para garantizar la paz y la seguridad, tanto en lo referente a medidas preventivas (...), como para recuperar esa paz y esa seguridad cuando se hayan perdido» (*Leviatán* II,18, 149).

Mientras que la finalidad suprema del Estado es defender la paz y proteger la vida de los individuos en el mundo, la intromisión política del clero busca su propio interés y causa la guerra, porque el poder religioso debilita o reduce el poder del gobierno y tan graves inconvenientes acarrea que acaba por arruinar la vida política y destruir la comunidad (DP II,VIII,9, 202-3). Y, para impedir que nadie perturbe la paz, el gobierno debe controlar todas las acciones de los súbditos, incluidas las de los sacerdotes.

2) Por otro lado, ambos conciben *la paz social como la salud de la comunidad*. Marsilio afirma al principio de su obra que la contienda y la depravación del régimen civil es como «la enfermedad en el viviente» (DP I,I,3, 5). Y Hobbes establece que el fin de la soberanía es «*la salus populi, o seguridad del pueblo*» y dice que «*la concordia es la salud; la sedición, la enfermedad, y la guerra civil, la muerte*» (*Leviatán*, Introducción, 14). Más adelante se refiere a «las enfermedades de un Estado (...) que surgen de una institución imperfecta y se semejan a las enfermedades de un cuerpo natural que proceden de una procreación defectuosa», entendiéndolo por ‘enfermedad’ o ‘institución imperfecta’ la falta de poder absoluto, cuando «se contenta con menos poder del que necesariamente se requiere para la paz y defensa de un Estado» (*Leviatán* II,29, 257).

<sup>29</sup> *De cive* 1,7, 60; *Leviatán* I,13, 104-9, y DP I: I,1, 3; IV,4, 16; V,5, 19-20; XV,6, 77; XIX,12, 115; II,VIII,9, 201-3.

<sup>30</sup> Hay más textos en el mismo sentido: hubo que hacer leyes para evitar discordias e injusticias y obtener la paz o tranquilidad humana (DP I,V,11, 23); se necesita la parte más principal, la autoridad de juzgar, mandar y ejecutar (DP I,XV,6, 77); si no hay quien haga guardar la justicia se originan luchas, escisiones y la disolución de la comunidad (DP I,XIX,12, 115).

La paz se apoya en la buena disposición de las partes de la comunidad, según Marsilio: igual que el cuerpo de un animal se compone de miembros y partes, que se relacionan funcionalmente entre sí y con el conjunto del organismo, la ciudad se integra de partes que desempeñan distintas funciones para que el conjunto social funcione bien; de modo que los órganos son al cuerpo animal lo que las partes u oficios a la ciudad. La paz depende de que esas partes estén bien ordenadas al desempeño de sus funciones, así como la salud es la buena disposición del cuerpo viviente, que permite a los órganos funcionar bien: habrá paz si las partes de la *civitas* o *regnum* se mantienen unidas indisolublemente y cumplen las funciones que les son propias en virtud de la distribución constitucional, igual que un cuerpo está sano cuando cada parte cumple perfectamente sus funciones (DP I: II,3, 10; VIII,1, 32; XV,5, 75; XVII,8, 101; y II,XXIV,12, 411). Y, si la *civitas* marsiliana es un cuerpo que debe reunir sus partes, el ‘cuerpo’ del *Leviatán* es un cuerpo colectivo, compuesto de cuerpos individuales.

Además de la imperfección o debilidad insana, hay otra doctrina que «va clara y directamente contra la esencia del Estado, y es ésta: *que el poder soberano pueda ser dividido*». Pues, ¿qué otra cosa puede ser dividir el poder de un Estado sino disolverlo? Los poderes que están divididos se destruyen mutuamente» (*Leviatán* II,29, 260). La división de poderes es fuente de conflicto y de anarquía en el sentido etimológico de la palabra: dividir el poder es caer en el ‘no-poder’, sucumbir en la ‘im-potencia’, es decir, en la ‘an-arquía’; dividir el poder es incurrir en la guerra civil y extinguirse como Estado. En conclusión, no se pueden dar funciones de poder a organismos distintos, que pueden estar en desacuerdo entre ellos, dividir la comunidad y llevarla a la guerra.

#### IV. EL PODER DEL REY Y EL PODER ECLESIASTICO

Los dos filósofos conceden abundantes páginas a tratar cuestiones religiosas, porque el estatus social del poder eclesiástico es una preocupación central en sus obras. En la segunda Parte del *Defensor Pacis*, Marsilio refuta el poder eclesiástico «aduciendo las autoridades del sagrado canon» y confronta la versión del Papa «con las verdades de la Sagrada Escritura»<sup>31</sup>. Las Partes III y IV de *Leviatán*, que ocupan la mitad de la obra, tratan del «Estado Cristiano» y de la Iglesia Católica, a la que Hobbes llama «El Reino de las Tinieblas»; en las dos primeras hay capítulos de contenido religioso («De la Religión»: I,12, y «Del Reino de Dios por Naturaleza»: II,31); y tres capítulos de *De cive*, tratan del Reino de Dios, en el Antiguo y Nuevo Testamento, y de lo necesario para entrar en el reino celestial (*De cive* 3,15-18, 249-351).

Preocupados porque la religión —más bien el clero— causa la guerra civil, analizan de modo similar las relaciones entre Iglesia y Estado en la sociedad

<sup>31</sup> DP II,I,3, 121. Esta parte ocupa ocho de cada diez páginas de la obra: SCHOLZ, R., *Marsilius von Padua, Defensor Pacis, ob. cit.*, II, pp. 137-601; traducción: *El Defensor de la paz, ob. cit.*, pp. 119-532.

cristiana. Si Marsilio demuestra que el Papa carece de poder de legislar, según «las verdades sacadas del mismo canon de los libros sagrados» (DP II,I,4, 122), la teología hobbesiana, en la tradición voluntarista, sostiene que la ley divina expresa la voluntad del Todopoderoso y llega al conocimiento humano por la palabra de Dios, accesible sólo por la fe en el profeta o intérprete verdadero. Por tanto, la religión deviene un sistema de creencias establecidas y su intérprete pasa a ser clave<sup>32</sup>.

El programa del *Defensor* es destruir la doctrina de la *plenitudo potestatis* papal, que era la raíz del mal social que azotaba la Cristiandad y desgarraba Italia. La doctrina del sumo poder pontificio es una «opinión perversa», al servicio de una ambición desmedida de poder (DP I,I,3, 5), y Marsilio se propone «eliminarla» de todos los reinos y comunidades, para que los príncipes diligentes puedan estar más seguros y los súbditos vivir en paz (DP I,I,7, 8). No es tarea fácil desenmascarar esa doctrina, porque se trata de una causa «singular y muy oculta», presta a introducirse en todas las ciudades y reinos, que no podía figurar entre las causas de conflicto civil que enumera Aristóteles, por ser posterior y por estar basada en una interpretación errónea de los Evangelios. Los Papas, impulsados por una «perversa apetencia» del gobierno, reivindicaban la plenitud de poder que les habría conferido Cristo (DP I,XIX,12, 115-6) y, mezclando «confusamente, con implicaciones muy difíciles de desenredar, opiniones divinas y humanas», infieren de ellas «su poder despótico sobre los fieles cristianos» (DP II,I,1, 120). La crítica al poder de la Iglesia de Roma, que Hobbes resume al final del capítulo dedicado a la religión, se parece a la de Marsilio y se sintetiza en que los Papas declaran como doctrinas necesarias para la salvación lo que no son sino privilegios temporales, de los que se aprovechan, debilitando el poder de los reyes y destruyendo la soberanía de los reinos (*Leviatán* I,13, 103-4).

### 1) *La autoridad del rey*

El rey asume todo el poder, porque es necesario fortalecer su autoridad para garantizar la paz. Según Hobbes, la persona del Estado está encarnada en el Soberano (*Leviatán* II,17, 145). Y, para Marsilio, el príncipe es el primer ciudadano o primera parte del régimen civil (DP III,III, 541). Pero el rey sólo puede ejercer la tarea de defender la paz, si se le libera de la obediencia supuestamente debida al Papa. Lo cual requiere dar un fundamento racional y laico del Estado y refutar que el sacerdocio tenga poder coactivo y pueda exigir obediencia. Al revés, son los obispos quienes deben someterse y obedecer al único gobernante legítimo, que es el secular (DP II,V,5, 164). Si la Escritura mandó obedecer en todo a los príncipes y autoridades que eran infieles, con mucha mayor razón hay que obedecer a los reyes cristianos (*Leviatán* III,42, 391). El poder funciona sobre la base de la obediencia de los ciudadanos y se justifica en la voluntad o consenso ciudadano. Por tanto, ninguna instancia puede actuar sin

<sup>32</sup> *Leviatán* III,32, 296-9, y *De cive* 17,28, 331-2. Sobre el voluntarismo de Hobbes, ver HERNÁNDEZ, J. M.<sup>a</sup>, *ob. cit.*, pp. 114 y 279ss.

estar en sintonía con el soberano y bajo su estricto control. No hay otra autoridad que el rey.

a) En ese objetivo común, los dos critican la teología política de «las dos espadas», según la cual, las espadas del evangelio de Lucas serían los dos poderes, temporal y espiritual, y la espada temporal debía ser guiada por el superior poder espiritual del Papa<sup>33</sup>. Para Marsilio la doctrina de las dos espadas es una falsa metáfora, en la que el Papa envuelve el poder que detenta sobre gobiernos y pueblos: «son falsos esos sentidos, sobre todo aquél al que, en último término, refirió el obispo de Roma dicha afirmación, según la cual se adscribe a sí la universal y suprema jurisdicción coactiva, que con una metáfora llama la espada temporal, sobre todos los príncipes del mundo, comunidades y pueblos»<sup>34</sup>. Para rebatir la falsa metáfora, Marsilio emplea los apartados más extensos del *Defensor pacis* a la interpretación que hace de ella Bernardo de Claraual (*DP II,XXVIII,22 y 24, 377-417*). Y al concluir la segunda Parte repite que no se deben entender las dos espadas como dos poderes y que Jesús no dio en ese pasaje ningún poder a Pedro (*DP II,XXIX,5, 513*). Por su lado, Hobbes incluye esa doctrina de que «las dos espadas que tenían Cristo y sus apóstoles eran la espiritual y la temporal» entre los errores consistentes en falsear los «textos bíblicos que se aducen para probar que el Papa tiene poder sobre los soberanos civiles». Lo cual no es «argumentar basándose en la Escritura, sino una burla insultante para los príncipes, cosa que se puso de moda una vez que los Papas llegaron a encontrarse tan seguros de su grandeza, que despreciaban a todos los reyes cristianos y, pisando el cuello de los emperadores, se mofaban de ellos y de la Escritura» (*Leviatán IV,44, 478-9*).

b) Entre las competencias reales que detentan los Papas, destaca la jurisdicción sobre el matrimonio. Precisamente su divorcio llevó a Enrique VIII a romper con la Iglesia Católica y a que el *Defensor Pacis* se tradujera al inglés. Para Marsilio el matrimonio y sus implicaciones —validez jurídica, dispensa matrimonial, divorcio— es un asunto civil, que incumbe al gobernante (*DP II,XXI,8, 370*); y así lo recoge en las conclusiones: «dispensar en las uniones conyugales o matrimoniales (...) prohibidas por la ley humana pertenece solamente a la autoridad del legislador, o del que en virtud de él gobierna» (*DP III,II,19, 537*). A esta competencia están dedicados los últimos capítulos del *Defensor*

<sup>33</sup> Gregorio VII justificó la excomunión de Enrique IV con la carta de Gelasio I, que interpretaba las dos espadas que aparecen en *Lucas 22,38* como los dos poderes, el Papado y el Imperio. Luego, san Bernardo y, más tarde, Bonifacio VIII en *Unam Sanctam* defendieron que las dos espadas estaban en las manos de Pedro y quedaron a disposición del Papa. Ver BAYONA, B., *Religión y poder*, ob. cit., pp. 199-208, y BAYONA, B., *El origen del Estado laico desde la Edad Media*, Tecnos, Madrid, 2009, pp. 57-64 y 205-208.

<sup>34</sup> *DP II,XXVI,18, 454*. O también: «Algunos de los [obispos] más modernos afirmaron en sus cartas o decretales que se les debía por ley divina la autoridad o la jurisdicción coactiva suprema sobre todos los principados del mundo, pueblos y personas particulares, de modo que ningún gobernante pueda sin, o contra, su consentimiento o dictamen ejercer lícitamente la jurisdicción coactiva, que llaman ellos *espada temporal* (...) arrogándose con ello solapadamente el título, como debido a ellos, de la *plenitud de potestad*» (*DP II,XXII,20, 394*). Las cursivas en las citas de Marsilio y Hobbes son siempre originales.

*minor*, que escribió para Luis de Baviera, a causa del divorcio de Margarita Maultasch y de su nuevo matrimonio con el hijo de dicho emperador, hechos que reavivaron la lucha por definir el poder imperial frente al Papa<sup>35</sup>. En esos capítulos Marsilio se propuso responder «por qué causas un varón y una mujer (...) no pueden unirse en matrimonio», «quién tiene autoridad para impedir esa unión», «por qué causas y por qué autoridad pueden o deben ser separados, después de haberse unido en matrimonio» y si se puede dispensar el impedimento de la consanguinidad para contraer matrimonio (*DM XIII*, 136-7). Y concluye que la naturaleza del matrimonio no es esencialmente espiritual, sino civil; que, por tanto, puede haber matrimonio válido entre infieles (*DM XV*, 9, 155), y que sólo la autoridad civil, no un obispo, puede autorizar el matrimonio entre personas unidas por lazos de consanguinidad (*DM XVI*, 2, 156). En línea similar, Hobbes defiende que sólo el soberano, no los sacerdotes, tiene derecho a decidir sobre la licitud del matrimonio y estima que el clero ha convertido el matrimonio en sacramento, para atribuirse «la capacidad de juzgar acerca de la legalidad de los matrimonios (...), de decidir cuáles son los hijos legítimos; y de ahí, la de decidir sobre el derecho de sucesión en las monarquías hereditarias» (*Leviatán IV*, 47, 531).

c) Otro aspecto básico sobre el poder del rey es si existe el derecho a deponer a quien ocupa el trono y, si existe, quién lo tiene. Los dos coinciden en negar que el Papa tenga autoridad para juzgar si un rey merece ser depuesto y para exigirlo. Según Marsilio, sólo quien tiene la autoridad de elegir al gobernante la tiene también para censurarlo y derrocarlo, si no cumple la función para la que ha sido designado, o si transgrede la ley por la que ha sido instituido gobernante. Y argumenta «sustituyendo en la demostración sólo el término *ley* por el término *gobernante*», que por las mismas razones que corresponde a la *universitas civium* dar la ley o cambiarla, le compete «corregirlo y aun deponerlo, si ello conduce al bien común» y se razona debidamente<sup>36</sup>. Pero Marsilio parece recomendar que no se use esa facultad, al prevenir de que siempre es mayor el peligro de la división y de que unos se decanten a favor de un gobernante frente a otro, porque esa rivalidad pone en entredicho la reputación del oficio de gobernante (*DP I*, XVII, 5, 100), y al criticar lo dañino que puede ser «acostumbrarse a rebelarse contra los gobernantes» (*DP I*, XVI, 2, 83). De hecho, apenas alude a su ejercicio, ni precisa los supuestos que justificarían corregir o cambiar a un gobernante. Lo que quiere destacar es que corresponde al legislador (*DP I*, XVIII, I, 104), no a una persona singular o al clero, para refutar así el poder del Papa sobre el rey.

Ni siquiera acepta que el Papa pueda acusar al rey de herejía para destruirlo, puesto que la herejía, al ser un desvío de la ley divina, no puede tener consecuencias ni castigo en este mundo, si no conculca la ley humana. Al contra-

<sup>35</sup> MARSILIO DE PADUA, *Defensor minor*, XIII-XVI, en BAYONA, B. - ROCHE, P. (eds.), *Sobre el poder del Imperio y del Papa*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2005, pp. 136-159. En adelante se cita abreviada: *DM XIII-XVI*, 136-159.

<sup>36</sup> *DP I*, XV, 2, 73-74. Y lo repite: el legislador tiene autoridad sobre el gobernante y «puede suspender por algún tiempo el oficio del príncipe que ha de ser sancionado» (*DP I*, XVIII, 3, 105).

rio, acusa de herejía a los presbíteros que no cumplen el mandato divino de obedecer al gobernante civil, que obliga a todos, sacerdotes o no (DP II,V,8, 169-72). Y preocupado por el hecho de que Juan XXII no reconociera a Luis de Baviera y que incluso lo excomulgara para impedirle ocupar el trono (DP II,XXVI,11, 441), escribió el tratado *De translatione Imperii*, con el fin de demostrar, con el apoyo de «crónicas auténticas y fuentes históricas reconocidas»<sup>37</sup>, que la transferencia imperial es independiente de la mediación papal y desmentir así que los Papas puedan poner y quitar reyes. En concreto, rebate la veracidad de la presunta deposición de Childerico por el papa Zacarías, un argumento papista, al que también alude Hobbes<sup>38</sup>.

Por su parte, el rey Jacobo I hizo jurar a los católicos que el Papa carece de autoridad para deponer a un soberano excomulgado y eximir a los súbditos de obedecerlo. Y Hobbes sostiene que los obispos no pueden invocar ninguna investidura de *iure divino immediato*, y que «el Papa no tiene jurisdicción en los dominios de otro príncipe, fuera de su propio territorio», en el que sí puede actuar como príncipe temporal (*Leviatán* III,42 442). En particular, refuta la doctrina de Inocencio III en el IV Concilio de Letrán, según la cual, «si un rey, tras recibir la admonición del Papa, no purga su reino de herejías, y, siendo excomulgado por esa razón, no da satisfacción en el plazo de un año, sus súbditos serán absueltos de la obligación de obedecerlo». Como Marsilio, cree que el Papa busca, movido por la ambición personal, extender su esfera de poder, a costa de confundir a los ciudadanos, haciéndoles dudar de la legitimidad de su rey, y de enfrentar a unos contra otros provocando la guerra civil (*Leviatán* IV,44, 470).

## 2) *El poder civil y el sacerdocio*

a) La reclamación de poder temporal para el clero se basa en una confusión entre la ley divina y la ley humana. Los dos autores concuerdan en que la autoridad de la Ley cristiana es de naturaleza distinta de la civil y que Dios no juzga en este mundo; ni ha delegado para que nadie actúe en su nombre al margen del poder secular; ni ha otorgado a algunos ciudadanos un saber especial acerca de cuestiones temporales, como la organización de la sociedad, la propiedad o la distribución de los bienes.

Ambos se apoyan en los mismos textos paulinos para probar que la Escritura —que contiene los principios de la política cristiana— ordena obedecer al soberano, el único que puede legislar y obligar a cumplir los preceptos<sup>39</sup>. El mismo Cristo se negó a ser juez tanto de los infieles como de los cristianos, y mandó obedecer el ordenamiento positivo, en el cual ‘delegó’ la interpretación

<sup>37</sup> MARSILIO DE PADUA, *La transferencia del Imperio*, c. I, en BAYONA, B. - ROCHE, P. (eds.), *ob. cit.*, p. 168. En adelante se cita abreviado: *TI* I, 168.

<sup>38</sup> *TI* VI, 178, y *Leviatán* I,12, 104. En 751 el papa Zacarías ayudó a Pipino el Breve, mayor-domo del palacio, a destituir a Childerico, rey de los francos, y lo recluyó en un monasterio.

<sup>39</sup> *Leviatán* III,42, 390-1; *Romanos* 1,1-6, también citado varias veces por Marsilio; *2ª Corintios* 1,24 (DP II: V,6, 168 y IX,3, 206), y *Tito* 3,1 (DP II,V,8, 169).

de las leyes naturales coincidentes con los mandamientos divinos. Por tanto, la Escritura no determina qué leyes deben promulgar los reyes cristianos, sino que los ciudadanos las reciben del gobernante que tiene el poder supremo del Estado: «... nuestro Salvador no ha prescrito leyes (...), por las que un súbdito pueda conocer y discernir *qué es suyo y qué de otro hombre*, ni mediante qué fórmulas, palabras o circunstancias algo tiene que ser *dado, entregado, invadido o poseído* para que por derecho pertenezca a quien *lo recibe, lo invade o lo toma en posesión*. Hemos, pues, de asumir necesariamente que cada súbdito en particular (no sólo los incrédulos..., sino también los cristianos) debe guiarse por las reglas establecidas por su Ciudad, es decir, por el hombre o asamblea que tenga el poder supremo» (*De cive* 17,10, 304). Un obispo no tiene «poder para hacer que la Escritura sea ley» y «el Nuevo Testamento sólo comenzó a ser canónico bajo los soberanos cristianos» (*Leviatán* III,42, 407).

*De cive* y *Leviatán* plantean el caso del conflicto de la ley civil con la ley de la salvación. Marsilio lo resuelve diciendo que se debe observar siempre el precepto de la ley divina, porque ésta contiene una verdad infalible y la ley humana no (*DM* XIII,3, 141), pero la mayoría de las veces prefiere emplear la fórmula de que hay que obedecer la ley humana en todo lo que no contradiga expresamente la ley divina<sup>40</sup>. Igualmente, Hobbes cree haber «probado suficientemente» que «los súbditos deben a los soberanos simple obediencia en todo aquello en lo que dicha obediencia no repugna a las leyes de Dios» (*Leviatán* II, XXXI, 282). Pero, a su juicio, la ley humana no puede entrar en conflicto con la ley de la salvación, ya que «la *interpretación* de todas las leyes, tanto *sagradas* como *seculares* (...) depende de la autoridad de la ciudad, es decir, del hombre o asamblea a quienes se les ha encomendado el poder soberano; y cualquier cosa que Dios ordene lo hará por boca de dicho hombre o asamblea. Dicho a la inversa, cualquier cosa que sea ordenada por éstos (...) estará siendo ordenada por Dios mismo» (*De cive* 15,17, 266). No deja margen para oponerse a la ley positiva en nombre de la ley divina, desde el momento en que leyes divinas o son las leyes naturales, cuyo único intérprete es el Estado, o son las relativas al culto, que incumbe al Estado uniformar en sus usos y ritos. Marsilio dejó abierta la posibilidad de que hubiera otra sanción en el juicio final, añadida a la que dicta el juez temporal en esta vida. Hobbes cierra esa puerta. La tensión, aún presente en el *Defensor Pacis*, da paso a una solución más diáfana: al obedecer al Estado, «el ciudadano, mata dos pájaros de un tiro: gana la paz en la tierra y la guarda también en el cielo»<sup>41</sup>. Las órdenes del soberano se sobreponen por completo a los mandatos divinos y se produce una absorción mayor aun que en Marsilio.

b) Otra confusión que subyace al poder sacerdotal es la noción de Iglesia. El verdadero significado de 'Iglesia' no es la jerarquía ni el clero, sino la aso-

<sup>40</sup> *DP* II: IV,9, 145-6; V,4-7, 159-69; IX,9-13, 211-6; XII,9, 239; XXVI,13, 444-8; y *DM* VIII,3, 114; y XV,3-4, 148-51. Sobre la diferencia y relación entre la ley divina y la ley humana en Marsilio de Padua, ver BAYONA, B., *Religión y poder*, ob. cit., pp. 150-158.

<sup>41</sup> BOBBIO, N., *Thomas Hobbes*, Plaza y Janés, Barcelona, 1991, p. 232; reedit. en *Íd.*, *Estudios de Historia de la filosofía*, ob. cit., p. 169.

ciación de hombres «que creen e invocan el nombre de Cristo» (DP II,II,3, 125) y que en la sociedad cristiana son todos: *universitas fidelium* es una forma distinta de nombrar la misma realidad material de la *universitas civium*. Hobbes integra del todo la Iglesia en el Estado: «Defino una IGLESIA así: compañía de hombres que profesan la religión cristiana, unidos en la persona de un soberano a cuyo mandato deben reunirse en asamblea, y sin cuya autoridad no deben reunirse»<sup>42</sup>.

Es un hecho que no hay un único Estado para todos los cristianos: «No hay sobre la faz de la tierra una Iglesia universal a la que todos los cristianos deban obediencia (...) Porque no hay poder sobre la tierra del que todos los demás estados sean súbditos. Hay cristianos en los dominios de varios príncipes y estados; pero cada cristiano es súbdito del Estado del que es miembro y, en consecuencia, no puede estar sujeto a las órdenes de ninguna otra persona». Nadie puede actuar como vicario único de Dios en la tierra, sino que la iglesia de cada país cristiano tiene su cabeza en la respectiva autoridad y, como todos los cristianos no están en un solo Estado, no hay una Iglesia universal que tenga autoridad sobre todos ellos (*Leviatán* III,33, 309). Así, «es evidente que Francia es un Estado, España otro, Venecia es un tercero, etc. Y éstos están formados por cristianos, lo cual implica que hay varios cuerpos de cristianos, es decir, varias Iglesias, y que sus soberanos respectivos las representan»<sup>43</sup>. Esta fragmentación de la Iglesia universal no es del todo ajena a Marsilio, pues éste recuerda que *ecclesia* significa «congregación del pueblo comprendida bajo un régimen» y admite la autonomía organizativa de cada Iglesia local, de cada una de las iglesias cristianas particulares (DP II,II,2-3, 124-5).

c) La Iglesia debe enseñar, pero ninguna enseñanza es legítima a menos que la autorice el gobierno, y un precepto religioso no obliga ni tiene fuerza de ley, si no lo determina el soberano civil. Por tanto, la naturaleza del «estricto poder» religioso se resume en el «poder de persuasión o de consejo», que no capacita al clero para dar órdenes. Hobbes recuerda que san Pablo procuraba persuadir a los judíos de Tesalónica y no les daba órdenes (*Leviatán* III,42, 401-2). Y dedica un capítulo a distinguir entre ley y consejo (*Leviatán* II,25); igual que Marsilio afirma que los consejos de la ley cristiana, fruto de la revelación para ayudar al creyente a conseguir la salvación eterna (DP I,VI,3, 26), no son preceptos coactivos para dirimir conflictos en este mundo, porque no corresponde a esa ley darlos, sino a las leyes humanas y jueces humanos (DP II,IX,10, 213); e indica que los mandatos religiosos deben llamarse «consejos», puesto que aconsejan acciones meritorias para la vida eterna (DP II,XII,4, 237; DM VIII,3, 114). Los consejos evangélicos y los preceptos divinos son 'espirituales', pues son establecidos y transmitidos por el Espíritu Santo sin ninguna mediación: «La ley y la palabra de Dios son espirituales» (1 Cor. 9,9; DM XIII,4, 140); y san Pablo añade, cuando

<sup>42</sup> *Leviatán* III,39, 367; las mayúsculas son originales de Hobbes. Repite la idea en *De cive* 17,19, 313.

<sup>43</sup> *Leviatán* III,42, 445. Ver, también, *De cive* 17,22, 316; y 18,26, 326.

les pide que pongan los bienes en común: «No os lo digo como orden (...) os doy un consejo» (IIª Cor. 8,8-10; DM III,5, 97). La misión de consejo y predicación del sacerdocio es de naturaleza docente, no jurisdiccional y no le permite entrometerse en la esfera de las normas civiles, como reiteran con insistencia los dos autores<sup>44</sup>.

Los sucesores de los apóstoles no tienen más poder que el de persuasión, sus escritos no son leyes y el Evangelio sólo obliga donde lo decide el poder civil: «El encargo que nuestro Salvador Cristo dio a sus apóstoles y discípulos fue el de proclamar, no su reino presente, sino su reino venidero, y el de enseñar a todas las naciones (...) No hubo, pues, en todo esto nada de poder, sino sólo de persuasión. Él los envió como ovejas entre lobos, no como reyes entre súbditos. No les asignó la misión de hacer leyes, sino de obedecer y predicar que se prestara obediencia a las leyes que ya estaban hechas. Y, en consecuencia, no podían hacer de sus escritos cánones obligatorios sin la ayuda del poder civil soberano. Por tanto, el Nuevo Testamento sólo es ley allí donde el poder civil legal lo ha dictado así» (*Leviatán* III,42, 408).

El sacerdocio carece de poder temporal, porque «quien no tiene reino, no puede legislar». Él, Jesucristo, no vino a reinar con poder temporal, como los reyes de este mundo, sino a anunciar y predicar el Reino de Dios, que no es de este mundo, la salvación eterna en la otra vida. De modo que se excluyó «a sí mismo y a sus apóstoles del oficio de gobernar o de jurisdicción contenciosa, de cualquier régimen o juicio coactivo en este mundo» y que respondiera a Pilatos: «Mi reino no es de este mundo» (*DP* II,IV,4, 140). Y Hobbes afirma: «El tipo de gobierno mediante el que Cristo reina sobre sus fieles en este mundo no es propiamente hablando un *reinado* o *imperio*, sino una *misión pastoral* o *derecho de enseñar*» (*De cive* 17,6, 298).

### 3) *El poder eclesiástico y el Reino de Dios*

Los obispos identifican la Iglesia con el reino divino y atribuyen al Papa el título de vicario universal de Cristo, para reclamar la mediación sacerdotal en la institución del poder temporal. Pero esa presunta identidad, con la consecuente necesidad de mediación, sólo persigue, a juicio de Hobbes, un estatuto jurídico de privilegio para el clero (*Leviatán* II, XLIV, 470). La doctrina romana del supremo poder del Papa —un príncipe extranjero— sobre todos los obispos y fieles ha servido siempre para respaldar intereses y privilegios mundanos, como eximirse de cumplir las leyes y de pagar al erario público, o decidir sobre la legalidad del matrimonio. El capítulo más extenso de *Leviatán* se titula «Del poder eclesiástico» y «no se entenderían justamente los propósitos de Hobbes en el *Leviatán* sin prestar[le] cuidadosa atención»<sup>45</sup>. Todo él contesta la doctrina papista de Bellarmino en sus condenas al anglicano Widdrington, al galica-

<sup>44</sup> Ver SIMONETTA, S., *Dal Difensore della Pace al Leviatano*, ob. cit., pp. 41-50.

<sup>45</sup> MELLIZO, C., en *Leviatán* III,42, 389, n. 104. Este capítulo ocupa sesenta y cinco páginas en la traducción.

no Ranchin y a los venecianos Sarpi y Marsilio Napolitano, a quienes acusa de ser secuaces de Marsilio de Padua. Por tanto, el teólogo jesuita es consciente de estar refutando una apología católica concebida contra las tesis marsilianas.

Hobbes ya había enumerado las competencias de gobierno más importantes que se atribuye indebidamente el poder eclesiástico, en el capítulo sobre la «Religión», en la Parte I: «¿Quién hay que no se dé cuenta de quién se beneficia haciendo creer que un rey no tiene autoridad recibida de Cristo, a menos que sea coronado por un obispo? ¿Que un rey (...) no puede casarse y (...) debe ser juzgado por la autoridad de Roma? ¿Que puede eximirse a los súbditos de prestar obediencia a su rey si éste ha sido juzgado hereje por el tribunal de Roma? ¿Que un rey, como Childerico de Francia, puede ser depuesto por un Papa, como el papa Zacarías, sin causa alguna, y su reino entregado a uno de sus súbditos? ¿Que los clérigos seculares y regulares de un país no puedan ser juzgados por los tribunales de su rey en casos criminales? ¿Quién no ve en beneficio de quién redundan los honorarios que se pagan por la celebración de misas privadas y por la compra de indulgencias? (...) Estas y otras señales de interés privado bastarían para mortificar la fe más ardiente si no fuera porque (...) la magistratura civil y la costumbre se encargan de sostenerla con mayor fuerza de la que tiene la opinión de los fieles sobre la santidad, sabiduría e integridad de sus predicadores. Así, atribuyo todos los cambios que ha tenido la religión en el mundo a una y la misma causa: la desagradable conducta de los clérigos» (*Leviatán* I,12, 104).

a) Los sacerdotes, que se entrometen a todos los efectos en la esfera de las normas civiles, no tienen reino propio y deben someterse a la jurisdicción civil, como los demás ciudadanos, y ser castigados si transgreden la ley, porque «ser o no sacerdote es cosa accidental al trasgresor cara al juez», según Marsilio; de modo que «conviene que todos los presbíteros o los obispos que transgredan la ley humana sean castigados por el príncipe», tanto más cuanto que más grave y vergonzoso es el delito del sacerdote, por conocer mejor lo que debe hacer y preferir hacer lo contrario (*DP* II,VIII,7, 199). Todos los obispos «están sujetos a los jueces seculares» y ninguno, ni el de Roma, tiene poder sobre nadie, sacerdote o seglar, «a no ser concedido por el humano legislador», quien «podrá siempre retirárselo por motivos razonables» (*DP* II,V,10, 173). Hobbes expresa irónicamente el mismo rechazo a que el clero quede exento: «De igual modo que las *bruja*s no pueden ser apresadas y sometidas a interrogatorio por el daño que hacen, los *eclesiásticos* escapan a la jurisdicción de los tribunales de justicia civil» (*Leviatán* IV,47, 536).

Marsilio defiende que todos los ciudadanos deben someterse a la única autoridad coactiva que hay en la comunidad y que, por ello, todos los sacerdotes —obispos incluidos— deben someterse a los tribunales seculares, para que la pluralidad de jurisdicciones no acarree «la ruina de la vida política» y de la comunidad (*DP* II,VIII,9, 203). Y añade que «quien se beneficia con los honores y ventajas de la vida civil, como es la paz y la tutela del legislador humano, no debe eximirse de las cargas y de la jurisdicción sin una disposición del mismo legis-

lador»; pues le preocupa que la exención del clero suscite en muchos ciudadanos el despego hacia sus deberes cívicos y fomente la desobediencia a las leyes y alude a que los Papas aprobaron Órdenes, creadas sólo para sustraerse de las obligaciones civiles, y declararon «exentas de las legítimas leyes civiles (...) a otras muchas Órdenes (...), según les venía en gana»<sup>46</sup>.

b) El combate de Hobbes contra el poder eclesiástico se debe, como el de Marsilio, a que la debilidad y la destrucción del Estado la causan quienes sostienen que hay «más de un soberano en un Estado, y erigen una *supremacía* frente a la *soberanía*, unos *cánones* frente a las *leyes* y una *autoridad espiritual* frente a la *autoridad civil* (...) manipulando las mentes humanas con palabras y distinciones que nada significan en sí mismas, pero que, en la oscuridad, vienen a decir que (...) deambula en las sombras otro reino invisible» (*Leviatán* II,29, 262). Hobbes destina a desmontar ese reino «de las Tinieblas» la última Parte del libro, «uno de los más cautivadores e inexorables *pamphlet* jamás escritos contra la institución eclesiástica»<sup>47</sup>, donde desenmascara el carácter ideológico del aparato teológico de la Iglesia y declara que el Papa gobierna su presunto reino desde un «castillo de *brujas*», levantado sobre la falaz doctrina de que el Reino de Dios es la Iglesia actual y el Papa el vicario de Cristo rey. La base del poder del Papa es la identificación de la Iglesia con el Reino de Dios: «El mayor y principal abuso que se hace de la Escritura, del cual son consecuencia casi todos los demás, es el de manipularla para probar que el reino de Dios, mencionado tan frecuentemente en la Escritura, es la Iglesia actual» (*Leviatán* IV,44, 469). Lo cual es una gran mentira, urdida para reivindicar la supremacía papal: «El reino de las tinieblas (...) no es sino una *confederación de engañadores que, a fin de obtener dominio sobre los hombres en este mundo presente, intentan, mediante oscuras y erróneas doctrinas, extinguir la luz en ellos, tanto la luz natural como la del Evangelio*» (*Leviatán* IV,44, 467).

Hobbes alude a «*las tinieblas de este mundo*»; al *principado de Belcebú sobre los demonios*; al *reino de Satán*, y al llamado «*príncipe de este mundo*», que es *príncipe de las potestades aéreas*, porque el suyo es «un poder sobre los fantasmas» (*Leviatán* IV,44, 467). También Marsilio habla de la «*diabólica*» doctrina de la *plenitudo potestatis*, que permite al Papa reinar en el mundo entero, y lo acusa de haber caído en la tentación, incitado por el príncipe de este mundo, el diablo (*DP* II,XXV,7, 423); dice que sus escritos son más «*diabólicos*» que «*apostólicos*» (*DP* II,XXVI,13, 444), y que esas instigaciones son obra de «*aquel dragón grande, serpiente antigua*, que con razón debe llamarse *diablo* y *Satanás*, porque con todo empeño *engaña* e intenta *engañar a todo el mundo*» (*DP* II,XXVI,19, 457).

<sup>46</sup> *DP* II,VIII,9, 202. Menciona varias Órdenes, cuyos miembros profesaban la vida de oración y pobreza, pero no hacían votos y permanecían como seglares; otras, dedicadas al cuidado de enfermos y peregrinos; y a los Templarios, que estuvieron en el centro de la lucha de Bonifacio VIII con el rey francés, Felipe IV.

<sup>47</sup> PACCHI, A., «Introduzione», en HOBBS, T., *Leviatano*, Roma-Bari, Laterza, 1989, pp. XIX-XX.

c) Para poner luz y disolver el reino de las tinieblas, Hobbes refuta la torcida interpretación de la Escritura con que la Curia justifica su dominio temporal (*Leviatán* III,42, 427, y *De cive* 17,25, 320). De modo especial, «el poder de atar y desatar» y «el poder de las llaves» del reino de los cielos (*Mateo* 16,18-19), a cuya exégesis concede Marsilio tanta importancia que le consagra un capítulo (*DP* II,VI). Y, como él, refiere la expresión «sobre esta piedra» a la persona de Jesús y niega que confiase alguna prerrogativa especial a Pedro y sus sucesores: «Y entonces Pedro respondió por todos diciendo: *Tú eres el Cristo, el Hijo de Dios vivo*, palabras que, como he dicho, son el fundamento de la fe de toda la Iglesia, y de las que nuestro salvador toma ocasión para decir: *sobre esta piedra edificaré mi Iglesia*. Lo cual muestra que ‘piedra fundamental de la Iglesia’ quería decir ‘artículo fundamental de la fe de la Iglesia’» (*Leviatán* III,42, 428). El fundamento de la fe es la afirmación de que Jesús era Cristo. «Si Jesús hubiera querido fundar la Iglesia sobre la persona de Pedro —continúa Hobbes— habría dicho: tú eres una piedra y sobre ti edificaré mi Iglesia». Así lo había interpretado Marsilio: «No le dijo: tú eres la piedra, sino: tú eres Pedro; la piedra era Cristo»; añadiendo que uno que niega tres veces a Cristo «no podía ser el fundamento de la Iglesia» (*DP* II,XXVIII,5, 471). Y había concluido que no hay primado petrino, sino igualdad entre los apóstoles, dado que en el pasaje de las llaves Jesús se dirige a ellos en conjunto y confiere a todos idéntico poder espiritual (*DP* II,XXVIII,6, 473).

Hobbes va más allá y atribuye ese poder a los príncipes civiles: «En cuanto a las palabras *te daré las llaves del cielo, etc.*, no es ello más de lo que nuestro Salvador dio también al resto de sus discípulos: *cuanto atareis en la tierra será atado en el cielo* (...) como quiera que interpretemos esto, no hay duda de que el poder ahí concedido pertenece a todos los pastores supremos, y tales son todos los soberanos civiles cristianos en sus propios dominios» (*Leviatán* III,42, 428). Cada uno tiene en su territorio el mismo poder que tiene el obispo de Roma en el suyo, en cuanto gobernante del mismo, no por ser obispo ni, mucho menos, por ser autoridad de toda la Cristiandad. Sólo el gobernante puede atar y desatar en la tierra, esto es, promulgar leyes, dirimir su incumplimiento y castigarlo: «El soberano tiene el poder supremo en todas las causas, tanto eclesiásticas como civiles, en lo que se refiere a las acciones y a las palabras, pues sólo éstas pueden conocerse y acusarse» (*Leviatán* III,42, 426); sólo el soberano humano puede «promulgar todas las leyes que le parezcan adecuadas para el gobierno de sus súbditos, considerados éstos como miembros del Estado y, también, como miembros de la Iglesia; pues el Estado y la Iglesia están integrados por los mismos hombres» (*Leviatán* III,42, 425).

## V. UN SOLO REINO Y UN SOLO PODER

La comunidad es, al mismo tiempo, civil y eclesiástica. En griego *ecclesia* significa «la congregación del pueblo comprendida bajo un régimen» y, entendida

así, «todos participan de la iglesia», que no es otra cosa que la asamblea de los ciudadanos (DP II,II,2, 124): Marsilio trasplanta el término a la sociedad cristiana: «iglesia en su significado más verdadero y propio (...) es el conjunto de los fieles (*universitas fidelium*) que creen e invocan el nombre de Cristo» y «deben llamarse eclesiásticos (*virii ecclesiastici*) todos los cristianos, sean o no sacerdotes» (DP II,II,3, S 144-5)<sup>48</sup>. El clero no es 'la' Iglesia, de modo que no hay unos cristianos que integran el ámbito espiritual y otros cristianos seculares que ocupan el espacio temporal. La Iglesia es la misma sociedad civil considerada en su aspecto religioso y decir *universitas fidelium* es sólo una forma distinta de nombrar la misma realidad material de la *universitas civium*.

De igual modo, el título completo de la obra de Hobbes es: *Leviatán: Or the Matter, Form and Power of a Commonwealth Ecclesiastical and Civil*. No hay un poder eclesiástico distinto del gobierno, porque la comunidad civil y la religiosa «tienen la misma materia», es decir, la componen los mismos hombres: «un Estado de gentes cristianas y una Iglesia son la misma cosa». Un pueblo constituye un solo reino, que tiene un solo gobierno y una sola iglesia, y «quienes son representantes de un pueblo cristiano, son representantes de la Iglesia» (*Leviatán* III,42, 426). Y en esa sociedad unitaria la religión cumple una función social muy importante, independientemente de la verdad de su doctrina, siempre que los sacerdotes actúen subordinados al interés de la comunidad y no se erijan en poder.

### 1) Origen y función de la religión

La religión es necesaria para afianzar el orden secular, en tanto que promueve los valores y los fines del mismo, y gobierna el fuero interno vedado a la ley positiva. Marsilio ve el origen de la «introducción y transmisión de las religiones» en que «los filósofos inventores de tales leyes divinas» se dieron cuenta de que sólo «el temor a Dios» puede evitar que se cometan actos perjudiciales para la comunidad que escapan a la vigilancia de las leyes humanas (DP I,V,11, 23). Y para el naturalismo hobbesiano, la religión nace de la debilidad humana y del temor al futuro. El origen de la creencia en un Dios principio de todo y garante de nuestro destino radica en la ignorancia humana de las causas de los sucesos naturales y en la ansiedad por conocer el futuro. La ignorancia engendra temor al poder oculto e invisible, que sólo alivia la fe en la existencia de un principio primero y eterno de todas las cosas, «que es lo que los hombres quieren significar en el nombre de Dios»<sup>49</sup>. Y los legisladores de los diferentes pueblos, con el fin de inducirles a obedecer a las autoridades constituidas, han aprovechado esta religiosidad natural de los hombres y han construido las dife-

<sup>48</sup> DP II,II,3; SCHOLZ, R., *Marsilius von Padua, Defensor Pacis*, pp. 144-145. En adelante la edición crítica de Scholz se cita abreviada: DP II,II,3, S 144-5.

<sup>49</sup> *Leviatán* II,12, 94-95. La conexión entre la ignorancia de las causas y el nacimiento de la religión natural se plantea ya al final del capítulo anterior (*Leviatán* I,11, 91-92); y asimismo en *De cive* 2,21, 78; y 15,14, 258-60.

rentes religiones, que son sistemas de normas de comportamiento en este mundo: algunos hombres —dice Hobbes— han cultivado las ‘semillas’ naturales de la religión «para hacer que quienes confían en ellos sean más aptos para obedecer, para respetar las leyes, para la paz, la caridad y la sociedad civil» (*Leviatán* I,12, 96-7).

Hobbes llega a distinguir la «religión» de la «superstición» sólo por su aceptación pública: «Al *miedo* de un poder invisible, fingido por la mente o imaginado a partir de historias que han sido aceptadas por el público, lo llamamos RELIGIÓN; si no han sido aceptadas, SUPERSTICIÓN» (*Leviatán* I,6, 54). Y ¿cómo se sabe qué religión es la verdadera? La frase anterior termina llamando VERDADERA RELIGIÓN «cuando el poder imaginado es verdaderamente tal y como lo imaginamos». Pero, según explica luego, los hombres pueden cambiar los contenidos religiosos, «si acuerdan hacerlo», y «la ciudad, esto es, quien tiene el poder, podrán con derecho decidir qué doctrinas han de mantenerse y profesarse con respecto a la naturaleza de Dios y sus operaciones» (*De cive* 15,16, 264). Por tanto, como veremos, compete al gobernante definir la ortodoxia y distinguir la herejía (*Leviatán* IV,42, 447); lo que implica que la diferencia es de naturaleza política.

La paz y la solidez del Estado dependen en gran medida de las creencias religiosas, que motivan y fortalecen la obediencia de los ciudadanos a las leyes. Por ello, la religión adquiere máximo interés político y ambos autores la integran en las instituciones del Estado y la convierten en objeto de educación pública. Y, dado el peligro para la paz que la actuación autónoma del clero supone, los dos coinciden en la necesidad de controlar el uso que hacen de la religión los sacerdotes, que son parte funcional del Estado (*DP* I,V,12-13, 23-24; *Leviatán* III,42, 420-2).

Por ello, quien tiene el poder «es cabeza tanto de la ciudad como de la Iglesia» y es juez para dirimir no sólo los asuntos temporales, sino también los religiosos. La exclusividad del poder otorga al príncipe la potestad de decidir incluso cuestiones de religión, porque en la *civitas* cristiana, los mandatos de Dios referentes a *asuntos temporales* son las leyes y las sentencias de la ciudad, y los referentes a los asuntos espirituales, determinados por la Sagrada Escritura, son también leyes y sentencias de la ciudad, pues Iglesia y ciudad cristiana no se distinguen: «Quien tiene el poder soberano en la ciudad está obligado, como cristiano, a interpretar las Sagradas Escrituras (...) Y así, en las ciudades cristianas, juzgar acerca de los asuntos *espirituales* y *temporales* corresponde a la autoridad civil. Y el hombre o asamblea que tiene el poder supremo es cabeza *tanto de la ciudad como de la Iglesia*: pues una *Iglesia* y una *ciudad cristiana* son una y la misma cosa» (*De cive* 17,28, 332). Como la Iglesia se identifica con la ciudad, en la sociedad cristiana «los mandatos de Dios referentes a *asuntos temporales* (...) son las leyes y las sentencias de la ciudad, promulgadas por quienes han recibido de la ciudad autoridad para hacer leyes y dirimir controversias», y «en lo que se refiere a asuntos espirituales, es decir, los definidos por la Sagrada Escritura, son las leyes y sentencias de la ciudad, es decir, de la Iglesia

(pues una ciudad cristiana y una Iglesia son la misma cosa), promulgadas por pastores legítimamente ordenados, a los cuales la ciudad les ha dado autoridad para tal propósito». De ello se sigue que «en un Estado cristiano se debe obediencia al soberano en todas las cosas, tanto *espirituales* como *temporales*» (*De cive* 18,13, 348).

Los sacerdotes han sido investidos por Dios de poderes espirituales, pero no tienen poder sobre otros, que no haya sido «concedido por el humano legislador» y que éste no pueda quitárselo cuando crea conveniente, pues la ley divina a ningún obispo le ha concedido jurisdicción o potestad coactiva alguna en este mundo (*DP* II,V,10, 173). Tampoco Hobbes les reconoce ningún poder efectivo que no les haya sido concebido por la autoridad civil, cuando los ha ordenado como pastores: son legítimamente pastores sólo si la ciudad les ha dado autoridad para tal fin. Y sólo admite que la Iglesia sea dirigida «por medio de eclesiásticos», si así se lo encarga a éstos el soberano civil; porque una instancia de poder tiene que actuar en sintonía con el gobierno y bajo su estricto control: los obispos no están legitimados para invocar ninguna investidura por derecho divino, sino que, si tienen jurisdicción, deberán haberla recibido de los gobernantes seculares, que son quienes pueden «ordenar y deponer obispos, según les parezca oportuno para el buen gobierno de sus súbditos» (*Leviatán* III,42, 442).

## 2) *El poder de excomuniación*

Por consiguiente, los obispos no pueden excomulgar, salvo que se entienda la excomuniación en sentido meramente espiritual, como una especie de «vergüenza y oprobio» por haber desobedecido la ley divina, no como pena temporal efectiva (*DM* XV,6, 153). La violación de la ley divina se juzgará en la otra vida y no debe tener consecuencias penales en ésta, salvo que implique vulnerar asimismo un precepto de la ley humana; y, en tal caso, no les corresponde a los sacerdotes castigar y excomulgar, sino que compete sólo «a los gobernantes de este mundo, o al legislador humano, separar a los herejes por la fuerza» y castigarlos con penas relativas a sus bienes o a su persona (*DM* X,6, 126).

Hobbes explica, de modo similar, que «la excomuniación, mientras no fue reforzada por el poder civil, sólo consistió en que aquellos que no estaban incomunicados debían evitar la compañía de quienes lo estaban» (*Leviatán* III, 42, 397-8). Argumenta el rechazo a que los sacerdotes juzguen a los pecadores con el mismo texto que Marsilio: «Si tu hermano te ofende, díselo en privado; después con testigos; y, por último, comunícalo a la Iglesia» (*Mateo* 18,15-17; *DP* II,VI,13,186). Y entiende, como la cita del *Defensor minor*, que la excomuniación debería ser un asunto de repreensión moral sin consecuencias civiles, porque consiste en el anuncio del castigo en la otra vida, no en un castigo real en ésta: «El poder de la excomuniación no puede salirse del fin para el cual los apóstoles y pastores de la Iglesia fueron designados por el Salvador, y ese fin no consiste en gobernar mediante órdenes y coacción», sino en enseñar a los hombres «el camino que ha de conducirlos a la salvación en el mundo venidero» (*Leviatán* III, 42, 401).

Lo grave de la excomunión es su repercusión sobre la vida pública, en especial, sobre la estabilidad política. Si la excomunión es algo más que un reproche espiritual y conlleva «cortar la comunicación con los otros fieles» y «privar del consorcio y provechos de la convivencia civil», es decir, separar efectivamente a alguien de la comunidad, eso significa imponer una pena temporal. Y el poder de «dar un juicio coactivo y el precepto respecto de los que han de ser excomulgados, o absueltos, no pertenece a ningún sacerdote», sino al conjunto de los fieles de la comunidad, de acuerdo con las leyes (*DP II,VI,12*, 184-6). Aunque implique un pecado contra la ley divina, «el juicio contra los herejes, cismáticos o cualesquiera otro tipo de infieles, con el poder de castigar y someter a pena o suplicio temporal, y de aplicarlo a una persona o grupo, no a otro, pertenece sólo al gobernante, con la autoridad del legislador humano, no al presbítero o a obispo alguno» (*DP II,X,8*, 222-3).

A la pretensión de la Iglesia Romana, que reclamaba el derecho a decidir si un gobernante era hereje y a excomulgarlo, Marsilio replica que no se puede conceder esa facultad al Papa ni a la Curia, porque de ello se «seguiría que podría despojar todos los reinos y los principados de los reyes y príncipes» (*DP II,VI,13*, 188) y que los reyes no podrían gobernar ni tener autoridad ante sus súbditos, ni ejecutar ninguna sentencia, si pueden ser «constreñidos a acudir a la Curia del dicho obispo [de Roma] y sufrir allí un juicio civil» (*DP II,XXVI,8*, 440). No argumenta en el plano meramente teórico, sino que denuncia la injerencia del Papa que impedía al Emperador electo, Luis de Baviera, ejercer los derechos imperiales y buscaba su muerte civil, cuando «derramó y esparció contra ese cristianísimo príncipe los venenos que cree él mortíferos para su vida civil, al excomulgarle a él junto con sus leales seguidores», y pretendió con ello concitar «a sus súbditos a rebelarse contra el príncipe» (*DP II,XXVI,11-13*, 441-3). Esta pretensión del Papa daña la paz y cuestiona la existencia misma de toda comunidad política, pues «corta la raíz de todos los principados», «rompe el lazo y la unión de cualquier ciudad y reino», «no busca otra cosa que poder destruir la potestad de todos los gobernantes» y «esto es, en la vida civil, turbar la paz y la tranquilidad de todos» (*DP II,XXVI,13*, 446).

Como Marsilio, Hobbes se propone quitar a los obispos el poder de excomulgar, del que se valen para imponerse a los gobernantes y apartar a los insubmisos. Para lo cual, niega que pueda ser excomulgado quien cree que Jesús es Cristo; argumenta que no tiene «ningún efecto la excomunión de un súbdito cristiano que obedece las leyes de su propio soberano»; y añade que es imposible excomulgar a quien no es cristiano y no pertenece a la Iglesia, porque «donde no hay comunidad, no puede haber excomunicación, y donde no hay poder para juzgar, no hay potestad capacitada para dictar sentencia» (*Leviatán III,42*, 398-400). Pero, sobre todo, le interesa dejar claro que «un príncipe que tiene el poder soberano no puede ser excomulgado», porque nadie tiene poder para hacerlo: «La Iglesia no excomulga a ningún hombre», excepto si lo hace «por autoridad del príncipe»; y, por tanto, «mucho menos podrá un príncipe ser excomulgado por otro» (*De cive* 17,26, 326).

### 3) *La definición de la ortodoxia*

El poder de los reyes cristianos sobre asuntos religiosos incluye la interpretación de la Escritura. Cuando son «cuestiones relativas a los *misterios de la fe*», deben recabar la ayuda de eclesiásticos, sin olvidar que ayuda y consejo no es poder: si «*interpretación* equivale al *poder de definir* de una vez por todas controversias que deben resolverse recurriendo a la Sagrada Escritura (...), ese poder corresponde a cada Iglesia y depende de la autoridad de aquel o aquellos que tienen el mando supremo»<sup>50</sup>. La exégesis de los sacerdotes es instrumental y está al servicio del verdadero poder de interpretación, que pertenece al rey. Como en el Antiguo Testamento, donde, según el *Deuteronomio*, «la autoridad de admitir libros como portadores de la palabra de Dios no le correspondía al sacerdote» y «la autoridad de *interpretar la palabra de Dios* correspondía a los reyes»; y, según *I Samuel* 8,20 y *II Reyes* 22 y 23, «el poder civil y el poder de discernir la palabra de Dios de la palabra de los hombres» y «el de interpretar la palabra de Dios, les correspondía por completo a ellos [los reyes]» (*De cive* 16,16, 287-9).

Ahora bien, si el rey define la ortodoxia, son herejes quienes defienden tesis prohibidas por la autoridad pública: «*La herejía no es sino una opinión privada mantenida con obstinación y contraria a la opinión que la persona pública, es decir, el representante del Estado ha ordenado que se enseñe*» (*Leviatán* III,42, 447). Y, por tanto, «no puede ser herética una opinión que se ha ordenado enseñar públicamente», ni puede ser hereje el soberano que autoriza dicha enseñanza. A su juicio, es falsa la aserción de que el Papa tiene poder para juzgar si un rey ha caído o no en la herejía. Al contrario, pertenece al rey permitir o prohibir hablar públicamente a las multitudes y «examinar las doctrinas de todos los libros que se publiquen», pues «en el buen gobierno de las opiniones radica el buen gobierno de los actos de los hombres para la consecución de su paz y concordia» (*Leviatán* II,18, 150). Como la difusión de errores puede causar daño público y llevar a la sedición, Hobbes sostiene que alguien debe juzgar las controversias que surjan y terminar con ellas, porque son perjudiciales para la paz y para el bien público; y que no es el pastor, sino el gobernante, quien obliga a «cada súbdito particular a obedecer las leyes y disposiciones de la ciudad» (*De cive* 17,12, 307). En suma, quienes «tienen el poder sobre la ciudad (...) tendrán derecho a decidir (...) qué doctrinas hay que mantener y profesar» (*De cive* 15,16, 264) y qué doctrinas afectan a la convivencia y deben ser castigadas sin esperar a la otra vida. Por tanto, no cabe la posibilidad de que haya un rey hereje, dado que el soberano es quien tiene la autoridad de decidir qué es herejía y reprimirla.

También Marsilio retira al Papa el poder de imponer la doctrina y castigar al disidente. Mantiene que compete al «legislador humano fiel», o a «la parte

<sup>50</sup> *De cive* 17,27, 327. Concede que el soberano debe avalar esta tarea con eclesiásticos debidamente consagrados, cosa innecesaria en cuestiones que no requieren interpretación de las Escrituras (*De cive* 17,28, 331). Lo desarrolla más en el capítulo III,33 de *Leviatán*, «Del número, antigüedad, intención, autoridad e intérpretes de los libros de la Sagrada Escritura».

prevalente del Concilio general de todos los cristianos», determinar la interpretación verdadera de la Sagrada Escritura, definir los sentidos dudosos de los artículos de la fe cristiana y juzgar la herejía. Lo cual no excluye que los sacerdotes expresen su criterio, pero sólo en el papel de aconsejar al gobernante sobre las cuestiones religiosas (*DP II: XX,1, 352; III,II,2, 534-5*). Marsilio no atribuye directamente al rey la interpretación de la ley divina y la definición de los significados bíblicos dudosos, sino al Concilio general (*DP II: XIX,1-3, 345-7; XX,2-4, 353-5; XXVIII,21, 493; DM XII,5, 135-6*). Pero dado que la *universitas civium* coincide con la *universitas fidelium*, o conjunto de los cristianos, y que la parte prevalente del Concilio general es la misma parte prevalente de la *civitas*, el Emperador tiene gran protagonismo en la celebración de ese Concilio y los efectos prácticos son los mismos. Puesto que el Concilio no tiene fuerza propia para imponer la doctrina, está sujeto a la autoridad del «legislador humano fiel, que no tiene superior por encima de sí» y que es el único competente para convocarlo, presidirlo y castigar a quienes no obedezcan las resoluciones (*DP II,XXI,362*).

#### 4) *Carácter funcional del clero*

Ambos autores propugnan la total subordinación de la organización eclesial al poder secular. Para poner al clero al servicio de la unidad de acción del gobierno, Marsilio argumenta que la coexistencia de dos jurisdicciones o administraciones paralelas, la civil y la religiosa, crea conflictos en la comunidad y la divide (*DP I,XVII,4-7, 100*). Se refiere a la negativa de los jueces civiles a ratificar sentencias de los tribunales eclesiásticos, que perseguían a quienes criticaban el poder clerical civil, un hecho que en aquel tiempo constituía motivo de enfrentamiento entre las autoridades eclesiásticas y las monarquías nacionales (*DP XXIII,9, 402*). También explica que esta concentración de poder en la única autoridad que hay en este mundo es más coherente con la unidad de la fe y garantiza mejor la unidad eclesial (*DP II,XVIII,9, 343-5*). Por ello, se remonta a las cartas de san Pablo y a la Iglesia de los primeros tiempos, para demostrar que sólo compete al poder civil promover ciertas personas al sacerdocio y nombrar los cargos eclesiásticos, como de hecho hacían «los católicos reyes de Francia» que habían logrado tener gran influencia sobre el Papado (*DP II,XVII, 319-37*).

Marsilio admite, como vimos, que un obispo pueda tener poder coactivo, si se lo ha concedido el humano legislador y no de modo irreversible (*DP II,V,10, 173*). Pero, en general, prefiere que los sacerdotes imiten a Cristo, que no vino a dominar y a ser servido, sino a servir, y a los apóstoles a quienes Jesús dijo que no fueran como los príncipes, que dominan, juzgan y ejercen poder coactivo (*DP II,V,13, 152-5*). Califica contrario a la verdadera doctrina cristiana el que un sacerdote reclame poder temporal (*DP II,XXI,11, 372*). Da incluso un paso más y exige a los sacerdotes que sigan el ejemplo de Cristo y sus discípulos, hasta el punto de excluirlos de todo derecho al *dominium*, en su doble significado de propiedad y de poder, porque el sacerdocio implica renunciar a los bienes tem-

porales y vivir en la pobreza evangélica. A su juicio, la pobreza es un precepto de la ley divina para todos los sacerdotes, en primer lugar para los obispos, no algo exclusivo de la disciplina franciscana; por lo que no cabe reconocer al Papa ningún poder temporal, pues todo dominio sobre territorios y personas supone ejercer derechos sobre propiedades<sup>51</sup>.

La subordinación del sacerdocio al poder civil alcanza su cenit en Hobbes, que se basa menos en razones evangélicas y más en la indivisible unidad del poder soberano en todos los ámbitos de la vida de la comunidad, incluido el religioso. En cada Estado cristiano el pastor supremo de la Iglesia es el soberano civil y los demás pastores que pueden predicar y enseñar, lo hacen por delegación suya, de modo que son ministros del soberano, como los jefes de la administración o los capitanes militares<sup>52</sup>. El rey es el único pastor sometido sólo a Dios, pero los demás cargos ejercen las funciones, no por investidura divina, sino por encargo real y están sometidos al soberano. De modo que el rey es la cabeza de la Iglesia y los sacerdotes son funcionarios que nombra el rey<sup>53</sup>.

##### 5) *Sobre la libertad religiosa*

La defensa de la unidad del Estado impone la uniformidad religiosa e impide la libertad de expresión. Marsilio denuncia los efectos desestabilizadores derivados de que las directrices de la enseñanza estén en manos de los sacerdotes y sostiene que compete al gobernante «conferir la licencia de enseñar al obispo de Roma, o a cualquier otro presbítero o corporación, y revocársela si considera que de sus prédicas se puede derivar daño o inconveniente para la vida de la comunidad» (DP II, XXI, 15, 376). De mismo modo, Hobbes cree que el rey debe controlar todas las acciones de los súbditos, decidir cuándo y de qué pueden

<sup>51</sup> Ver BAYONA, B., *Religión y poder*, ob. cit., 239-245.

<sup>52</sup> «Considerando que en cada Estado cristiano el soberano civil es el pastor supremo al que se le ha encomendado toda la grey de sus súbditos, y considerando, en consecuencia, que todos los demás pastores son hechos tales por su autoridad, y tienen así el poder de enseñar y de realizar todos los demás oficios pastorales, de ello se sigue que es del soberano civil de quien todos los demás pastores derivan su derecho de enseñar, de predicar y de llevar a cabo todas las otras funciones pastorales, y que son únicamente ministros del soberano, del mismo modo que los magistrados de las ciudades, los jueces de los tribunales de justicia, y los jefes de los ejércitos sólo son ministros de aquel que es el supremo magistrado de todo el Estado, el juez de todas las causas y el jefe de todas las fuerzas armadas, que es siempre el soberano civil» (*Leviatán* III, 42, 420).

<sup>53</sup> «Todos los pastores, excepto el pastor supremo, desempeñan su cargo por un derecho que les viene de la autoridad del soberano civil, esto es, *jure civili*. Pero el rey, y cualquier otro soberano, desempeña su cargo de pastor supremo por autorización inmediata de Dios, es decir, por *derecho divino*, *jure divino*. Y, por tanto, nadie, sino los reyes, puede poner en sus títulos la distinción de estar solamente sometido a Dios, *Dei gratia rex*, etc. Los obispos, al comienzo de sus mandatos, deberían decir: *Obispo de tal diócesis, por el favor de su Majestad el rey*, o (...) *en nombre de su Majestad*. Porque cuando dicen *Divina providentia*, que es lo mismo que *Dei gratia*, aunque bajo disfraz, están negando haber recibido su autoridad del Estado civil, y astutamente se libran así del collar de la sujeción civil, lo cual es contrario a la unidad y defensa del Estado» (*Leviatán* III, 42, 422).

hablar en público, prohibir la difusión de ideas desestabilizadoras y «examinar las doctrinas de todos los libros que se publiquen», pues los actos de los hombres provienen de las doctrinas y «en el buen gobierno de las opiniones radica el buen gobierno de los actos de los hombres para la consecución de su paz y concordia» (*Leviatán* II,18, 150; *De cive* 17,12, 306-8). En su opinión, las universidades defendían las doctrinas católicas y atacaban al gobierno, porque en ellas «el estudio de la filosofía no tenía más misión que la de servir de instrumento para la religión romana» (*Leviatán* IV,46, 514).

Piensan en la doctrina religiosa confesada públicamente, no en la fe personal. Puede haber discrepancia entre la fe interior y la confesión pública, porque todo hombre debe obedecer «las leyes de su soberano en lo referente al culto externo y a la profesión religiosa», pero sólo Dios conoce los corazones y el pensamiento; de suerte que las creencias íntimas, que no pueden llegar a conocimiento de ningún gobernador humano, no están sujetas a obligación (*Leviatán* III,40, 370). Así, si un hombre cree haber tenido una revelación divina que difiere de la doctrina oficial, sigue «obligado a obedecer» ésta, «pero no a creerla; porque la creencia de los hombres, y sus pensamientos íntimos, no están sujetos a los mandamientos, sino sólo a la operación de Dios» (*Leviatán* II,26, 231). Uno puede mantener sus creencias personales y obedecer así a Dios, pero tiene que cumplir las leyes de la sociedad en que vive y obedecer al soberano, sea cristiano o infiel (*Leviatán* III,43, 462). Y los dos recurren al testimonio de los primeros cristianos: Marsilio aboga por «dejar a cada cual que enseñe sobre la fe lo que le venga en gana», cuando los cristianos viven en una sociedad no cristiana, como sucedía en los primeros tiempos, antes de que hubiera emperadores cristianos (*DP* II,XXVIII,17, 487); Hobbes afirma que las conciencias de los primeros cristianos en sus comunidades «eran libres y sus palabras y acciones estaban sólo sujetas al poder civil» (*Leviatán* III, 47, 533).

Las convicciones personales de los ciudadanos interesan al Estado en la medida en que asumen dimensión política, esto es, en tanto que pueden constituir una amenaza para la colectividad. Pero nadie debe ser perseguido por sus creencias religiosas, a menos que las exteriorice de palabra u obra: «La Iglesia no puede juzgar nuestra conducta sino por nuestras acciones externas», y éstas sólo son ilegales «cuando van contra la ley del Estado» (*Leviatán* III,42, 400). En ese caso, corresponde hacerlo al soberano civil, por ser quien «tiene el poder supremo (...) en lo que se refiere a las acciones y a las palabras, pues sólo éstas pueden conocerse y acusarse, y de aquello que no puede ser acusado, no hay más juez que Dios, pues sólo Él conoce los corazones» (*Leviatán* III,42, 426). Sobre la verdad de su creencia personal, el hombre será juzgado en el juicio final, no en este mundo: «la fe interna es, por propia naturaleza, invisible y, en consecuencia, está exenta de toda jurisdicción humana; pero las palabras y acciones que proceden de ella, al ser infracciones de nuestra obediencia civil, constituyen una injusticia ante Dios y ante los hombres» (*Leviatán* III,42, 408). Y mantiene que no se puede excomulgar a alguien que cree que Jesús era el Cristo, «sólo porque hay una diferencia de opinión en otros puntos» (*Leviatán* III,42, 398).

La distinción es análoga a la que hace Marsilio entre actos íntimos, que llama «inmanentes» y escapan al control de la ley humana, y actos sujetos a la autoridad de la ley humana, que son aquellos actos «transeúntes» que tienen consecuencias para la comunidad, porque redundan en provecho o daño de otros (DPI,V: 4, 19; 11, 23; II,VIII,2-5, 195-8). Los pensamientos no quedan ocultos a Dios y serán juzgados en la otra vida, pero quedan excluidos del juicio humano en esta vida. Además, el silencio de la ley da libertad de acción y permite hacer todo lo que no prohíbe de modo explícito hacer: «Si no estuviera prohibido por la ley humana (...) no es lícito a nadie juzgar o condenar a pena o suplicio con castigo...» (DP II,X,3, 218-9). Y Hobbes: «en todos esos actos que no hayan sido regulados por las leyes, los hombres tendrán libertad de hacer lo que su propia razón les sugiera para mayor beneficio de sí mismos»; «en cuanto a otras libertades, dependerán del silencio de la ley. En aquellos casos en los que el soberano no ha prescrito ninguna regla, el súbdito tendrá la libertad de hacer o de omitir, según su propia discreción» (*Leviatán* II,21, 175 y 180). Por tanto, ambos autores conciben un área de autonomía definida por los límites de la ley y dejan libertad donde *no* hay prescripción legal, donde no hay ley.

## VI. PRINCIPALES DIFERENCIAS

1) La de Marsilio de Padua es la primera teoría sobre el poder del pueblo. No reconoce derechos al pueblo, pero sí poder, como Maquiavelo dos siglos después<sup>54</sup>. Pero estos dos autores italianos son todavía ‘antiguos’, porque piensan que es la *civitas* la que otorga derechos y sitúan el origen de las instituciones y el fundamento político aún en la comunidad, no en los individuos. Esta es la primera gran diferencia con Hobbes, quien, como es sabido, parte de que la sociedad está constituida por una multiplicidad de individuos, que están conducidos por sus pasiones y persiguen fines específicamente individuales, y explica la transición del individualismo al cuerpo social artificial, el Estado, por medio del pacto interesado que establecen los individuos. Marsilio anticipa el carácter racional y consensuado del poder, que lo legitima y lo hace aceptable por todos, y refuta la pretensión de poder sobre otra base. En efecto, para liberar a la comunidad política del destructivo poder eclesiástico y sustraerla de la *plenitudo potestatis* papal, construye una *civitas* que se reduce a la *universitas civium*. Pero no sitúa su origen en un pacto de los ciudadanos considerados como individuos.

Carece aún de la mentalidad individualista del contractualismo moderno: «no posee la gramática contractualista de base individualista que permite el corte radical del discurso de Hobbes»<sup>55</sup>, según la cual no sólo no se puede hablar

<sup>54</sup> Ver BAYONA, B., *Afinidades y tensiones conceptuales entre Marsilio de Padua y Maquiavelo: apuntes para una lectura comparada*: Foro Interno 7 (2007), pp. 11-34.

<sup>55</sup> OMAGGIO, V., *Marsilio da Padova. Diritto e Politica nel «Defensor Pacis»*, Napoli, Editore Scientifica, 1995, p. 73.

de cuerpo político fuera de una acción representativa, sino que fuera de tal acción no tenemos ninguna realidad determinada, ninguna voluntad expresa que deba ser traducida en la esfera política. Si en el contractualismo sólo la representación da forma, y por ello existencia, al cuerpo político y a su voluntad, en la estructura corporativa marsiliana de la *universitas civium* el *populus*, en cambio, aún no se concibe exclusivamente como un conjunto o multitud de individuos. «La ciudad o el reino —afirma— no es *unorum* en virtud de una forma natural única, *ut compositionis aut commixcionis*». El carácter unitario de la *civitas* no es el propio de una composición o mezcla, que forma una nueva sustancia, sino una ‘relación’. Diríamos que se muestra más interesado por las relaciones sociales, que por los sujetos de esas relaciones en cuanto sujetos individuales.

No cabe atribuirle un individualismo que provendría del influjo nominalista<sup>56</sup>. Marsilio, sobre la estela del aristotelismo, está más próximo a las teorías del republicanismo, que sitúan el ideal del bien común por encima de todas las consideraciones inspiradas en el beneficio individual, y es ajeno a la idea moderna de derechos y libertades individuales. Asimismo aleja a Marsilio del individualismo la apelación al principio aristotélico de la superioridad del todo sobre las partes (DP I,XII,5), que es un soporte argumental básico de toda su concepción política, del cual deduce que «la totalidad de los ciudadanos, o su equivalente multitud prevalente, puede discernir sobre lo que se ha de elegir o rechazar mejor que una cualquiera de sus partes» (DP I,XIII,2)<sup>57</sup>. Este principio del todo y las partes, junto con la aplicación de la metáfora orgánica, introduce la perspectiva de la función corporativa de la totalidad, de la *universitas* como «*omne totum corporeum*». Y esta perspectiva funcional y ontológica del cuerpo político resulta ajena al individualismo contractualista.

2) Marsilio afirma que la *civitas* es creación humana: «en esto la diligencia humana imitó convenientemente a la naturaleza», porque «la mente humana obra en la institución conveniente de la ciudad y sus partes» (DP I,XV,5, 75-76). La *civitas* surge como descubrimiento humano y producto del ejercicio de la razón: cuando aumentó la población y creció la experiencia de los hombres, «se inventaron las artes y las reglamentaciones», se perfeccionaron los modos de vivir y se distinguieron bien las partes de la comunidad; sólo entonces, «la razón y la experiencia de los hombres» descubrieron lo necesario para vivir y para llevar una vida buena y «se constituyó la comunidad perfecta llamada ciudad, con distinción de sus partes» (DP I,III,4-5, 13-14). La política supone la irrupción de la razón y la *civitas* es el resultado de saber organizarse para lo común, cuando se necesitaron «artes de diversos géneros y especies», que no podían «ser ejercitadas por mucha gente», y «convino que los hombres se agruparan para tener

<sup>56</sup> Ver BAYONA, B., *Precisiones sobre la interpretación nominalista de la «civitas» en Marsilio de Padua*: Revista española de Filosofía medieval 11 (2004), pp. 287-298.

<sup>57</sup> Ver OLIVIERI, L., *Il tutto e la parte nel «Defensor pacis» di Marsilio da Padova*: Rivista [Critica] di Storia della Filosofia 37 (1982), pp. 65-74.

ventaja de esas cosas y apartar los inconvenientes» (DP I,IV,4, 16). Aparece aquí una visión instrumental de la *civitas*, porque sin ella, es decir, sin ley, no se pueden evitar las luchas a las que tienden las pasiones naturales y que impiden la paz. Y en la *civitas* los vínculos humanos son racionales, no afectivos, y la división de las tareas sociales forma parte de la institución racional de las distintas partes (DP I,IV,5, 17). De modo que el fin para el que nace no se puede separar de su propia estructura, que no está determinada tanto por las cualidades naturales de los elementos que la componen, como por las funciones sociales, por medio de las cuales los seres humanos son capaces de lograrlo. Aunque la terminología es aristotélica, la *civitas*, más que natural, es 'instituida'.

También Hobbes explica la política como «arte» que imita a la naturaleza y presenta el Estado como invención de la mente y de la voluntad humana. Pero va más lejos, al entenderlo como la construcción de un hombre artificial: «La NATURALEZA, arte por el que Dios ha hecho y gobierna el mundo, es imitada por el arte del hombre», que «llega a imitar la máxima obra racional de la naturaleza: el hombre. Pues mediante el arte se crea ese gran LEVIATÁN que llamamos REPÚBLICA o ESTADO, en latín CIVITAS, y que no es otra cosa que un hombre artificial» (*Leviatán*, Introducción, 13). El 'arte' político estriba en que una multitud de hombres acuerda que alguien los personifique: «Se dice que un *Estado* ha sido *instituido*, cuando una *multitud* de hombres establece un *convenio entre todos y cada uno de sus miembros*, según el cual se le da a un *hombre* o a una *asamblea de hombres* (...) el derecho de *personificar* a todos, es decir, de *representarlos*» (*Leviatán* II,18, 146).

La diferencia entre ellos está en la idea de naturaleza humana, previa a la vida en comunidad política, y a la relación entre ésta y aquélla: de continuidad y perfección en Marsilio, de ruptura en Hobbes. En Marsilio, aunque hable de poner orden frente a las pasiones que impiden la paz, predomina la explicación del Estado como consecuencia casi natural del carácter social de los hombres: «el vivir y bien vivir como fin (...) es una necesidad que está en la base de todo lo que es [la *civitas*] y se hace por la comunicación de los hombres en ella»; por ello, todos los hombres «desean naturalmente una vida suficiente y rehúyen y rechazan lo que la daña» (DP I,IV,2, 14).

En cambio, la *civitas* hobbesiana es contraria a la tendencia natural, ya que lo natural es vivir sin leyes y sólo el acuerdo racional por interés, interiorizado por cada persona, justifica la obligación política y da estabilidad social: la guerra es el resultado de la inclinación natural de los hombres y la paz, la conclusión de un razonamiento. En cuanto racionales, los hombres, son capaces de descubrir los medios más adecuados para alcanzar los fines que se proponen o desean y de seguir las reglas que le indican esos medios más adecuados (*Leviatán* I,13, 109). Los hombres de Hobbes llegan a fundar el Estado a partir de un razonamiento y la paz es un dictado de la razón. Él define la razón como la facultad de *calcular* y la ciencia como «el conocimiento de las consecuencias» (*Leviatán* I,5, 43,46). La razón permite a los hombres extraer consecuencias de ciertas premisas y remontrarse a los principios a partir de determinados datos. Pero es una razón formal,

que no revela esencias preexistentes ni consiste en la aprehensión de verdades, sino en un método para pensar. El racionalismo de Hobbes no es metafísico, sino instrumental, y busca la vía de una reconstrucción meramente racional del origen y fundamento del Estado<sup>58</sup>.

3) Inspirado por el finalismo aristotélico, Marsilio busca la causa explicativa de la acción de los hombres y de la política en el fin de la vida humana, que no es otro que la perfección, y afirma, con Aristóteles, la necesidad de la *civitas* para lograr ese fin: «todos los hombres son llevados a ella [la comunidad política] a impulsos de la naturaleza con vistas a ese fin» (*Política*, I,2, 1253a; *DP* I,IV,2-3, 15).

La antropología hobbesiana se aleja, en cambio, de la teleología y no señala un fin supremo, o ideal de perfección, que pueda guiar la vida humana. Desde una concepción más epicúrea, pone la única felicidad asequible en la satisfacción de los deseos o, como reverso, en la superación del miedo, la pasión que hace entrar a los hombres en razón: la felicidad tiene que hacer cuentas con el deseo y el temor, de los que no nos podemos librar<sup>59</sup>. Según Hobbes, la naturaleza humana predispone más para la insociabilidad que para la sociabilidad, pues la igualdad natural de los hombres, unida a la escasez de recursos y al derecho de todos sobre todo, genera un estado de competencia despiadada y de total desconfianza entre ellos, en el que cada cual se guía sólo por la obtención de su propio beneficio, sin más límite que la oposición que encuentre en los deseos de los demás. De modo que lo natural es que las relaciones humanas degeneren en lucha violenta, en la «guerra permanente de todos contra todos» (*De cive* 1,12, 63): la naturaleza conduce a los hombres al peor estado imaginable, aquél donde «el hombre es un auténtico lobo para el hombre» (*De cive*, Epístola dedicatoria, 34). Precisamente el miedo a la muerte y el deseo de obtener lo necesario para vivir hacen que los hombres antepongan la razón a las pasiones y busquen la salida política.

Desde luego, Marsilio no comparte ese pesimismo sobre la naturaleza humana. Los argumentos que emplea para defender que el pueblo es el sujeto del poder expresan confianza en la predisposición de los hombres, al menos de la mayoría, a preferir el bien y la justicia y se muestra convencido de que entre todos se juzga mejor y se percibe con más diligencia qué es justo y conviene a la colectividad (*DP* I,XII,6, 57). Aún más, declara que por el hecho de que algunos «desentonen por malicia o ignorancia personal de la opinión común» no debe cuestionarse la capacidad de juicio de la mayoría ni «impedirse u omitir-

<sup>58</sup> Ver BOBBIO, N., *Thomas Hobbes, ob. cit.*, pp. 131 y 166.

<sup>59</sup> Lo expone en el capítulo 6 de *Leviatán*, cuando analiza los motivos de la conducta humana. Ver HERNÁNDEZ, J. M.<sup>a</sup>, *ob. cit.*, pp. 267ss. Pero lo dice claramente en el capítulo que estudia, «Las causas, generación y definición de un Estado»: «La causa final, propósito o designio que hace que los hombres (...) se impongan a sí mismos esas restricciones de las que vemos que están rodeados cuando viven en Estados, es procurar su propia conservación y, consecuentemente, llevar una vida más grata. Es decir, que lo que pretenden es salir de esa insufrible situación de guerra» (*Leviatán* II,17, 141).

se lo útil a todos» (DP I,XII,5, 56). Si bien concede que la tendencia natural a buscar cada uno lo mejor para sí no garantiza el bien de todos o lo justo social, porque los deseos y los intereses particulares que mueven a los hombres pueden resultar antagónicos y enfrentarlos, deduce de ello que la ley debe hacerse entre todos y no dejarla en manos de una parte de la comunidad. Y cuando rebate las objeciones, asevera que la mayoría de los ciudadanos no son malos, tienen buen juicio y sienten el impulso a vivir en comunidad y a desear lo necesario para su estabilidad»<sup>60</sup>, en contra de la tesis que desacredita la capacidad del pueblo para legislar lo justo para la comunidad, a causa de la maldad congénita o de la insuperable ignorancia de la mayoría de los ciudadanos.

4) Marsilio aún emplea argumentos de autoridad, sea la autoridad filosófica de Aristóteles, o la autoridad religiosa, revelada en la Sagrada Escritura y glosada por sus intérpretes más autorizados. En cambio, el discurso hobbesiano se basa sólo en razones y combate el principio de autoridad como fuente de conocimiento.

La autoridad filosófica para Marsilio es Aristóteles, a quien cita más de cien veces y en todos los capítulos del *Defensor pacis*. La incorporación del aristotelismo en el siglo XIII había innovado el pensamiento escolástico e impulsado el racionalismo. Por contra, Hobbes dedica el capítulo 46 de *Leviatán* a atacar «las tinieblas derivadas de la vana filosofía y de tradiciones fabulosas», es decir, esas «doctrinas particulares de la vana filosofía que han pasado a las Universidades, y, de ahí, a la Iglesia, y que han tenido parte de su origen en Aristóteles», porque las «absurdas» ideas aristotélicas jugaban entonces un papel retardatario para la ciencia y la filosofía y los errores de Aristóteles se enseñaban en las Universidades para hacer propaganda de la teología católica y conseguir que se obedeciera a los sacerdotes antes que al gobierno<sup>61</sup>. Por tanto, mientras que Marsilio se sirve del aristotelismo para basar su teoría del poder político contra teólogos y canonistas, Hobbes ve en él una base de esas falsas doctrinas teológicas, que oscurecen el entendimiento humano e integran el reino de las tinieblas.

5) Aunque la sustenten sobre la Escritura, la concepción que cada uno tiene de la religión o de la ley divina están muy alejadas entre sí. Hobbes, gran lector de la Biblia, reserva el capítulo 33 de *Leviatán* a los libros que constituyen el canon sagrado. Pero piensa la religión en categorías del Antiguo Testamento y

<sup>60</sup> «La mayoría de los ciudadanos no son malos ni incapaces de discernir (*neque prava neque indiscreta*)», sino que «todos o casi todos tienen buen juicio y sana razón (*sane mentis et racionis*), sienten un recto impulso a vivir en la comunidad política (*recti appetitus ad politicam*) y desean lo necesario para su estabilidad» (DP I,XIII,3, S 72).

<sup>61</sup> «Difícilmente habrá algo más absurdo en el orden de la filosofía natural que eso que ahora se llama la *Metafísica de Aristóteles*; ni nada que repugne más al gobierno, que mucho de lo que Aristóteles ha dicho en su *Política*; ni nada que denote mayor ignorancia, que gran parte de su *Ética* (...) Y, como la autoridad de Aristóteles es la única que allí se admite, esos estudios no son propiamente filosofía (...), sino *Aristotelismo*», con el que se hace propaganda de la teología católica (*Leviatán* IV,46, 514-5).

explica las ideas teológicas, tanto en los capítulos siguientes de esa obra como en *De cive* 16, recurriendo sin cesar al Génesis y a los libros históricos. Sobre esa base sostiene que los hombres estamos predispuestos al crimen y a asesinar a nuestros semejantes, como Caín; pero también somos capaces de erigir un soberano y convertirnos en súbditos suyos, como los jefes de las tribus de Israel, que le piden al juez Samuel tener un monarca para defenderse de los pueblos vecinos. Por el contrario, Marsilio apenas cita el Antiguo Testamento, que cree superado por el Nuevo. Acentúa la ruptura entre el carácter coactivo de la ley judía y la ley de la gracia, o del amor, traída por Cristo, e insiste en que la antigua ley de Moisés no obliga a los cristianos, que se han liberado de ella (*Romanos* 7,6); pues «al cambiar el sacerdocio, por fuerza cambia también la ley» (*Hebreos* 7,12; *DP* I,IX,3; II,IX,10).

En Hobbes pesa mucho la idea de la realeza descrita en el Antiguo Testamento, que él aplica al soberano civil, al modo como la tradición medieval la aplicaba al supremo poder del Papado. Marsilio, en cambio, refuta la doctrina del supremo poder del Papa, que se apoyaba en el origen de la realeza en Israel por la unción<sup>62</sup>, con textos del Nuevo Testamento, que demuestran que la ‘realeza’ de Cristo no es secular (*Juan* 18,36; *DP* II,IV,4) y que no vino al mundo a ejercer de juez o gobernante (*Lucas* 12,12-14; *DP* II,IV,8).

En este punto, la teoría hobbesiana es «mucho menos secular que la de Marsilio» y «tiene un toque mucho más medieval»<sup>63</sup>, pues sitúa al soberano en línea con el «contrato» o «alianza» de Dios con Abrahán y Moisés (*Leviatán* III,40, 369-70) y menciona que «quienes tenían la soberanía del Estado entre los judíos (...) representaban la persona de Dios» (*Leviatán* III,40, 378). Hobbes no explicita que su soberano encarne el poder divino o sea vicario de Cristo en la tierra, pero recuerda que Cristo ordenó a los creyentes obedecer a quienes ocupen el trono de Moisés, porque éstos tienen plena autoridad y representan la voluntad divina hasta la segunda venida de Cristo (*Leviatán* III,41, 382). En el *Defensor pacis*, aunque cabe hablar de una legitimación divina del poder secular (*DP* I,IX,2, 34-35), la voluntad divina aparece como «causa remota» de una institución que realiza «inmediatamente la mente humana». Y Marsilio nunca considera al Rey ‘primer sacerdote’ ni ‘vicario de Dios’, como era habitual en la tradición medieval del Derecho Romano<sup>64</sup>.

6) Según Marsilio, el rey no es el legislador —al menos, no el primer legislador—, sino el ejecutor de la ley. El legislador humano soberano es «el pueblo o el conjunto de los ciudadanos (*populum seu universitatem civium*)» (*DP* I,XII,3,

<sup>62</sup> El texto preferido por Inocencio III y de Egidio Romano para sostener el poder supremo del Papa sobre todos los reinos y naciones es: «te establezco sobre pueblos y reyes, para arrancar y arrasar, para destruir y demoler, para edificar y plantar» (*Jeremías* 1, 10). Por su parte, Bernardo de Claraval apreciaba el pasaje sobre el origen de la realeza en Israel por la unción (*I Samuel* 10,1), como recoge Marsilio (*DP* II: VII,11, 466; XXVIII,22, 494).

<sup>63</sup> KOCH, B., *ob. cit.*, pp. 195 y 209.

<sup>64</sup> Ver KANTOROWICZ, E. H., *Los dos cuerpos del rey*, Madrid, Alianza, 1985, pp. 97, 118, 150ss. O también «vicario de Cristo», *Ibid.*, pp. 59, 93, 155ss., 186 y 202.

S 63). Dentro de la *civitas* reconoce una *pars principans*, que ejerce el gobierno, pero que nace del pueblo legislador y depende de él: «El principio creador de la ciudad, a saber, el alma de la totalidad, estableció una cierta virtud universal de causalidad, la ley» e instituyó también «la autoridad o poder de realizar juicios civiles, mandando y ejecutando dentro de ella». Compara esta autoridad de gobierno, otorgada a algún hombre, con el calor del corazón y afirma que «su poder instrumental o coactivo debe regirse por la ley en el juzgar, en el mandar y en el ejecutar lo que es justo y útil para los ciudadanos» (DP I,XV,7, 78). Y cuando el gobierno, por atribución del legislador, instituye las demás partes del Estado, no lo hace por derecho propio y actúa como «causa instrumental», no como la «causa eficiente» (DP I,XV,4, 75). Por tanto, el legislador, o *universitas civium*, posee la titularidad indivisible del poder y si no lo ejerce por sí mismo, las personas a las que se lo confía «nunca son ni serán en absoluto el legislador, sino sólo para algo, por algún tiempo y según la autoridad del primer y propio legislador» (DP I,XII,3, 54). Por ello, cuando el rey promulga una ley, no lo hace en cuanto príncipe, sino en tanto que tiene el consentimiento de todo el cuerpo social y representa la voluntad de los ciudadanos.

Por el contrario, Hobbes confunde sin más el Estado con la *pars imperians*, como ya señaló su contemporáneo Lawson<sup>65</sup>. Atribuye a la persona del rey el origen de la ley, que Marsilio hace radicar en el legislador universal. En Hobbes no cabe hablar de otro legislador o soberano que el príncipe, porque los hombres no pueden legislar en el estado de naturaleza. Sólo después de que los ciudadanos acuerdan someterse al rey, existen leyes, las que nacen de la soberanía de éste, que es personal y previa a dictar la ley. Hay un texto que parece entender la comunidad política de modo semejante a la *universitas civium* marsiliana: «el legislador es el que hace la ley, y es sólo el Estado (*Common-wealth*) el que prescribe y ordena la observancia de esas normas que llamamos ley. Por tanto, el Estado es el legislador»<sup>66</sup>. Pero en Hobbes el Estado no tiene capacidad de hacer nada sino por medio del soberano, que lo representa y que acaba siendo el legislador exclusivo. La necesaria unidad de poder implica la unidad de la persona del príncipe soberano: «la multitud, por naturaleza, no es *una*, sino *muchos*», por lo que «una multitud de hombres deviene *una* persona cuando son representados por un hombre», de modo que la unidad debe entenderse como «la *unidad* del representante y no la unidad de los representados» (*Leviatán* I,16, 137).

Podríamos pensar que Marsilio intuye esa unidad del representante, cuando dice: «... es unidad de orden, no una unidad absoluta, sino una cierta pluralidad de individuos que se dice una, o de los que se dice que son uno numéricamente, no por ser formalmente uno en virtud de alguna forma, sino que se dicen y son verdaderamente uno en número con respecto al gobierno, al cual y por el cual se ordenan y gobiernan» (DP I,XVII,11, 102). Pero, a diferencia de Hobbes,

<sup>65</sup> Ver CONDREN, C., *George Lawson and the «Defensor Pacis...»*, *ob. cit.*, p. 604.

<sup>66</sup> *Leviatán* II,26, 216. Ver HERNÁNDEZ, J. M.<sup>a</sup>, *ob. cit.*, pp. 128-129.

Marsilio habla de «unidad de acción (...) ya sea regida por un hombre, ya por muchos»; y, aunque «conviene que haya un único poder (...), único en número por encima de todos», un poder supremo que «ha de ser de necesidad numéricamente uno», ese poder no significa una persona: «no ciertamente un gobernante único en número, según el supuesto de la especie humana, sino según el oficio» (DP I,XVII,2, 98).

7) El soberano de Hobbes no puede tener limitado el poder por las leyes: «Es otro error de Aristóteles decir que, en un Estado bien ordenado, no deberían gobernar los hombres, sino las leyes (...) Es éste uno de los errores perniciosos», pues induce a los hombres a levantarse contra sus gobernantes siempre que les disgustan en algo (*Leviatán* IV,46, 524). Es imposible que el soberano pacte en el estado de naturaleza con sus futuros súbditos y no sería válido un contrato para limitar la soberanía, que es absoluta. Sin embargo, la *pars principans* marsiliana, por muy principal que sea, tiene autoridad por concesión de la *universitas civium*, está sometida a la ley y quien la encarna puede ser depuesto. Marsilio apuesta por el imperio de la ley frente a la arbitrariedad, dedica un capítulo a justificar que «ningún gobernante, por virtuoso y justo que sea, debe gobernar sin las leyes» (DP I,XI, 44), y, a lo largo de la obra, somete siempre la actuación del gobierno a la ley, repitiendo con frecuencia la fórmula *secundum legem*: pertenece al príncipe mandar a la multitud y castigar a los súbditos si fuera preciso, pero debe hacerlo siempre de acuerdo con la ley, no al margen de ella. Marsilio vincula la obediencia «absolutamente a la ley y al gobierno y sólo relativamente a la persona del gobernante», el cual se ganará el respeto de la multitud si aplica las leyes y no las cambia despóticamente (DP I,XVI,16, 90). Para ser legítimo, incluso «el ejercicio del poder armado del gobernante debe ser determinado por el legislador como todas las demás cosas civiles» (DP I,XIV,8, 71).

En suma, Marsilio acepta que el rey pueda ser destronado por los ciudadanos, como cuerpo político o legislador del que deriva el poder del rey, una posibilidad que Hobbes rechaza. Éste sigue así la línea anglicana, que había eliminado en su traducción del *Defensor pacis* el capítulo sobre corrección del gobernante, así como toda referencia al control de la *pars principans* por el legislador humano<sup>67</sup>. Ya dijimos que Owen y Maxwell habían recelado de Marsilio, por temor a que su teoría de la dependencia de los reyes respecto de los pueblos y sus ideas sobre la *correptio principantis* pudieran animar a los enemigos del absolutismo monárquico<sup>68</sup>. En efecto, Starkey coincide con Marsilio en preferir el sistema electivo del monarca y en admitir el control de su gobierno y hasta su posible destitución, si actúa actúe tiránicamente en contra de la ley, pero Hobbes rechaza que los ciudadanos puedan censurar a su rey y reviste al soberano de un carácter semidivino. Con tanta rotundidad lo hace, que equipara la justificación de tal censura con

<sup>67</sup> Marshall eliminó el capítulo sobre la corrección del príncipe (DP I,XVIII). Sobre las diferencias entre Hobbes y Locke acerca de la destitución del rey, ver Koch, B., *ob. cit.*, pp. 203-205.

<sup>68</sup> Ver PIAIA, G., *ob. cit.*, pp. 227 y 411; SIMONETTA, S., *Marsilio in Inghilterra, ob. cit.*, pp. 164-167.

el pecado original: «¿Quién te ha hecho saber que era un tirano? ¿Es que has comido del árbol del que te prohibí comer? Pues, ¿por qué llamas tirano a quien Dios ha hecho rey, si no es porque tú, un individuo particular, estás arrogándote el conocimiento del bien y del mal?» (*De cive* 12,3, 199). El poder del soberano está por encima de la ley y nadie puede destituirlo.

8) Por último, en Hobbes hay una intensa y conflictiva relación entre libertad y poder. La primera Parte del *De cive* se titula *Libertas* y el capítulo 21 de *Leviatán* se aplica a esclarecer la compatibilidad de la libertad y la obediencia de los súbditos: habla de la «libertad del cuerpo político», «mencionada con tanta frecuencia y tantos honores en la historia y la filosofía de los antiguos autores», y de «la libertad de los soberanos».

En cambio, la libertad no es una categoría marsiliana, ni una cuestión que esté muy presente o le preocupe. Sólo una vez, al final del *Defensor pacis*, emplea el término 'libertad' en el sentido habitual, cuando dice que la ciudadanía se obliga a sí misma, por medio de la ley coactiva, «para conservar la paz y la propia libertad» (*DP* III,III, 541). En el resto de la obra se limita a decir que la libertad consiste en «el dominio de la voluntad» (*DP* II,II,16, 241; III,9, 250) y que son actos involuntarios los realizados «sin libertad o imperio de nuestra parte» (*DP* II,VIII,2, 196); o bien la menciona en citas, en las que no se aprecia el valor de ser libre<sup>69</sup>.

En consecuencia, Marsilio, que no reclama libertad para los súbditos del Imperio o de las señorías italianas de la época, no tiene una teoría de la libertad y no se plantea la relación del poder con la libertad personal de los ciudadanos, ni se ve obligado a alienar la libertad natural en un Estado Leviatán, como el de Hobbes, que absorbe la libertad de todos para garantizar la paz. Permanece en el marco del pensamiento antiguo, en el que la ciudadanía estaba en la pertenencia a la comunidad y la libertad era atributo de ésta, más que de sus miembros tomados individualmente. En fin, Marsilio carece de la mentalidad individualista moderna y desconoce que la representación de los ciudadanos es la que da forma al cuerpo político. Puesto que aún no concibe el *populus* como suma o multitud de individuos y su idea de la *universitas civium* implica una estructura corporativa originaria, no derivada del acuerdo entre voluntades autónomas.

## VII. CONCLUSIÓN

Marsilio plantó la idea de que la legítima institución política no se basa en la revelación divina, una semilla que fructificó en Hobbes. Preocupados por ver cómo los cristianos se mataban entre sí, sentían una profunda desconfianza

<sup>69</sup> Afirma: «*civitas est communitas liberorum*» (*DP* I,XII,6, S 67), transponiendo la definición aristotélica, según la cual, «vivir una vida civil» no es tener vida animal y las bestias o los esclavos no son ciudadanos. Y aparece una cita de Agustín: «predicar la *libertas spiritualis*» (*DP* II,V,8, S. 194). Ver MIETHKE, J., *Señorío y libertad en la teoría política del siglo XIV*. Patristica et Mediaevalia 16 (1995), pp. 21-24.

hacia quienes pretendían dirigir la comunidad en nombre de Dios y concluyeron que, para defender lo más importante, que es la paz, lo primero es acabar con la política de Dios y con el poder del Papa, es decir, despojar al sacerdocio de poder y ponerlo en su sitio.

Los dos filósofos hacen surgir el poder de la propia comunidad y excluyen todo poder distinto del justificado racionalmente, oponiéndose a que el poder del sacerdocio se apoye en la religión. Atacan, en especial, al Papa, pero Hobbes crítica también al clero Presbiteriano, por haber asumido tesis propias de la Iglesia católica y excomulgar a su propio rey (*Leviatán* IV,44, 476-7), «usurpando ilegítimamente el poder» (*Leviatán* IV,47, 529-30). Los dos califican de ‘usurpación’ el poder que es ejercido en nombre de la religión. Marsilio califica el poder del Papa y los obispos como «solapada usurpación de jurisdicción», gradual «invasión» de competencias, o «insidiosa prevaricación» y alude a menudo a la «usurpación» del poder por el clero Romano (*DP* I,XIX,11, 115; II:XXIII,13, 404; XXV,7-8, 424-5; XXVI,13, 448; *DM* II,5, 92). Y Hobbes sentencia: «todo poder que los eclesiásticos asuman (...) como derecho propio, aunque lo llaman derecho divino no será sino usurpación» (*Leviatán* IV,46, 527).

Hobbes culmina el proceso de subordinación de la Iglesia al poder civil, que había iniciado Marsilio al romper con la tradicional lógica dualista de armonizar los dos poderes. Frente a autores como Juan de París, Dante u Ockham, que defendían el dualismo para lograr una relativa autonomía para el poder temporal, Marsilio sostiene que, en sentido propio, ‘poder espiritual’ sólo tiene Dios en la otra vida; que la misión sacerdotal en esta vida no implica ningún poder; y que, por tanto, nadie puede ejercer poder alguno en nombre de los fines espirituales de la religión. No existe más que el poder civil y los conflictos nacen de creer que hay dos poderes, a causa de confundir misión sacerdotal y poder eclesial. Así que no puede haber más que una autoridad en la sociedad cristiana y su fundamento no es sacerdotal sino político. Y afirmar que hay un poder de tipo espiritual es, además de desconocer el orden querido por Dios, introducir la semilla de la discordia civil, porque, dada la superioridad de lo espiritual sobre lo temporal, el titular de ese supuesto poder se cree legitimado para «suspender o revocar, según su deseo, todas las humanas ordenaciones y leyes» y «todo régimen civil [queda] impedido absolutamente o turbado en parte» (*DP* II,XXIV,15, 414)<sup>70</sup>.

Igual que Marsilio, Hobbes denuncia que el dualismo político es una argucia de los eclesiásticos para confundir a los hombres y debilitar el poder temporal: «Gobierno temporal y espiritual son dos palabras traídas al mundo para hacer que los hombres vean doble y confundan a su legítimo soberano (...) No hay más gobierno en esta vida, ni Estado, ni religión, que los temporales. Y tampoco habrá enseñanza de ninguna doctrina que sea legal para los súbditos, si el gobernador del Estado y de la religión prohíbe que se enseñe. Y el gobernador debe ser uno sólo». Si caen en la trampa y admiten dos fuentes de poder, «habrá

<sup>70</sup> Sobre la teoría marsiliana como alternativa al dualismo de esos autores, ver BAYONA, B., *El origen del Estado laico desde la Edad Media*, ob. cit., pp. 250-262.

necesariamente facciones opuestas, y de ello se seguirá la guerra civil, dentro del Estado, entre la Iglesia y el Estado, entre los *Espiritualistas* y los *temporalistas*, entre la *espada de la justicia* y el *escudo de la fe*; y, lo que es más, habrá disensión, dentro de cada hombre cristiano, entre el *cristiano* y el *hombre*» (*Leviatán* III,39, 368). En realidad, «esa distinción entre poder temporal y poder espiritual es mera palabrería», pero con consecuencias muy peligrosas, porque «el poder queda de hecho dividido cuando se comparte»; y porque, si el poder civil debe sujetarse de algún modo al espiritual, «quien tiene el supremo poder espiritual, tiene el derecho de mandar sobre los príncipes temporales, y de disponer en sus medidas temporales subordinándolas a las espirituales»; lo cual resulta, además de peligroso, ininteligible desde la identidad de comunidad y de autoridad (*Leviatán* III,42, 444).

Según Rousseau, «de todos los autores cristianos, el filósofo Hobbes es el único que ha visto bien el mal y el remedio, que ha osado proponer la reunión de las dos cabezas del águila y reducir todo a la unidad política, sin la cual ni estado ni gobierno estarán bien constituidos»<sup>71</sup>. Hemos visto que no fue el único, ni el primero: lo precedió Marsilio de Padua.

Universidad de Zaragoza  
bebayona@unizar.es

BERNARDO BAYONA AZNAR

[Artículo aprobado para publicación en noviembre de 2008]

<sup>71</sup> ROUSSEAU, J. J., *El Contrato Social*, IV,8, Madrid, Alianza, 1980, 134-135.

