

REFLEXIONES ACERCA DEL PROBLEMA TEOLÓGICO-JURÍDICO SOBRE EL ORIGEN DEL PODER POLÍTICO EN DANTE ALIGHIERI Y MARSILIO DE PADUA

Franco L. D'Acunto

Universidad Católica Argentina, Buenos Aires, Argentina

Contacto: franco.dcnt@gmail.com

Recibido: 24 de junio de 2022

Aprobado: 22 de julio de 2022

Para citar este artículo:

D'Acunto, Franco L. (2022). "Reflexiones acerca del problema teológico-jurídico sobre el origen del poder político en Dante Alighieri y Marsilio de Padua". *Prudentia Iuris*, N. 94, pp.161-189

DOI: <https://doi.org/10.46553/prudentia.94.2022.pp.161-189>

Resumen: Dante Alighieri y Marsilio de Padua fueron dos pensadores involucrados en los conflictos políticos de las primeras décadas del siglo XIV entre el Papado y el Imperio. Ambos autores propusieron modelos de organización en los que buscaron asignar las atribuciones y jurisdicciones de cada investidura para poner fin a los litigios que aquejaban a las ciudades-Estado del norte de la península itálica, al reino de Francia y al Sacro Imperio Romano Germánico. Sin embargo, si bien comparten algunos aspectos de sus postulados sobre el poder político y el espiritual, Dante se inclina por el equilibrio de las investiduras donde el Dios y el derecho es fundamento del Imperio, mientras que el paduano aboga a fondo por la superioridad del Emperador sobre el Pontífice fundamentado en la comunidad como origen de la ley.

Palabras clave: Dante Alighieri, Marsilio de Padua, Papado, Imperio, Poder, Ley, Dios.

Reflections on the theological-legal problem on the origin of political power in Dante Alighieri and Marsilio de Padua

Abstract: Dante Alighieri and Marsilio of Padua were two thinkers involved in the political conflicts of the first decades of the 14th century between the Papacy and the Empire. In this context, both authors proposed organizational models in which they sought to assign the powers and jurisdictions of each investiture in order to put an end to the disputes that afflicted the city-states of the northern Italian peninsula, the kingdom of France and the Holy Roman Empire. However, although they share some aspects of their postulates on the political and spiritual power, Dante is inclined to the balance of the investitures where God and Law is the foundation of the Empire, while the Paduan thoroughly advocates the superiority of the Emperor over the Pontiff based on the community as the origin of the law.

Keywords: *Dante Alighieri, Marsilius of Padua, Papacy, Empire, Power, Law, God.*

Riflessioni sul problema teologico-giuridico dell'origine del potere politico in dante alighieri e marsilio da padova

Sommario: Dante Alighieri e Marsilio da Padova furono due pensatori coinvolti nei conflitti politici dei primi decenni del Trecento tra Papato e Impero. Entrambi gli autori proponevano modelli organizzativi in cui cercavano di assegnare poteri e giurisdizioni di ciascuna investitura per porre fine alle controversie che affliggevano le città-stato del nord della penisola italiana, il regno di Francia e il Sacro Romano Impero. Tuttavia, sebbene condividano alcuni aspetti dei loro postulati sul potere politico e spirituale, Dante tende all'equilibrio delle investiture dove Dio e Diritto sono il fondamento dell'Impero, mentre il padovano sostiene con forza la superiorità dell'Imperatore sul Pontefice in base alla comunità come origine del diritto.

Parole chiave: Dante Alighieri, Marsilio de Padova, Papato, Impero, Potenza, Diritto, Dio.

Introducción

El estudio del poder político en autores de la Plena/Baja Edad Media implica la reflexión y el relacionamiento de elementos vinculados al derecho y a las nociones teológicas de los pensadores del momento por la interconexión implicada entre esos factores. Por ese motivo, en la presente investigación, nos proponemos abordar el problema teológico-jurídico del origen del poder político en los planteos de Dante Alighieri y Marsilio de Padua. De esa manera, se analizará la influencia que pudieron haber ejercido los comentarios averroístas y tomistas en ambos autores en el marco de la controversia generada en el ámbito académico.

Este tema fue estudiado por algunos autores que analizaron, de diversas maneras, la composición del pensamiento de Dante y Marsilio y la relación entre las concepciones políticas junto a las nociones teológico-filosóficas de los pensadores. En el ámbito de las ideas políticas, ya se ha abordado la implicancia de la Teología en cómo los individuos conciben sus propuestas. En un estudio preliminar dedicado a *Monarquía*, Juan Llambías de Azevedo definió que el pensamiento del poeta florentino se daba con un “desarrollo sistemático de la idea imperial” a partir de una “investigación conforme a principios, de una fundamentación filosófica” basada, fundamentalmente, en la aplicación de la lógica, la ética y la ontología de Aristóteles¹, detectando las interpretaciones dantianas de los comentarios de Averroes. Sin embargo, autores como Victoria Arroche y Mariano Pérez Carrasco difieren de los planteos de Llambías de Azevedo, identificando un carácter “bifronte” en el concepto dantiano de la naturaleza, al señalar que su pensamiento es “aristotélico al justificar el origen del orden político” y “agustiniano al justificar la finalidad del orden imperial”^{2 3}

Francisco Bertelloni y Florencio Hubeñak adhieren a la postura de Arroche y Pérez Carrasco explicando que, en Dante, hay dos líneas de cultura filosófica: por un lado, está la agustiniano-gregoriana [habiendo trabajos como el de Bellolio Badiola enfocados en un supuesto “antiagustinismo” de

1 Llambías de Azevedo, J., “Estudio preliminar”. En Alighieri, D. (1966). *De la monarquía*. Buenos Aires. Losada, pp. 10-11.

2 Por ese motivo podemos afirmar que los planteos políticos de Dante son aristotélico-tomistas (aunque con inclusiones ideológicas averroístas de por medio) en cuanto a las causas, pero platónico-agustinianos en relación a los fines.

3 Pérez Carrasco, M. (2010). “Naturaleza y providencia en el pensamiento político de Dante Alighieri”. En Roche Arnas, P. (coord.). *El pensamiento político en la Edad Media*. Madrid. Fundación Ramón Areces, p. 577; Arroche, V. (2010). “Ordinatio y reductio: dos conceptos operativos en la construcción de la argumentación política dantesca”. En Roche Arnas, P. (coord.). *El pensamiento político en la Edad Media*. Madrid. Fundación Ramón Areces, p. 241.

la filosofía del poeta] y, por otro, la aristotélico-tomista⁴. Sin embargo, el trabajo de Bertelloni tiene especial importancia por haber demostrado que el motivo por el cual Dante vincula a Dios como fuente providencial del Imperio es por su concepción de la teología de la historia en la que el relato virgiliano en la *Eneida* cuenta los orígenes reales de Roma como creación de Dios para preparar la llegada de Cristo en tiempos de Augusto. Otros autores, como Karl Ubl, el mismo Bertelloni, Jakob Schneider, Nuria Sánchez Madrid, José Blanco y Jean-Baptiste Brenet, han realizado investigaciones de carácter comparativo en las que abordan a Dante en el marco del impacto de Aristóteles y el averroísmo⁵ en la Cristiandad latina, algunos considerando interpretaciones más radicales como las de Marsilio junto a la respuesta de académicos del momento como Tomás de Aquino. A esto se le suman estudios como los de Jürgen Miethke y Helmut Walther, en los que se analiza la relación del contenido aristotélico con la interpretación de las leyes vinculando las perspectivas de diversos autores de la época, entre los que se involucra a Dante y Marsilio en un análisis procesual, no específico. Distinto es el trabajo de Andrea Tabarroni, donde examina comparativamente las formas en las que ambos utilizan la metodología aristotélica para naturalizar la actividad política, enseñando tanto similitudes como diferencias. Tanto Ramón García Cue y Bertelloni como Bernardo Bayona Aznar y Pablo Mazzorca abordaron concretamente las cuestiones vinculadas al origen del poder político en Marsilio de Padua y sus fundamentos filosóficos en las teorías aristotélicas y en las leyes.

Más allá de los temas abordados por los estudios citados, nos concentraremos en una reflexión más profunda de ambos autores en una perspectiva comparada para identificar similitudes y diferencias en sus propuestas. Los criterios de comparación se centrarán en los conceptos vinculados a lo teológico (Dios y su rol en el universo), lo jurídico (el papel que juega el derecho y su fundamento) y lo político (origen del poder y su vínculo con el gobernante). El fin práctico de esta investigación apunta a analizar cómo impactó el pensamiento averroísta y tomista en cada uno y detectar los diversos motivos por los cuales se bifurcan los modelos presentados (siendo Dante, en términos ulmannianos, partidario de un modelo de poder descendente, y Marsilio, de un poder ascendente). Para esto, no solo considerare-

4 Hubeňák, F.; Rainieri, D. & Ventura, E. (2012). *Formación del pensamiento jurídico-político*. Buenos Aires. EDUCA, p. 269.

5 Estudios como el de Sabeen Ahmed (2016), titulado *The Genesis of Secular Politics in Medieval Philosophy: The King of Averroes and the Emperor of Dante*, para analizar la influencia aristotélica en los planteos de Dante y Averroes comparando los modelos políticos propuestos por cada uno.

mos sus teorías sino también los elementos contextuales que influyeron en cada autor.

De esta manera, nuestra hipótesis de investigación sostendrá que el motivo por el cual difieren los pensamientos de Dante y Marsilio sobre el carácter de sus propuestas políticas y el rol de cada investidura en la dirección de la humanidad, no solo tiene estrecha relación con la idea que tienen sobre la presencia de Dios en lo creado, sino también en la formación e influencias intelectuales que cada uno recibió, junto a sus intereses políticos. Así, los principios jurídicos que defienden los autores están íntimamente ligados a sus nociones cosmológicas.

Para analizar las ideas de cada autor, acudiremos al “Comentario Mayor” de Averroes al *De Anima*, a partir de una traducción realizada por Josep Puig Montada como una forma de complementar la explicación central. De esa manera, nos centraremos concretamente en las obras *Monarquía*, de Dante Alighieri (complementada con algunos pasajes de su obra titulada *Convivio*⁶) y el *Defensor Pacis*, de Marsilio de Padua, enfocándonos en las menciones explícitas e implícitas del poder político, su origen y sus características. Para eso, tendremos en cuenta no solo las definiciones brindadas por ambos pensadores sino también los argumentos y contraargumentos presentados en sus exposiciones. Así, podremos reconstruir las nociones más profundas sobre la cuestión.

I. Contexto intelectual y la implicancia del pensamiento teológico averroísta

Durante la Plena Edad Media, tuvo lugar lo que Charles Haskins denominó el “renacimiento del siglo XII”, no como una categoría dispersa sino como una referencia puntual al “desarrollo completo del arte románico y el nacimiento del gótico; la eclosión de la poesía vernácula, tanto lírica como épica; y el nuevo saber y la nueva literatura en latín”⁷. Esto fue posible debido a la reconfiguración y reavivación del ámbito urbano. En ese contexto, las ciudades funcionaron como “plataformas giratorias de la circulación de los hombres, cargados de ideas así como de mercaderías [...]”⁸, por lo cual, sabemos que cumplieron una función social, económica, política y cultural.

6 Obra en la que el poeta exiliado volcó por primera vez su modelo de Monarquía Universal con algunos detalles particulares que dio por entendidos en su tratado posterior.

7 Haskins, C. (2013). *El renacimiento del siglo XII*. Barcelona. Ático de los Libros, p. 10.

8 Le Goff, J. (1985). *Los intelectuales de la Edad Media*. Barcelona. Gedisa, S. A., p. 31.

El ámbito urbano implicó un cambio de paradigma fundamentado en una nueva realidad. Hubo necesidades que, para ser saciadas, requerían de saberes que, a criterio de los eruditos del siglo XII, sólo los autores de la Antigüedad podrían aportar de manera científica, aunque no desvalorizaron los textos cristianos⁹. En este sentido, hubo nuevamente un uso del *Corpus iuris romanorum* realizado durante el gobierno de Justiniano, cuyo estudio fue iniciado por los glosadores boloñeses, quienes, si bien entendían el derecho como el medio para la “realización de una justicia superior a las leyes humanas, consideraban las normas del *Corpus iuris* como leyes del Imperio”¹⁰, noción que se reflejaría en autores como Dante Alighieri.

El conocimiento de las obras Clásicas se vio enriquecido por la circulación de nuevas traducciones grecoárabes y el trabajo de los intelectuales, tanto en las escuelas catedráticas como en las universidades, por lo que se suele hablar de una “institucionalización de la educación”¹¹. En esos espacios, se desarrollaron métodos para “examinar de forma creativa lo que habían heredado del pasado y reorganizarlo”¹², aprovechando los medios ofrecidos por el *trivium*.

En ese contexto, se introdujo en los estudios universitarios a un autor de la Antigüedad que marcó una impronta distinta en la historia del pensamiento Occidental: Aristóteles. Las teorías filosóficas aristotélicas llegaron a Europa por medio de los comentarios realizados por el pensador musulmán de Al-Ándalus llamado Abu l-Walid Muhammad ibn Ahmad ibn Muhammad ibn Rushd, conocido por su abreviación latina como Averroes (1126-1198). A través de sus planteos, se hacía una clara diferenciación entre las esferas de la fe y la razón, aunque se las entendía como dos formas de llegar a la Verdad¹³.

Con la influencia de las traducciones de los comentarios de Averroes sobre las obras de Aristóteles¹⁴, hay un cambio de eje en la concepción teoló-

9 Le Goff. Ob. cit., 30

10 Vallet de Goytisolo, J. (2004). “El derecho en Santo Tomás de Aquino”. En *Verbo*, núm. 427-428, p. 562

11 Abulafia, A., (2007). “Creatividad intelectual y cultural”, en Power, D. (ed.), *El cenit de la Edad Media*, Barcelona Crítica, 165-193, p. 166.

12 Abulafia, A. Ob. Cit. 169.

13 González Orozco, I. (2015). *Averroes: la educación como base para alcanzar la felicidad de la sociedad*. España. RBA Colecciones.

14 En este punto vale la pena considerar los planteos historiográficos realizados por Jürgen Miethke (2000), cuando afirma que etiquetar las épocas de la Edad Media de acuerdo a una “sucesión” de escuelas de pensamiento “no son de gran ayuda”, dado que “parecen más bien adaptadas para individuar o designar el lenguaje de una tradición, asumida más o menos a sabiendas, y no posiciones sostenidas por autores individuales” (p. 12). Esto, en el estudio de las ideas, es fundamental tenerlo en cuenta, sobre todo para entender que, independientemente de que los estudios aristotélicos estuvieron en boga desde el siglo XIII en adelante y hayan

gica de los pensadores cristianos. Se procede de una interpretación catafática o positiva¹⁵ a una apofática o negativa¹⁶.

En el pensamiento del filósofo cordobés, a diferencia de los postulados problemáticos del estagirita, no se niega la voluntad y la acción creadoras de Dios, ni su superioridad con respecto a lo creado, dado que Él funciona como primer motor (causa formal) de todo lo demás, lo cual no es comprensible por la mente humana por escapar a las categorías lógicas. De esta manera, el Dios de Averroes tiene voluntad y la manifiesta en la organización y el movimiento de un Universo con el que comparte un rasgo eterno¹⁷. Así, el carácter providente del primer motor estaba en mantener el correcto funcionamiento de la Tierra y los astros.

Con la llegada de sus *Comentarios* a los grandes centros de estudio como la Universidad de París (con traducciones procedentes, sobre todo, de Toledo) y su progresiva difusión a lo largo del siglo XIII (más concretamente hacia 1260-5), comenzó a consolidarse el denominado “averroísmo latino”¹⁸, fundamentalmente a partir de figuras como Siger de Brabante (con algunos disensos que mencionaremos más adelante) y Boecio de Dacia, quienes partieron de los postulados de Averroes para centrar sus estudios filosóficos de la naturaleza a partir del uso de la razón¹⁹. Todos los representantes de esta línea de pensamiento defendieron la autonomía de la filosofía como ciencia²⁰. Además, esta tendencia fue vinculada historiográficamente a planteos

marcado una impronta en algunos autores, todavía continuaban presentes las nociones de otras líneas de pensamiento como el agustinismo y el neoplatonismo. En consecuencia, no es contradictorio pensar que en un autor pueden convivir dos o más tendencias, como ocurre en el caso de Dante Alighieri.

15 En palabras de Zenia Yébenes Escardó (2009), la teología positiva “subraya lo que podemos decir de Dios a través de las Escrituras, de la liturgia y del estudio de la creación” (p. 178).

16 Significa que Dios es completamente trascendental y no tiene una influencia directa en las cuestiones terrenales. Según Yébenes Escardó (2009), la teología apofática “tratará de apuntar a un Dios que es la Causa de todas las cosas, pero no una cosa entre las cosas; a la fuente de todo ser, que, no obstante, está más allá del ser y del no ser, y que, por lo tanto, supondrá una puesta en juego incesante del discurso” (p. 178).

17 González Orozco, I. (2015). *Averroes: la educación como base para alcanzar la felicidad de la sociedad*. España. RBA Colecciones.

18 Término originalmente utilizado por Renan en su obra *Averroès et l'averroïsme*, según los planteos de Omar Argerami. Sin embargo, otros autores, como van Steenberghen, hablaron de un “aristotelismo radical”, negando la existencia de una corriente averroísta en los círculos intelectuales de la Cristiandad (Herráiz Oliva, 2018, p. 37).

19 Pilar Herráiz Oliva (2018) sostiene que el “averroísmo latino” no se trata de un movimiento doctrinal sino metodológico dado que sus intelectuales querían “un *status* independiente para la filosofía en tanto que disciplina” (p. 36).

20 La difusión de las ideas aristotélicas generó una gran crisis en el ámbito académico debido a que implicaba un profundo cuestionamiento a la imagen del mundo y del hombre que

como la eternidad del mundo y la manera aristotélica de entender la felicidad como parte de un proyecto de vida. En referencia concreta al primero, sabemos que Averroes planteaba que el género humano es eterno, por lo tanto, también lo eran sus causas^{21 22}. Sin embargo, entre estos postulados, el más problemático era la doctrina de la unidad del intelecto, la cual fue duramente criticada tanto por el mismo Siger de Brabante (quien a su vez llegó a enseñarla en la Facultad de Artes de la Universidad de París) como por Tomás de Aquino²³ (en su tratado *De unitate intellectus*), por sostener que la humanidad tiene un solo intelecto del cual todos participan como si se tratara de lo que hoy en día denominamos una gran “nube de información” (lo cual era contradictorio con la doctrina cristiana puesto que negaba la individualidad de las personas y que el alma racional fuera sustancial al cuerpo humano), afirmando que “De todo ello se concluye que el entendimiento tiene capacidad para entender la quiddidad de un inteligible que sea único para todos los hombres. Tal es la sustancia abstracta”.²⁴

En su tarea intelectual, Santo Tomás no solo brindó una mirada teológica correspondida a la doctrina ortodoxa cristiana, sino también los fundamentos más profundos del derecho y la Ley. Para eso, acudió a una serie de categorías jerárquicas: Ley Eterna, Ley Natural, Ley Positiva y Ley Divina²⁵.

se tenía en aquellos tiempos, por lo cual, se generaron intensas discusiones entre distintas tendencias de pensamiento.

21 Puig Montada, J. (2002). “Averroes y el entendimiento”. En *Revista Española de Filosofía Medieval*, 9, 49-62, p. 58.

22 En palabras de Averroes, “los inteligibles que poseemos a partir de las proposiciones primeras tienen que ser algo compuesto de proposiciones conocidas y de entendimiento agente. No podemos decir que las proposiciones [tales] entren en la categoría (*esse*) de los inteligibles adquiridos ni podemos decir que por sí solas sean agentes [de estos inteligibles], pues ya se ha explicado que el agente es uno y eterno (496:488) [...] Así pues el entendimiento dentro de nosotros está compuesto de entendimiento *in habitu* y de entendimiento agente, bien de forma tal que las proposiciones equivalen a la materia, y el entendimiento agente, a la forma, o bien de forma tal que las proposiciones equivalen al instrumento y el entendimiento agente a la causa eficiente, en ambos supuestos la disposición es similar” (497:505).

23 Tanto Alberto Magno como Tomás de Aquino se encargaron de la revisión de los escritos de Aristóteles, incitados por Gregorio IX, para contrarrestar los comentarios de Averroes.

24 Comentario Mayor al *De Anima*, 491: 342.

25 La *lex aeterna* regulaba el orden universal y todo participa de ella con la particularidad de que el hombre, al tener libre albedrío por el uso de la razón, se presenta como un sujeto activo inclinado a una acción y a un fin predeterminado. Sin embargo, el ser humano no puede conocer total y directamente esta ley dado que vamos conociendo a través de la observación de lo material. A partir del uso de las facultades racionales, el hombre percibe un orden regulado por principios de orden moral a lo cual se denomina *lex ethica naturalis*. Dentro de lo natural por lo cual la voluntad humana tiende al Bien, se manifiesta lo que el Aquinatense denomina

Esta separación se relaciona con una forma distinta de cómo el Aquinatense concibe el cosmos, cómo interviene Dios en las cosas que existen y qué características y roles ocupa el humano en esa existencia. Desde su perspectiva, se descarta que exista un solo intelecto con conocimiento al cual todos puedan acceder de forma innata, como sostenía Platón, y se inclinaba a pensar como Aristóteles por su teoría en la que el Entendimiento Agente brinda el medio para acceder al conocimiento de las cosas. El hombre no conoce desde su llegada al mundo, pero tiene la potencia para conocer. Además, a diferencia de Averroes, Dios, al ser causa eficiente del mundo como creador y gobernante, es, a su vez, causa final. Ambos coinciden en su eternidad, pero difieren en que la misma sea compartida con el resto de lo que existe. Para Tomás, todo aquello que no es Dios no es necesario, es decir, su existencia pudo no haber sido, pero fue posible gracias a Su voluntad. Al ser Dios entendido como primer motor inmóvil, es causa primera de todo, pero no coexiste con el mundo sensible dado que, de ser así, podría conocerse su esencia, pero, al poder hacerlo, estaríamos limitándolo.

A pesar de sus diferencias, ambos autores constituyeron grandes comentarios y reflexiones sobre el mismo texto del estagirita, que fueron retomados por distintos estudiosos del momento, como lo fueron Dante y Marsilio, cada uno en distinto grado de profundidad. No obstante, la difusión de estas ideas no dejó obsoletas a las que venían circulando hasta el momento, sino que ayudó a enriquecer los análisis que se hicieron.

II. Conflictos políticos

Hacia el siglo XIII, la península itálica estaba dividida en distintas unidades políticas cuyo carácter variaba según las regiones. Mientras en el sur encontramos el reino de Sicilia unificado y, en el centro, los Estados Pontificios, en el norte había una constelación de ciudades definidas por el carácter de las comunidades que las habitaban y las circunstancias históricas que afrontó cada una frente a la presencia del Sacro Imperio Romano Germánico en Lombardía y Toscana.

Las ciudades del norte italiano, con la oleada de independencias de mediados del siglo XII, habían desarrollado instituciones propias y un fuerte sentimiento cívico que derivó en la creación de gobiernos comunales²⁶. Esto

“ley positiva”. Esto se explica en Vallet de Goytisolo, J. (2004). “El derecho en Santo Tomás de Aquino”. En *Verbo*, núm. 427-428.

26 Esto implicaba que se habían generado gobiernos que consistían en el conjunto de ciudadanos participantes en la toma de decisiones.

formó parte de un proceso más amplio que implicó la expansión demográfica y económica de la Cristiandad y una lenta vuelta a la vida urbana con el aumento de la actividad comercial. Los individuos que habitaban la ciudad estaban formados “para vivir dentro de los muros ciudadanos, para ejercer funciones y magistraturas”^{27 28}.

El inicio de las hostilidades entre Enrique IV y el papa Gregorio VII –conocido como la Querella de las Investiduras– afectó la identidad²⁹ de sus individuos, en el marco de las intervenciones imperiales en territorio italiano. Como ejemplo de esta situación, estuvo el caso de la Toscana, donde el protagonismo de la resistencia recayó en los habitantes de las ciudades y no en la condesa Matilde de Canossa. Como resultado, las gentes urbanas fueron adquiriendo y consolidando un sentido de pertenencia³⁰ a un espacio determinado por las murallas, al cual defendían en contra de las pretensiones de otras ciudades y que incluía no solo al grupo social sino también los símbolos, las costumbres, las formas de hablar, etc.

Esa coyuntura derivó en formas republicanas de gobierno³¹, ubicando, entre las primeras instituciones que desarrollaron ciudades como Florencia, el consulado, cuyos miembros cumplían el papel de consejeros para solucionar problemas entre los habitantes de la ciudad.

Sin embargo, con el paso del tiempo y el crecimiento de las urbes, no tardaron en aparecer las diferencias socioeconómicas entre distintos grupos que pretendieron imponerse sobre otros. Esto hizo que, hasta el siglo XIII, Florencia estuviera gobernada por las casas nobles y más ricas de la ciudad, siendo conformadas por individuos que legitimaban su estatus acudiendo al recuerdo de un antepasado suyo y los que contaban también

27 Guglielmi, N. (1978). *La ciudad medieval y sus gentes*. Buenos Aires. CONICET, p. 9.

28 La Comuna era entendida, según Nilda Guglielmi, como “unión de individuos que establecieron su identidad política frente a otros, que enriquecieron la circunstancia de habitación de un lugar con deberes y derechos cívico-políticos en que se dibujó el concepto de ciudadano e impuso una organización que implicó la elección de formas políticas particulares” (2012, p. 26). La autora sostiene que “la comunidad constituía una unidad poderosa en la coherencia de sus miembros”, por lo que “la tarea de gobernarse fue común, como obligación y derecho” (1981, p. 14).

29 Al hablar de las ciudades-Estado italianas, estamos hablando de “identidad” entendida como sentido de pertenencia ligado a un territorio, a una estructura urbana, simbología propia de la ciudad, un pasado y una población determinada.

30 Renouard, Y. (1964). *Historia de Florencia*, Buenos Aires: Editorial Universitaria de Buenos Aires, p. 20.

31 La república como forma de gobierno, en aquel momento, era entendida a la manera romana, es decir, como *res publica* o “cosa pública”. Esto implicaba un gobierno con instituciones que permitían la participación ciudadana en las cuestiones políticas entremezclando nociones de Polibio y Cicerón.

con los medios necesarios para la acción militar. Este grupo de *milites* o combatientes a caballo fue el que acaparó la institución del Consulado excluyendo a otros grupos³². Otro grupo en ascenso durante la segunda mitad del siglo XII fue el de los mercaderes o burguesía, que tuvo su protagonismo, sobre todo, en Florencia, y cuya importancia fue determinante debido a que aseguró la expansión de la ciudad durante los siguientes siglos hasta convertirla en el centro económico más importante de la Cristiandad. Con la consolidación de sus instituciones y del trabajo comercial que hacía gran parte de sus habitantes, Florencia comenzó a crecer y a convertirse en un agente hegemónico en la región de la Toscana, aunque, en paralelo al crecimiento económico, también afrontó problemas políticos de diversa índole.

A pesar de sus triunfos frente al Imperio y la emancipación fáctica con respecto a este, los emperadores, como Federico Barbarroja, continuaron sosteniendo sus reclamos, no solo frente a sus problemas con el Papa y la función táctica que tenía el norte de Italia para lograr ventaja en el conflicto, sino también por el poder económico que estaban logrando las ciudades. Las intervenciones imperiales no resultaron ser fructíferas en ninguna ocasión puesto que las ciudades del Norte lograron resistirlas formando una fuerte noción de libertad que consolidó su identidad frente a los factores extranjeros. De esta manera, Quentin Skinner ubica tres intervenciones imperiales principales para los siglos XII, XIII y XIV: la primera es la de Federico Barbarroja en 1154; la segunda es la de Federico II en 1235; la tercera en 1308 de la mano de Enrique VII. Estas últimas dos fueron acompañadas de fuertes conflictos civiles en las ciudades producto de la división entre güelfos y gibelinos, y los intereses de cada investidura por apoyar a una facción o a otra, cuestión en la que ahondaremos posteriormente.

La tensión no solo fue frente al Imperio y sus intervenciones, sino también frente a la Iglesia, ya que la consolidación del poder comunal generó fricciones con respecto a las posesiones rurales de ésta, territorios sobre los cuales la ciudad comenzó a imponer su jurisdicción en búsqueda de la recaudación impositiva. Esto responde a las tensiones Iglesia-Estado que se venían dando desde fines del siglo XI entre el Papado y las monarquías feudales.

32 Renouard, Y. (1964). *Historia de Florencia*, Buenos Aires: Editorial Universitaria de Buenos Aires, p. 25.

III. Proyectos políticos

a. *La Monarquía Universal de Dante*

Para empezar, *Monarquía*³³ es producto de una serie de reflexiones que Dante llevó a cabo durante sus años de exilio a raíz del conflicto que dividió a los Güelfos entre Blancos (facción de la que él formaba parte) y Negros en Florencia. Luego de aquellos acontecimientos, el autor adoptó una impronta gibelina en favor de la intervención del Emperador Enrique VII de Luxemburgo en la península itálica para terminar con los conflictos que la aquejaban. Para esto, el poeta le enviaba cartas en las que aconsejaba empezar por Florencia como una de las grandes causas de la división partidaria. Si bien la campaña imperial tuvo resultados negativos hacia 1313, el pensador continuó sus reflexiones sobre el modelo ideal para terminar con aquel contexto y colocó sus ideas por escrito en el libro analizado durante sus años tardíos dedicados a la vida diplomática y académica.

Su ensayo está escrito en latín y dividido en tres libros titulados sucesivamente: “Necesidad de la monarquía”, “Cómo el pueblo romano ha obtenido legítimamente el oficio de la Monarquía o Imperio”, “Que el cargo de la Monarquía o Imperio depende inmediatamente de Dios”. Aquí se retoma la figura del Monarca Universal como una investidura unificadora que tiene el ejercicio de la Justicia para garantizar la Libertad, la Paz y la Felicidad. Esta noción apareció expuesta previamente en el *Convivio* al afirmar que el Imperio era

“[...] un único principado y un príncipe único, el cual, dominándolo todo y no pudiendo desear más, mantenga contentos a los reyes dentro de los límites de sus reinos, de modo que éstos vivan en paz entre sí, y en esta paz se asienten las ciudades, y en esta quietud se amen los vecinos, y en este amor las casas satisfagan sus indigencias, y así, satisfecha toda necesidad, viva el hombre felizmente, que es el fin para el cual el hombre ha nacido”.³⁴

De esa manera, defiende la idea del Monarca basado en los postulados de la *Política* de Aristóteles, puesto que es esta institución la que evita que

33 Autores como Richard Wallington Lewis (2001), Barbara Reynolds (2006) y Andrew Norman Wilson (2014), no llegan a un acuerdo sobre cuándo fue exactamente que Dante la escribió, pero es de relevancia a fin de reconstruir el contexto en el que estaba inserto entre 1308 y 1313. El período mencionado comprende los años entre los que Enrique VII de Luxemburgo fue elegido rey y emperador, tiempo en el cual emprendió una campaña de intervención en Italia.

34 *Convivio*, IV, IV, 810

se deriven en las formas corruptas del ejercicio del poder como lo eran la oligarquía, la tiranía y la democracia. El Monarca es el que, con la idea de que es el que más ama a los hombres³⁵, puede realizar un gobierno recto que promueva buenos ciudadanos. De esa forma, fomenta el ejercicio de la libertad para que los hombres vivan por sí mismos. Por esto la Monarquía, al ser una forma de gobierno óptima para el desarrollo de la gente, es necesaria para el bien del mundo. Esta se basaría en un único Príncipe que estuviera por encima de los demás gobiernos, sean reyes, repúblicas, etc.

Si bien el autor no deja de reconocer que el ser humano está marcado por el Pecado Original³⁶, el soberano que describe es presentado como alguien sobresaliente al resto de los príncipes. Para él, está la posibilidad de error y abuso en los gobernantes de los reinos particulares al afirmar: “El Monarca no tiene nada que desear, pues su jurisdicción termina en el Océano, lo que no ocurre con los otros príncipes, cuyos principados terminan donde empiezan otros”. A partir de esto, se infiere que el soberano universal debe ocupar el lugar atribuido por tratarse de aquel que lo tiene todo, incluyendo las virtudes de las que carece el resto de los gobernantes. De esa manera, “así como el apetito, por leve que sea, nubla el hábito de la justicia, la caridad, o recta dilección, lo perfecciona y lo ilumina. Aquél, pues, que pueda en mayor grado poseer la recta dilección, será el mejor albergue de la justicia. Tal es el Monarca”³⁷.

No obstante, el escritor florentino adhiere a una serie de concepciones dualistas en cuanto al fin humano. La Felicidad³⁸ es alcanzable tanto en la Tierra como en el Cielo. Ante ese fin dual, Dante planteó que era necesario un doble liderazgo: el Papa que guía a los hombres a la vida eterna según la verdad revelada, y el Emperador, que dirige a los hombres a una felicidad temporal basada en preceptos filosóficos. A esto se le sumó la necesidad de

35 *Monarquía*, L. I, Cap. XIII, p. 48

36 Dante sostiene, basándose en lo dicho por Aristóteles en la *Ética* a Nicómaco, que “lo que puede ser determinado por la ley, no debe dejarse al arbitrio de los jueces; y esto, por temor a los apetitos, que fácilmente desvían la mente de los hombres” (*Monarquía*, L. I, XIII, 48).

37 *Monarquía*, L. I, XIII, 48.

38 En el tercer libro, ahondó en el concepto de *felicidad* y sostuvo que esta consistía en un fin doble: por un lado, la felicidad terrenal, la cual se obtiene mediante el cultivo de las virtudes morales y los preceptos filosóficos; por otro, la felicidad espiritual, la cual se logra mediante la fe y la profundización de las virtudes teologales (Fe, Esperanza y Caridad). Con esos postulados, simplificó la explicación original que presentó en el *Convivio*, puesto que la idea refería distintos grados de felicidad de acuerdo a los tipos de vida que la persona adoptaba en el uso de su libertad. Esto es, según dijimos, “vida activa” (forma imperfecta de felicidad) y “vida contemplativa” (forma semiperfecta de felicidad). La forma perfecta o plena de la bienaventuranza no es alcanzable en la Tierra sino en la trascendencia. Sin embargo, en *Monarquía*, esta última forma de felicidad no fue mencionada, se concentró en las formas que son alcanzables mediante acciones terrenales.

un Monarca Universal que equilibre los dos poderes bajo su autoridad en orden de llegar a la paz, garantizando la justicia y la libertad para lograr que el género humano alcance ambos aspectos de la felicidad mediante un equilibrio de poderes en la Cristiandad. La persecución de los dos fines llevaría a buscar “la felicidad en la vida presente, que consiste en la operación de la propia virtud y que es simbolizada por el Paraíso terrenal; y la felicidad de la vida eterna, que consiste en el goce de la visión divina [...] felicidad que nos es dado inteligir como Paraíso celeste”³⁹.

A partir del choque de Investiduras, desliga el poder del Imperio como elemento dependiente de la Iglesia, atribuyéndole al primero una legitimidad heredada del pasado romano. De esta manera, la autoridad imperial no tenía ningún tipo de dependencia proveniente del Pontífice. El modelo político propuesto por Dante, entonces, no desconoce la autoridad de la Iglesia o la del Imperio, sino que las posiciona en pie de igualdad en cuanto a que cada una cumple con un rol como guía de la Humanidad: el Emperador se encarga del ámbito terrenal, mientras que la Iglesia se centra en las cuestiones espirituales. En esta exposición, las causas del poder imperial no se basan en la existencia de las autoridades eclesiásticas puesto que la investidura imperial existe por sí misma y no en virtud de otra.

Según Llambías de Azevedo, “la ontología de Aristóteles ha sido interpretada por Dante a la manera de Averroes”, motivo por el cual “la articulación con la unidad suprema ha de realizarse a través de un principio uno, ya sea en la teleología, en el movimiento, en la esencia y, finalmente, en la política, parece intensamente teñida por la concepción averroísta del universo, según la cual la unicidad de Dios es incompatible con la creación simultánea de la multiplicidad [...]”⁴⁰.

De esa forma, los orígenes de la autoridad política se encuentran en Dios y en el derecho romano, razón por la cual podemos afirmar que la explicación de las causas del Imperio corresponde a la tendencia aristotélico-tomista, entremezclada con algunos postulados ciceronianos, dado que el derecho no solo es aplicable de distintas maneras de acuerdo a los diversos ámbitos de la existencia, sino también complementa el ejercicio del poder político.

Llegados a este punto, entra la consideración de la *Eneida* como un relato real por el cual Dante argumenta que el Imperio fue querido por lo divino⁴¹. A partir de este razonamiento, podemos afirmar que el argumento

39 *Monarquía*, III, XVI, 120

40 Llambías de Azevedo, J., “Estudio preliminar”. En Alighieri, D. (1966). *De la monarquía*. Buenos Aires. Losada, p. 11.

41 Bertelloni, F. (1981). “Filosofía política y teología de la historia en la teoría dantesca del imperio”. En *Patrística et Mediaevalia*, Vol. 2, 37-66.

central en la justificación del poder político de Dante está en la herencia romana por medio del derecho. Al considerar esta noción como parte subyacente del pensamiento dantiano, se refuerza la idea de que la autoridad terrenal tiene un aval divino para ejercer su poder, motivo por el cual no tiene menos gracia que el Pontífice, es decir, lo político no está subordinado a lo religioso. No obstante, la independencia del Imperio se fundamenta también en el mencionado carácter de la autoridad que ejerce las atribuciones de manera universal.

A partir del tercer libro se busca justificar la independencia del poder político, desde cuestiones basadas en el discurso bíblico hasta lo relacionado al ámbito jurídico. Para esto, utiliza las explicaciones de la postura favorable a la autoridad del Papa y las desarticula una a una con un contraargumento.

En el cuarto capítulo, enfrenta la cuestión de los dos soles, siendo uno mayor (Iglesia) y uno menor (Imperio). A esto, Dante responde que los soles fueron creados antes que los hombres, dado que “siendo dichos regímenes accidentes del hombre, parecería que Dios hubiese pervertido el orden produciendo los accidentes antes que el propio sujeto; lo cual es absurdo decir de Dios. Pues dichas luminarias fueron creadas en el cuarto día y el hombre en el sexto”⁴². En consecuencia, los soles no son producto humano y, por lo tanto, no pueden asociarse a los regímenes en conflicto. Desde esa perspectiva, se percibe que el poder terrenal es producto de la política humana, entendida a la manera agustiniana como una “directiva” del hombre, producto de la pérdida de la inocencia original, ya que “dichos regímenes son, pues, remedios contra la debilidad provocada por el pecado”⁴³. Entonces, si bien se utilizan argumentos del “agustinismo político”, Dante se distancia de ellos afirmando que la autoridad del Imperio no depende de la Iglesia dado que lo único que ésta le otorga es la “luz de la gracia” para “obrar mejor y más eficazmente”.

De esa manera, el rol de la Iglesia podría considerarse como meramente moral y/o espiritual. Así, dedica los Libros V, VI y VII a desarticular la idea de que el poder del Papa sea divino separando a Dios, por un lado, y al Papa en cuanto vicario. De esa manera, “ningún vicariado, ni divino ni

42 *Monarquía*, III, IV, 99

43 Otros argumentos incluyen la idea de que “aunque la Luna no tenga luz abundante, sino la que recibe del Sol, no se sigue de esto que la Luna sea causa del Sol. Para lo cual ha de saberse que una cosa es el ser de la Luna, otra sus facultades y otra su acción. Por lo que respecta al ser, de ningún modo depende la Luna del Sol, ni tampoco en cuanto a sus facultades, ni en cuanto a la acción pura y simple; pues su movimiento proviene de su propio motor y su influencia de sus propios rayos” (*Monarquía*, III, IV, 99).

humano, puede equivaler a la autoridad principal”⁴⁴. No se puede igualar al Creador con el Pontífice puesto que éste no tiene las atribuciones de aquel a quien representa.

En el capítulo IX, responde a la idea de que Pedro recibió las Dos Espadas por parte de Cristo como argumento para justificar la superioridad papal. Según este argumento de tradición gelasiana, se presentan las dos espadas como representaciones simbólicas de los dos regímenes, y como fue Pedro quien las recibió, resultan éste y sus sucesores los detentadores de la autoridad. Dante niega esa atribución simbólica de las dos espadas dado que “dicha respuesta no era conforme a la intención de Cristo, cuanto porque Pedro, según su costumbre, respondía súbitamente a las cosas de acuerdo a las apariencias”⁴⁵. Más bien, la intención del mensaje de las espadas fue parte de la misión evangelizadora encargada por Cristo. Así, las dos espadas serían las obras y las palabras.

Sin embargo, a nuestro parecer, el argumento más importante de Dante se encuentra cuando aborda lo vinculado a la Donación de Constantino como planteo eclesiástico a favor de la superioridad papal. Dante acepta que nadie puede obtener de la Iglesia nada que le pertenezca a dicha institución salvo que haya sido entregado por ella voluntariamente. Sin embargo, en lo que a Constantino respecta, el poeta explica que no le correspondía “enajenar la dignidad del Imperio, ni la Iglesia recibirla”^{46 47} pues, por un lado, el fin del Imperio es la unidad y no la fragmentación; y, por otro, la Iglesia no podía recibir el título de propiedad salvo que el Emperador hubiera querido “poner bajo patronato de la Iglesia su patrimonio y otros bienes, manteniendo inalterable el superior dominio, cuya unidad no admite división”⁴⁸.

En todas estas cuestiones, Dios se presenta como el primer principio de una cadena de elementos existentes en un orden sucesivo que va desde lo más perfecto hasta lo más imperfecto. Pero como vimos en términos dantianos, no es causa directa del poder de las investiduras puesto que estas últimas son el remedio frente a la necesidad del hombre de organizarse para evitar los males terrenales provenientes del pecado original. Sin embargo, tanto en el Libro II como en el III, Dios tiene un rol voluntario en la existencia de los regímenes.

Desde la perspectiva jurídica, el poeta exiliado retoma los argumentos ciceronianos a partir de los cuales el derecho es el fundamento del funcio-

44 *Monarquía*, III, VII, 103.

45 *Monarquía*, III, IX, 106

46 En esta instancia, Dante entiende que las acciones de Constantino resultan erróneas, pues llevaron a la división imperial.

47 *Monarquía*, III, X, 109

48 *Monarquía*, III, X, 112

namiento institucional en la medida en que es aceptado por un “conjunto numeroso de hombres asociados en virtud de la aceptación de un mismo derecho y de una comunidad de intereses”⁴⁹ que fueron, a su vez, autores de la formación del Imperio. A su vez, el poeta dedica el capítulo V del segundo libro a la explicación del derecho y su importancia para el Imperio. Según el autor, “El derecho es una proporción real y personal de hombre a hombre, que cuando es mantenida por éstos, mantiene a la sociedad, y cuando se corrompe, la corrompe”. A su vez, el fin del derecho es necesariamente el bien común⁵⁰. Llegado este punto, cita la obra *De inventione*, de Cicerón y el *De quatuor virtutibus cardinalibus*, de Martinus Dumiensis, al sostener que las leyes son un factor de unión de la sociedad humana. Sin embargo, Dante entremezcla las nociones jurídicas de Cicerón con factores del paradigma cristiano, como se verá posteriormente.

b. El soberano terrenal de Marsilio

El *Defensor Pacis* es una obra escrita originalmente en latín que consiste en tres partes: una primera con diecinueve capítulos en la que aborda cuestiones y argumentos vinculados a las implicancias de un *reino*⁵¹, el origen, fundamento, composición y finalidad de la comunidad civil y su régimen político para garantizar la paz (haciendo especial énfasis en la importancia de la monarquía regia como forma más perfecta de organización de un gobierno); una segunda en la que plantea los contraargumentos a lo estipulado en la parte anterior, la preeminencia del poder coactivo de la autoridad civil sobre la Iglesia de Roma y las potestades eclesiásticas de acuerdo al contenido bíblico; y, por último, una tercera sección en la que presenta una serie de conclusiones sobre todo lo anterior.

Este libro, al igual que *Monarquía*, no fue ajeno a los conflictos políticos que ocurrían en la península itálica a raíz de la querella Papado-Imperio. Tras el fracaso y posterior muerte del emperador Enrique VII de Luxemburgo en 1313, el eje del conflicto involucró nuevos agentes: Luis de Baviera

49 Cicerón, *De Republica*, V-1

50 *Monarquía*, II, V, 68

51 Este término es definido por Marsilio según diversas acepciones. En la primera la explica como “pluralidad de ciudades o provincias comprendidas bajo un régimen”, en donde “no difiere reino de ciudad en la especie política sino más bien en la cantidad”. En la segunda, plantea que se trata de “una especie política o régimen templado al que llama Aristóteles *monarquía templada*”. En la tercera (“la más conocida”), “es la que junta la primera y la segunda”. Por último, puede ser definida como “algo común a toda la especie de régimen templado, sea en una o en muchas ciudades [...]” (*DP*, II, 2, p. 10).

(candidato a sucesor imperial que logra imponerse por las armas⁵² a las pretensiones de Federico de Austria) y el papa Juan XXII. El problema entre ambos fue resultado de las mismas causas que enfrentaron a ambas investiduras desde la segunda mitad del siglo XI hasta entonces: la pretensión pontificia de tener una potestad plena sobre poder secular del emperador. Con esta, el Papa se atribuía el poder de otorgar o quitar autoridad imperial. Con este concepto, el Pontífice (que antes apoyó a Federico por presión del rey francés⁵³) no quiso aprobar la coronación de Luis como nuevo Emperador. En respuesta, éste invadió los Estados pontificios acusando a Juan XXII de hereje por contradicciones de su doctrina sobre la pobreza del sacerdocio con respecto a la prédica de Cristo. Hecho esto, Luis nombró Papa a Nicolás V, luego de lo cual el Pontífice excomulgó al Emperador.

Frente a las divisiones persistentes entre güelfos y gibelinos, y su vuelco por estos últimos, Marsilio tuvo que refugiarse en la corte de Luis de Baviera en Nuremberg tras volver de París, lugar donde continuó sus estudios y en el que habría terminado de escribir el *Defensor Pacis*⁵⁴ en 1324. En ese contexto, en palabras de Godoy Arcaya, la corte imperial “se transformó en un bullente centro de actividad antipapal, que convocó a la disidencia interna de la Iglesia”⁵⁵, en la que, además del paduano, estaban Juan de Jandun (reconocido averroísta y amigo del antenóride), Guillermo de Ockham, entre otros.

El papel de Marsilio acompañando a Luis de Baviera consistió en brindarle al gobernante una serie de fundamentos doctrinales que lo ayudaran a darle sustento teórico a su autoridad frente a la del Papa. En este marco, el *Defensor* ofrece argumentos en base a un modelo político que se sirve no solo de postulados provenientes de la tradición grecorromana con fuerte incidencia aristotélica, sino además del contenido bíblico. De esta forma, el autor parte de la idea de que la paz es el fin al que debe aspirar todo régimen terrenal para garantizar que la ciudad alcanza el buen vivir, pues, “[...] una vez eliminada [la discordia], pueden más seguramente los atentos gobernantes y los súbditos vivir con tranquilidad, [...] necesario a los que

52 Esto ocurrió luego de la Batalla de Mühldorf en 1322, a la cual ambos contendientes le dieron el carácter de “juicio de Dios” (Godoy Arcaya, 2003, p. 337).

53 Recordemos que, para ese entonces, los Papas se radicaban en Aviñón, territorio francés. A su vez, mantenía una alianza con Roberto de Anjou, gobernante del reino de Nápoles.

54 Como los argumentos que presentaba en la obra iban en contra de la autoridad de la Iglesia, hizo circular su obra con el pseudónimo “hijo de Antenor” (Godoy Arcaya, 2003, p. 337), en referencia al personaje de la *Eneida* que fundó Padua (Martínez Gómez, 1989, pp. XVI-XVII).

55 Godoy Arcaya, O. (2003). “Antología del *Defensor de la paz*, de Marsilio de Padua”. En *Estudios Públicos*, 90, 335-445, p. 338.

han de gozar de la felicidad [...]”⁵⁶. El discurso de Marsilio indica que la tranquilidad o la paz es causa de la felicidad terrenal, vista como “supremo fin de las acciones humanas”.

En su modelo político, no obstante, Marsilio coincide con Dante al identificar un doble fin: uno terrenal y otro eterno. Sin embargo, llegados a este punto, debemos considerar la siguiente pregunta: ¿es Marsilio de Padua un averroísta o realiza un discurso mixto en el que se basa en Aristóteles y Cicerón para las cuestiones seculares y la interpretación teológica tomista para explicar la intervención de Dios en la tierra?

Para Bayona Aznar, esta disyuntiva es producto de la voluntad del autor de “desmontar la doctrina del poder Papal, tanto por medio de la razón como por la revelación”⁵⁷. Esto explicaría el motivo por el cual Marsilio acude a argumentos seculares y religiosos como forma de justificación de sus planteos. De esta manera, busca fundamentar los cimientos e independencia del poder político y la falta de mérito de la Iglesia para determinar cuestiones terrenales siendo que su misión se centra en fines trascendentales.

A diferencia del poeta, el rol de la Iglesia en el desarrollo y guía de los miembros de la comunidad se limita a “enseñar esto [la revelación sobrenatural de Dios] y dirigir a los hombres” por medio de “doctores” designados por la ciudad⁵⁸. En palabras de Florencio Hubeñak, “para Marsilio la ley humana no deriva de la ley eterna ni de su participación, la ley natural, como en el pensamiento medieval; sino que contrasta con ella”⁵⁹.

En este sentido, el pensamiento de Marsilio aporta su impronta en materia política siguiendo la lógica tomista de Dios como un ente creador interesado en lo que ocurre con lo creado y contingente y, a la vez, regulador del universo desde la eternidad, pero no como causa inmediata de lo terrenal. De esta manera, el pensamiento del paduano se considera también parte del concepto averroísta de que el rol de Dios se centra en cuestiones supraterrrenales como garante del funcionamiento universal, pero sin intervención inmediata con el ámbito secular, más bien como causa primera de todas las demás causas.

De esa manera, se refuerza el argumento a favor de una lógica de poder ascendente y resta fuerza a las pretensiones eclesiásticas, pues la potestad de las autoridades civiles existe por sí misma (esto es, por acción y

56 DP, I, I, 7

57 Bayona Aznar, B. “El fundamento del poder en Marsilio de Padua”. En Roche Arnas, P. (coord.) (2010). *El pensamiento político en la Edad Media*. Madrid. Fundación Ramón Areces, 141-168, p 147.

58 DP, I, IV, 4

59 Hubeñak, F.; Rainieri, D. & Ventura, E. (2012). *Formación del pensamiento jurídico-político*. Buenos Aires. EDUCA, p. 264.

organización de las gentes) y no en virtud de la Iglesia. Esto se refuerza en el capítulo IV del Primer Libro, cuando Marsilio sostiene que rendir culto, honor y acción de gracias a Dios es “útil también para el estado de la vida presente [...] tanto por los beneficios recibidos en este mundo, como por los que se recibirán en el futuro”⁶⁰.

No obstante, el concepto de poder que presenta Marsilio es unitario y autónomo de toda otra concepción. En lugar de coincidir con Dante en la doctrina que identifica una relación Iglesia-Reino, el paduano acude al protagonismo del pueblo como fundamento de una soberanía indivisible⁶¹, es decir, solo hay un solo poder a partir del cual se regulan todos los aspectos de la sociedad. La comunidad se ordena conforme a leyes que son expresión de la voluntad del conjunto. De esa manera, el pensamiento político de Marsilio parece retomar antiguos conceptos jurídico-políticos romanos expuestos por Cicerón en los que el derecho está fundamentado en la *maiestas* popular o preeminencia del pueblo, a partir de lo cual, toma forma el conjunto institucional que conforma la *respublica*⁶². Para el autor, el poder se fundamenta en la soberanía del pueblo, cuestión ante la cual presenta una serie de argumentos: el primero se basa en la idea de que el conjunto de ciudadanos⁶³ posee un mejor juicio sobre aquello que es útil para la sociedad; el segundo sostiene que la ley puede implementarse como tal en la medida en que los miembros de la comunidad política la acepten y la cumplan; por último, la “buena ley” es producto de un acuerdo consentido que garantice la obediencia voluntaria colectiva.

Sin embargo, tanto Marsilio como Dante coinciden en que el poder terrenal debe evitar la división para asegurar la paz, puesto que “si hubiera muchos poderes en la ciudad o el reino y no estuvieran reducidos o subordinados a uno supremo, fallaría el juicio, el precepto y la ejecución de lo conveniente y de lo justo [...]”⁶⁴. De alguna manera, esta es la forma que encontró el autor para criticar el conflicto entre los dos poderes que aquejaba la península itálica.

60 DP, I, IV, 4.

61 Bayona Aznar, B. “El fundamento del poder en Marsilio de Padua”. En Roche Arnas, P. (coord.) (2010). *El pensamiento político en la Edad Media*. Madrid. Fundación Ramón Areces, 141-168.

62 A diferencia del concepto romano de *imperium romanorum* explicado por Pierre Grimal (2000), el fundamento del poder político en Marsilio es exclusivamente secular, por lo que no se involucra una fuerza superior y trascendente.

63 Según Bayona Aznar (2010), la idea que Marsilio tiene sobre el ciudadano no se da en sentido universal, por lo cual quedan excluidos de esta categoría los pobres o el vulgo (agricultores, artesanos), los niños, las mujeres, los esclavos y los forasteros. Solo aquellos que participan del “gobierno consultivo o judicial” pueden considerarse como ciudadanos.

64 DP, I, XVIII, 3

IV. Similitudes y diferencias

La noción teológica de Dante se presenta de manera fragmentada debido a que es explicada de forma implícita tanto en la *Comedia* como en *Monarquía*. Sin embargo, como hemos explicado, nuestro foco está puesto en esta última, en la cual podemos ubicar una idea de Dios como un primer motor inmóvil que gobierna lo creado desde la Eternidad pero todo aquello que existe forma parte de Él, siendo emanado en sí mismo en distintos niveles a la manera neoplatónica. Entonces, cuando el florentino explica que “la parte es al todo, así el orden parcial es al total” y que, por lo tanto, “la parte tiende hacia el todo, como hacia su fin y su perfección” refiere a una estructura de la realidad dividida en jerarquías. En consecuencia, “la bondad del orden parcial no excede a la bondad del orden total: sino, más bien, al contrario”⁶⁵. Todo es parte de Dios, ergo, lo creado es querido por Dios. Esta idea universalista se aplica entendiendo a la humanidad como “un todo en relación a ciertas partes y una parte con relación a un todo”, por lo cual, “dichas partes corresponden al todo por un principio, como puede colegirse por lo que ya se ha dicho; luego, la universalidad humana corresponde a su universo, o mejor a su Príncipe, que es Dios y Monarca, simplemente por un principio único, que es el Príncipe único”⁶⁶.

Ahora bien, en el caso de Marsilio, se hace otro tipo de formulación sobre la noción teológica. Su explicación se expone en los capítulos VI y VII del primer libro con el fin de presentar la relación de Dios con lo terrenal, entendiendo a Éste último como causa final y Eterna a la que los humanos estamos destinados de acuerdo a lo estipulado en las Sagradas Escrituras como fundamento de la tradición divina. De esta forma, Marsilio focalizó en la idea de que si bien el hombre es la creación más perfecta de Dios por haber sido hecha a imagen y semejanza Suya, “corrompió su inocencia o su original justicia y gracia”, motivo por el cual se lo privó “de la felicidad eterna a la cual él con su posteridad había sido ordenado como a su fin último por la bondad del Dios de la gloria”⁶⁷. De esto, podemos deducir que el hombre se encuentra en un estado ontológico bien diferenciado de su Creador, pero posee la posibilidad de redimirse y reunirse con Dios fuera del ámbito de lo sensible. A este respecto se dedicó brevemente en el capítulo siguiente, al detenerse en las causas de los oficios, dado que sostiene que “las causas motoras o ejecutoras de los oficios, en cuanto significan hábitos del alma, son las voluntades de los hombres, sus conocimientos y deseos [...]”, agregando

65 *Monarquía*, I, VIII, 42

66 *Monarquía*, I, IX, 43

67 *DP*, I, VI, 2

posteriormente que “su causa eficiente, en cuanto partes de la ciudad, es el legislador humano frecuentemente y las más de las veces, si bien en otro tiempo y rara vez y en poquísimas cosas de alguno o de algunos fue Dios la causa motora inmediata, sin humana determinación alguna [...]”⁶⁸. A partir de este fragmento, deducimos que la noción teológica del paduano es apofática dado que Dios es visto como un ente que no suele intervenir como causa directa o inmediata de los asuntos sensibles.

De esto, se deduce que, a diferencia de Dante, Marsilio no entiende que Dios esté vinculado a las cuestiones terrenales sino como un ente regulador desde la Eternidad que ha tenido “poquísimas” intervenciones en la historia, como fue el caso, por él citado (capítulo VI), de las leyes mosaicas y la venida de Cristo. A partir de esas Revelaciones, se ha establecido una forma de vivir y de redimir el pecado original regulado por ministros o sacerdotes cuya tarea se reduce solo al ámbito de lo moral, es decir, sin ningún tipo de jurisdicción política: su tarea es instruir a los hombres en el camino a la salvación eterna, no el gobierno terrenal. Así, separa las esferas política de la religiosa. Las leyes mosaicas y evangélicas, y la regulación del culto en manos del sacerdocio, sólo tienen el rol de informar “de lo que, según la ley evangélica, es necesario creer, hacer y omitir para conseguir la eterna salvación y huir de la perdición”⁶⁹. El paduano incluso profundiza sus argumentos afirmando que, además de los instrumentos sagrados mencionados, el oficio sacerdotal debe complementarse con disciplinas aportadas por el ingenio humano.

Esto nos lleva a explicar el papel de las autoridades terrenales y los fundamentos que legitiman su poder de mando. Si bien ambos autores coinciden en la idea de la doble guía para un doble fin, la manera en que ambos justifican el origen de las leyes es distinta. El hecho de que ambos autores dediquen una sección de sus obras a describir sus nociones acerca de Dios y el Derecho no es inocente. Ambos entienden que hay una necesidad de fundamentar el motivo por el cual las disposiciones legales deben ser obedecidas como elemento ordenador, sea en el cosmos o en el mundo terrenal.

Para Dante Alighieri, el Principado se fundamenta en el derecho por herencia del Imperio Romano, cuya autoridad se sustentaba en el mismo elemento. Sin embargo, en su argumentación, a diferencia de Marsilio, sostiene que Roma surgió de la Voluntad divina, motivo por el cual el aspecto jurídico que el antiguo imperio desarrolló se apoya en el deseo de Dios. En palabras de Alighieri,

68 DP, I, VII, 3

69 DP, I, VI, 28

“[...] siendo el derecho bueno, existe primeramente en la mente de Dios; y como todo lo que existe en la mente de Dios es Dios (según está escrito) [...]; y como Dios máximamente se quiere a sí mismo, síguese que el derecho, que existe en él, es querido por Dios. [...] De lo cual surge que el derecho en las cosas no es más que la similitud de la voluntad divina no puede ser el derecho; y cualquier cosa que concuerde con la voluntad divina es el derecho mismo. [...] La voluntad de Dios es invisible por sí misma, pero los intelectos ven lo invisible de Dios a través de las cosas creadas”⁷⁰.

La categorización tomista de la ley en Marsilio de Padua aparece más marcada debido a que, a diferencia del florentino, no posee un pensamiento universalista. De esta forma, el paduano dedica el capítulo X de la Primera Parte a desarrollar las formas en las que se entiende la cuestión de la ley: la primera acepción sostiene que se trata de “la natural inclinación a alguna acción o pasión”; la segunda la presenta como “cualquier hábito operativo y, generalmente, de toda forma de cosa factible, existente o en la mente, de la que provienen, como de su ejemplar, la medida de la forma de los artefactos”; la tercera entiende por ley a la “regla que contiene las normas de los actos imperados humanos, según que son ordenados a la gloria o a la pena en el mundo venidero”; y la cuarta indica que se trata de “la ciencia o la doctrina o el juicio universal de lo justo y civilmente útil y de sus opuestos”⁷¹.

Marsilio se sirve de la última definición para sostener que la necesidad de la ley, en tanto fenómeno racional humano, sirve para determinar aquello que resulta conveniente para la comunidad civil y para controlar a los gobernantes. De esta manera, se presenta como un factor regulador o moderador de las acciones terrenales cuyo origen radica en la razón humana para emitir juicios⁷². Por este motivo, le atribuye al pueblo, entendiendo a éste como “la totalidad de los ciudadanos, o su parte prevalente [...]”, el rol de “causa primera y propia de la ley” para así, en conjunto, “hacer u omitir algo” pudiendo aplicar penas o “suplicios temporales”⁷³.

Si bien parecería que le atribuye a este agente social la misión de gobernar en conjunto, el paduano sostiene que no es posible la intervención de todos los miembros de una sociedad para discutir, rechazar y/o aceptar las leyes. Es por este motivo que hay ciertos “varones expertos y prudentes”⁷⁴ a los que el pueblo elige para asignar esta tarea⁷⁵, ya sea por cuestiones de

70 *Monarquía*, II, II, 62

71 *DP*, I, X, 1-7

72 *DP*, I, XI

73 *DP*, I, XII, 3

74 *DP*, I, XIII, 8

75 *DP*, I, XII, 2

edad o con mayor experiencia, para que representen a la comunidad entera en pos del bien común. A esto, se le suma un punto ampliamente desarrollado por el autor: la figura del príncipe o gobernante como el único que puede ejercer poder en el ámbito terrenal acorde a lo estipulado por los legisladores en sus disposiciones jurídicas. Éstas funcionan, en el razonamiento de Marsilio, como una herramienta o marco regulador de las conductas del príncipe para que no devenga en una tiranía. Aquí, el cuerpo político sigue siendo soberano en su conjunto.

Esta concepción universalista del poder puede asemejarse a la de Dante desde la noción de un poder único e indivisible: en el caso del florentino, en manos de un Imperio dirigido por un Príncipe único y temporal que se encarga de aplicar la Justicia sobre los reinos y ciudades con el fin de garantizar las libertades y la paz entre las subjurisdicciones y, así, posibilitar las condiciones para la felicidad terrenal; en los planteos del paduano, un pueblo soberano que designa legisladores para discutir y estipular leyes que regulen los comportamientos de la comunidad disponiendo atribuciones, deberes y castigos que deberán ser aplicados por un gobernante que está sujeto a dichas estipulaciones jurídicas.

De esto se infiere que Marsilio es menos utópico que Dante al hablar del Príncipe. La razón de esta idea radica en que el paduano deja abierta la posibilidad de la corrupción en el ejercicio del poder público asignado al gobernante. Si el Príncipe fuera infalible, ¿debería aplicarse la ley sobre él? A partir de este interrogante, Marsilio dedica el capítulo XI de la Primera Parte a exponer los motivos por los cuales el gobernante debe estar sujeto a las leyes. Para él, por más virtuosos que sean tanto los legisladores como el ejecutor de la legislación, es necesario incluirlos en el marco regulador, ya que “se corrompe también el juicio por la ignorancia de los jueces, aun dado que sean de buenos sentimientos e intenciones” y que “ni un hombre solo, ni quizá todos los de una época, pueden descubrir o retener todos los actos civiles determinados en la ley”⁷⁶. Al aplicar este criterio sobre el Príncipe, el paduano afirma que “gobernar según la ley preserva sus juicios de los defectos que ocurren por la ignorancia o por la pasión desordenada”, por lo cual “regulados en sí mismos y en orden a sus súbditos, menos padecerán las sediciones y, consiguientemente, la disolución de los gobiernos que acontecerían obrando torcidamente según su arbitrio [...]”⁷⁷

El autor del *Defensor Pacis* presenta, de esa forma, un modelo político que considera las contingencias en el ejercicio del poder, lo cual no se condice con el idealismo dantiano en el que el Príncipe debe tener poder

⁷⁶ DP, I, XI, 2

⁷⁷ DP, I, XI, 5

absoluto para imponer el orden universal. A diferencia de éste, el autor de *Monarquía* confía en que el Monarca Universal es imperturbable frente a los vicios y los deseos terrenales, siendo ejemplo de las virtudes que deben ser imitadas por la población a la que gobierna. Este aspecto fue desarrollado más concretamente en el capítulo XVII del *Convivio*, cuando retoma los postulados de Aristóteles en su *Ética* a Nicómaco, obra a partir de la cual enumera once virtudes necesarias para alcanzar la felicidad en la tierra: Fortaleza, Templanza, Liberalidad, Magnificencia, Magnanimidad, Amante de las honras, Mansedumbre, Afabilidad, Verdad, Eutrapelia y Justicia⁷⁸. Sin embargo, en *Monarquía*, focaliza la presencia de la caridad para acentuar la justicia del gobernante. Por ese motivo, el Monarca “no puede tener enemigos” dado que “le corresponde al Monarca el cuidado de todos”, pues es el que debe “poseer en mayor grado la recta dilección por los hombres”⁷⁹.

V. Conclusión

El pensamiento político de Dante y de Marsilio obedece a las tendencias académicas del momento y a la necesidad de responder a los conflictos suscitados entre las dos investiduras querellantes que proyectaron sus diferencias en la península itálica resultando en una guerra civil. En ambos autores encontramos temáticas similares, pero con abordaje y propuestas definitivas diversas.

Si bien ambos tuvieron influencias aristotélicas/averroístas, cada uno las expresó en nociones distintas: Dante las proyectó en su universalismo, donde todo es parte de Dios y Este se piensa y quiere a sí mismo, haciendo que lo terrenal tenga un rol central por formar parte del Creador; Marsilio las demostró, en mayor o menor medida, en una teología apofática o negativa, lo cual, como hemos dicho, implica que Dios es completamente trascendental, siendo causa de las cosas pero sin estar directamente vinculado con el mundo sensible.

En este sentido, tanto el florentino como el paduano parecen concebirlo en términos tomistas. A partir de esto, se presentan ciertas diferencias que influyen en las ideas políticas que exponen: Dante comparte la idea tomista del gobierno de Dios desde la eternidad, intercalándola con los conceptos ciceronianos del derecho como regulador y legitimador del poder político para garantizar el orden sin perder de vista que las leyes son legitimadas (por estar en Su pensamiento), en última instancia, por Dios; Marsilio, por su par-

⁷⁸ *Convivio*, IV, XVII, 846

⁷⁹ *Monarquía*, I, XIII, 48-9

te, es puramente averroísta dado que, en su ideario, el poder y la ley nacen pura y exclusivamente de la comunidad. Si bien ambos autores coinciden en la existencia de un Principio de lo cual todo se origina, lo conciben desde la lógica mixta donde Éste ordena la materia. Sin embargo, a diferencia de Dante, el paduano sostiene que el Primer Motor no participa directamente de lo creado. Por lo tanto, la responsabilidad de la organización terrenal depende pura y exclusivamente del elemento humano.

La influencia del “averroísmo latino” o “aristotelismo radical” puede verse tanto en la secularización de sus nociones políticas como en la forma en la que entienden la relación de lo terrenal con lo trascendente. En el caso de Dante, comprende que lo terrenal forma parte de un Uno mayor emanado de forma jerárquica desde un principio motor a la manera neoplatónica. Sin embargo, la convivencia de su aristotelismo con el agustinismo en sus ideas, genera, a su vez, una primera diferencia con los planteos de Marsilio, motivo por el cual el florentino apela a la doctrina de la “doble guía” de la Humanidad hacia el doble fin.

Podemos afirmar, finalmente, que si bien se percibe la influencia de las ideas de Averroes (el universalismo de Dante y la explicación de orígenes terrenales de Marsilio) y sus traducciones de Aristóteles, debemos considerar que la visión jurídico-teológica que prevalece en ambos autores pertenece a la línea tomista y al estudio del derecho romano desde la perspectiva ciceroniana. Lo que difiere en ambos es cómo conciben el origen de las leyes: mientras Dante apela a la voluntad divina y la herencia histórica del Imperio, Marsilio acude a un origen directo producto de la comunidad conformada por los ciudadanos.

A su vez, no sería erróneo afirmar que sus modelos políticos responden a varias líneas de pensamiento filosófico-teológico, dado que los autores se sirvieron de las herramientas teóricas asimiladas durante sus estudios con el fin de argumentar a favor o en contra de una determinada idea. De esta forma, no puede explicarse a Dante y a Marsilio como autores de una línea teórica particular, sino como pensadores que usaron diversas nociones para fundamentar sus propuestas políticas en el contexto de la crisis de la península itálica.

Para futuros trabajos, queda pendiente un estudio más minucioso de los discursos de Dante y Marsilio en relación al concepto de *Imperium* utilizado por los romanos para referir a una fuerza mística ordenadora que permitía legitimar el poder político. De esa forma, se podría analizar si en ambos autores puede percibirse una cristianización de dicha fuerza en la organización del régimen político propuesto.

Bibliografía

- Abulafia, A., (2007). "Creatividad intelectual y cultural", en Power, D. (ed.), *El cenit de la Edad Media*, Barcelona Crítica, 165-193.
- Ahmed, S. (2016). "The Genesis of Secular Politics in Medieval Philosophy: The King of Averroes and the Emperor of Dante". En *Labyrinth*, Vol. 18, No. 2, 209-231.
- Alonso Vázquez, G. (1995). "Averroes y la filosofía de Occidente". En *Aljamía*, 54-57.
- Alzamora Valdez, M. (1983). "El poder político en la filosofía de Santo Tomás de Aquino". En *Thémis* 7, 11-12.
- Aparicio Ruiz, S. M. (2016). "La idea de Justicia de Dante Alighieri". En *De Medio Aevo* 10, 9-36.
- Arroche, V. (2010). "Ordinatio y reductio: dos conceptos operativos en la construcción de la argumentación política dantesca". En Roche Arnas, P. (coord.). *El pensamiento político en la Edad Media*. Madrid. Fundación Ramón Areces.
- Astorga, L. (2012). "El naturalismo en Averroes y sus consecuencias para la relación entre filosofía y religión". En *Revista Chilena de Estudios Medievales*, Número 2, 9-30.
- Bayona Aznar, B. (2005a). "El significado 'político' de la Ley en la filosofía de Marsilio de Padua". En *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*, Vol. 22, 125-138.
- Bayona Aznar, B. (2005b). "Marsilio de Padua frente a los planteamientos dualistas de Juan de París y Dante favorables a la autonomía del poder temporal". En *Principios, Natal*, vol. 12, n° 17-18, 57-75.
- Bayona Aznar, B. (2006a). "La crítica de Marsilio de Padua a la doctrina de la 'plenitudo potestatis' del Papa". En *ÉNDOXA: Series Filosóficas*, 21, 217-238.
- Bayona Aznar, B. (2006). "La paz en la teoría política de Marsilio de Padua". En *Contrastes*, vol. XI, 45-63.
- Bayona Aznar, B. (2007). "El poder y el Papa. Aproximación a la filosofía política de Marsilio de Padua". En *ISEGORÍA*, n° 36, 198-218.
- "El fundamento del poder en Marsilio de Padua". En Roche Arnas, P. (coord.) (2010). *El pensamiento político en la Edad Media*. Madrid. Fundación Ramón Areces, 141-168.
- Bertelloni, F. (1981). "Filosofía política y teología de la historia en la teoría dantesca del imperio". En *Patrística et Mediaevalia*, Vol. 2, 37-66.
- Bayona Aznar, B. (2005). "Algunas reinterpretaciones de la causalidad final aristotélica en la teoría política medieval". En *Cad. Hist. Fil. Ci.* Campinas, Série 3, v. 15, n. 2, 343-371.
- Bayona Aznar, B. (2011). "La filosofía explica la revelación sobre el 'Averroísmo Político' en el *Defensor Pacis* de Marsilio de Padua". En *Educação e Filosofia Uberlândia*, v. 25, n. 50, 475-500.
- Bayona Aznar, B. (2012). "Las pasiones en la Teoría Política Medieval. Tomás de Aquino, Dante y Marsilio de Padua". En *Cauriensia*, Vol. VII, 55-70.
- Bayona Aznar, B. (2016). "Las paradojas de la ley en Marsilio de Padua: formalismo y/o naturalismo jurídico en el *Defensor Pacis*". En *Revista Española de Filosofía Medieval* 23, 55-66.
- Blanco, J. (2015). "El presunto averroísmo de Dante". En *Hápax* n° 8, 133-149.

- Brenet, J. B. (2018). "Averroes and Dante: New Readings of *Monarchia* I, 3". En *Dante as Political Theorist. Reading Monarchia*. Cambridge Scholars Publishing, 60-81.
- Canals Vidal, F. (2004). "Para la síntesis doctrinal de Santo Tomás de Aquino". En *Verbo*, núm. 427-428, 595-600.
- Castello Dubra, J. A. (2002). "La significación política del concepto de justicia en Marsilio de Padua". En *Principios UFRN Natal*, v. 9, n° 11-12, 179-202.
- Farías Larraín, J. (2011). "Política y buen gobierno en la óptica de Santo Tomás de Aquino". En *Revista Electrónica Historias del Orbis Terrarum*, n° 06, 91-107.
- Forment, E. (2010). "Principios fundamentales de la filosofía política de Santo Tomás". En *El pensamiento político en la Edad Media*, 93-112.
- García-Huidobro, J. (2015). "Averroes y las cosas justas por naturaleza". En *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*, Vol. 32, Núm. 2, 393-413.
- García del Muro Solans, J. (2015). *Santo Tomás: donde no puede llegar la razón se encuentra la fe*. España. RBA Colecciones, S. A.
- Godoy Arcaya, O. (2003). "Antología del *Defensor de la paz*, de Marsilio de Padua". En *Estudios Públicos*, 90, 335-445.
- González Orozco, I. (2015). *Averroes: la educación como base para alcanzar la felicidad de la sociedad*. España. RBA Colecciones.
- Grimal, P. (2000). *El Imperio romano*. Barcelona. Biblioteca de Bolsillo.
- Guglielmi, N. (1978). *La ciudad medieval y sus gentes*. Buenos Aires. CONICET.
- Guglielmi, N. (2012). *Pasiones políticas en la Italia medieval*. Mar del Plata. EUDEM.
- Haskins, C. (2013). *El renacimiento del siglo XII*. Barcelona. Ático de los Libros.
- Herráiz Oliva, P. (2018). "Nuevas consideraciones en torno a la noción de averroísmo". En *Enrahonar*, 35-44.
- Hubeñak, F.; Rainieri, D. & Ventura, E. (2012). *Formación del pensamiento jurídico-político*. Buenos Aires. EDUCA.
- Le Goff, J. (1985). *Los intelectuales de la Edad Media*. Barcelona. Gedisa, S. A.
- Martínez Valls, N. (2002). "Sobre la fe y la razón en Santo Tomás de Aquino". En *Humanidades*, 67-89.
- Mazorca, P. (2014). "El origen de la civitas en el *Defensor Pacis* y la reinterpretación de la causalidad final aristotélica". En *Stylos*, N° 23.
- Miethke, J. (2000). "La teoría política del medioevo tardío en la vía de la modernidad: cambios de perspectiva en los estudios de los últimos decenios". En *Patristica et Mediaevalia*, Vol. 21, 3-21.
- Nava Mora, A. (2017). "Dante y la demostración analógica medieval". En *Tenzone* 18, 11-72.
- Pérez Carrasco, M. (2010). "Naturaleza y providencia en el pensamiento político de Dante Alighieri". En Roche Arnas, P. (coord.). *El pensamiento político en la Edad Media*. Madrid. Fundación Ramón Areces, 577-587.
- Puig Montada, J. (2002). "Averroes y el entendimiento". En *Revista Española de Filosofía Medieval*, 9, 49-62.
- Puig Montada, J. (2005). "Averroes: Comentario Mayor al libro *Acerca del alma* de Aristóteles. Traducción parcial". En *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*, Vol. 22, 65-109.

- Renouard, Y. (1964). *Historia de Florencia*, Buenos Aires: Editorial Universitaria de Buenos Aires.
- Riofrio Martínez-Villalba, J. C. (2013). "Lecturas jurídicas de la obra de Santo Tomás de Aquino". En *Dikaion*, Año 27, Vol. 22, n° 1, 55-81.
- Roche Arnas, P. (1995). "La ley en el *Defensor Minor* de Marsilio de Padua". En *Revista Española de Filosofía Medieval*, 2, 91-99.
- Sánchez Madrid, N. (2014). "*Intellectus possibilis* y *multitudo*: las fuentes filosóficas del averroísmo político en *Monarchia* de Dante Alighieri". En *Medievalista* [online], n° 16, 1-31.
- Schneider, J. (2006). "La filosofía política de Dante Alighieri en la *Monarquía*". En *Patrística et Mediaevalia*, Vol. 27, 25-49.
- Sellés, J. F. (2008). "El intelecto agente en el s. XIV". En *Revista Española de Filosofía Medieval*, 15, 75-100.
- Tabarroni, A. (2015). "Dante e Marsilio: due vie all' naturalizzazione della politica". En Mazzucchi, A. *Per beneficio e concordia di studio: studi danteschi offerti a Enrico Malato per i suoi ottant'anni*. Cittadella. Bertinocello Artigrafiche, 877-890.
- Uhl, K. (2003). "Republicanism y platonismo en la *Monarchia* de Dante". En *Patrística y Mediaevalia*, Vol. 24, 39-56.
- Ullmann, W. (2003). "La Monarquía de Dante como ilustración de una renovatio político-religiosa". En *Escritos sobre Teoría Política Medieval*. Buenos Aires. Eudeba, 219-238.
- Vallet de Goytisolo, J. (2004). "El derecho en Santo Tomás de Aquino". En *Verbo*, núm. 427-428, 561-571.
- Vara Martín, J. (2010). "En los orígenes del pensamiento político moderno: *De Monarchia*, de Dante". En *El pensamiento político en la Edad Media*. Madrid. Editorial Centro de Estudios Ramón Areces, S.A., 697-708.
- Vergara Riquelme, L. (2001). "Del Derecho Natural en Santo Tomás de Aquino". En *Revista de Derecho, Criminología y Ciencias Penales*, n° 3, 65-80.
- Yébenes Escardó, Z. (2009). "¿Salvar el nombre de Dios?: más allá del *corpus* teológico. Los límites del texto sagrado". En *Tópicos del Seminario*, 22, 175-204.

Otras fuentes

- Alighieri, D. (1956). "Convite". En Alighieri, D. *Obras Completas*. Versión castellana de Gonzáles Ruiz, N. Madrid. Biblioteca de Autores Cristianos, 697-878.
- Alighieri, D. (1966). *De la monarquía*. Buenos Aires. Losada.
- De Padua, M.. *El defensor de la paz*. Estudio preliminar, traducción y notas de Luis Martínez Gómez. Editorial Tecnos.
- Puig Montada, J. (2005). "Averroes: Comentario Mayor al libro *Acerca del alma* de Aristóteles. Traducción parcial". En *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*, Vol. 22, 69-109.