

FILOSOFIA POLITICA MEDIEVAL EN «EL NOMBRE DE LA ROSA»

Por FELIX GARCIA MATARRANZ

SUMARIO

I. INTRODUCCIÓN.—II. LA IDEOLOGÍA HIEROCRÁTICA.—III. HACIA UNA SECULARIZACIÓN DEL PODER TEMPORAL: 1. *Las disputas entre Juan XXII y Luis de Baviera*. 2. *El «Defensor Pacis» de Marsilio de Padua*: a) El papel de la Iglesia en el «Defensor Pacis». b) Condena de algunos puntos de la doctrina marsiliana por parte de la Iglesia. 3. *Guillermo de Ockam*.—IV. GUILLERMO DE BASKERVILLE, PORTAVOZ EN LA NOVELA DE LOS TEÓLOGOS IMPERIALES: 1. *Ideas de Marsilio en el discurso de Guillermo*: A) El sujeto de la autoridad legislativa. B) La Iglesia no goza de ninguna jurisdicción exterior. C) La Iglesia y el Estado frente al hereje. D) Fundamento de esta teoría: el ejemplo de Cristo. 2. *Guillermo de Baskerville y Ockam*.—V. IMAGEN QUE U. ECO, A TRAVÉS DEL DISCURSO DE GUILLERMO DE BASKERVILLE, NOS OFRECE DE MARSILIO DE PADUA.—VI. RESUMEN.

I. INTRODUCCION

En el panorama del pensamiento político de la Edad Media aparecen en el siglo XIV, como consecuencia de las luchas entre los partidarios del emperador contra el papado, teóricos de una filosofía política que nada tiene que ver con la doctrina hierocrática de los pasados siglos. Marsilio de Padua primero y, poco después, Guillermo de Ockam, ambos consejeros del emperador Luis de Baviera, fueron los pioneros de esta nueva corriente ideológica, de indiscutibles consecuencias para el mundo moderno. El portavoz de la novela de esta doctrina revolucionaria es, como cabe esperar, Guillermo de

Baskerville, cuyo corazón político late al unísono con el del maestro de Padua:

«Más tarde conocí a Marsilio, me atraieron sus ideas sobre el imperio, sobre el pueblo, sobre una nueva ley para los reinos de la tierra, y así acabé formando parte del grupo de hermanos nuestros que están aconsejando al emperador» (1).

Piensa Guillermo que no es posible aplicar las ideas de Marsilio en una época como la suya. ¡Tan revolucionaria las juzga!:

«Marsilio sueña con una transformación que en estos momentos no es posible» (2).

Sólo algunas de estas ideas, muy pocas, encuentran su expresión en el discurso pronunciado por Guillermo ante la legación de Avignon sobre «una extraña concepción del gobierno temporal». Algunos de los asistentes no pudieron disimular su desagrado ante las palabras del orador:

«No sólo los aviñoneses se agitaban ahora con la ira pintada en el rostro y haciendo comentarios por lo bajo, sino que también al propio abad aquellas palabras parecían haberle causado una impresión desfavorable, como si pensase que no era así como había imaginado las relaciones entre su orden y el imperio» (3).

Sólo podremos comprender el calificativo de «extraño» que Adso da al discurso, así como las consiguientes reacciones de malestar que produjo en un sector del auditorio, si lo encuadramos en el contexto doctrinal de filosofía política imperante a comienzos del siglo XIV.

II. LA IDEOLOGIA HIEROCRATICA

En esencia, esta ideología defiende que el papa, como sucesor de S. Pedro, podía y debía dirigir la comunidad de los creyentes: la Iglesia. La función del papa equivalía a la de un verdadero monarca que gobernase a la comunidad a él encomendada. Otro rasgo esencial de esta teoría consistía en

(1) U. Eco: *El nombre de la rosa*, Lumen, Barcelona, 1983, 3.ª ed., pág. 78.

(2) U. Eco: *Op. cit.*, pág. 422.

(3) U. Eco: *Op. cit.*, pág. 435.

la gradación jerárquica de cargos que garantizaba el orden y el trabajo pacífico de toda la comunidad. Se decía que este orden se mantendría mientras todos y cada uno de los miembros de la comunidad se mantuvieran dentro de los límites de las funciones asignadas.

Las leyes promulgadas por el papa, de acuerdo con sus funciones jurisdiccionales supremas, eran los medios de que se valía para el desempeño de su función. Estas leyes tenían validez universal y afectaban a cualquier asunto relacionado con los intereses vitales y la estructura de la comunidad cristiana. Sólo el papa podía decir qué hechos, circunstancias, acciones o situaciones afectaban a los intereses vitales de la comunidad. De esta manera, las leyes promulgadas por el pontífice alcanzaban a todos y a todo. Ni lo temporal ni los gobernantes temporales podían gozar dentro de este esquema gubernativo papal de una posición independiente y autónoma. La unidad de la comunidad cristiana exigía la unidad de gobierno que se manifestaba en la monarquía del papa, supervisor de todas las materias que concernían directamente al bienestar de la comunidad. El pontífice ejercía su autoridad sobre los príncipes de modo directo en las cosas espirituales; el poder ejercido indirectamente en los asuntos sociales y políticos era una derivación del poder espiritual. No obstante, la jurisdicción papal sólo debía entrar en juego cuando los intereses vitales y básicos de la comunidad reclamasen su intervención. Nadie mejor que Inocencio III (1198-1216) llegó a formular este principio. Definió que las cuestiones feudales como tales quedaban al margen de la jurisdicción del papa, que sólo debía entrar en acción cuando apareciese en escena el pecado. Inocencio III sostiene que, *ratione et occasione peccati*, el papa podía intervenir en el examen de ciertas causas, llegando, si fuese necesario, incluso a desposeer a un príncipe de su reino y dar la corona a un nuevo rey. Evidentemente, quien juzgaba cuándo entraba en escena el pecado era el mismo papa. El control y la supervisión de los gobernantes seculares por parte del papa era la consecuencia de la aplicación de este programa hierocrático. Ahora bien, este control debía ser muy distinto en el caso del emperador y del resto de los reyes. Sólo por un «favor apostólico» podía el rey germano acceder a la corona imperial. La doctrina papal del imperio fue expuesta por Inocencio III de una manera clásica, al afirmar que, puesto que nadie tenía derecho a ningún favor, el rey germano no podía reclamar el imperio; hasta que el papa no le imponía la corona, el rey germano era un simple candidato al imperio. La doctrina papal insistía, sobre todo, en la necesidad de examinar la capacidad del rey para el cargo de emperador, puesto que debía pasar a ser el brazo armado del papado. La misma ceremonia de la coronación estaba cargada de un simbolismo que expresaba bien a las claras la ideología hierocrática: en la ceremonia de la

entronización del emperador no había trono alguno para él; éste no era más que un simple funcionario, y jamás funcionario alguno se había sentado en un trono. Aunque el poder del emperador procedía de Dios —ningún papa puso jamás en duda este principio paulino—, el papa actuaba como intermediario entre Dios y el rey para hacer de éste un emperador que no tenía ningún poder autónomo. La tesis de Inocencio III se inspiraba en S. Bernardo, quien, en la generación anterior, había iniciado la discusión del tema de la doble espada. Según la doctrina de S. Bernardo, el papa poseía dos espadas, la espiritual y la temporal, que representaban respectivamente el poder coercitivo del papa en lo espiritual y su poder coercitivo real. En el curso de la ceremonia, el papa cedía este poder real al emperador. Esta teoría de las dos espadas quería significar que el poder físico real que poseía el emperador derivaba de Dios a través del papa. Gregorio IX (1227-1241) declaró explícitamente que el Señor había dado al papa ambas espadas: una que el papa empuñaba y conservaba y otra que cedía. Sin embargo, tal y como puso de relieve su sucesor, Inocencio IV (1243-1254), el poder de la espada material pertenecía potencialmente al papa, aunque de hecho tan sólo al emperador. Esta teoría de las dos espadas concernía únicamente al emperador, no al resto de los reyes europeos. Es importante recalcar esto para comprender mejor ciertas partes del discurso de Guillermo. Sólo a finales del siglo XIII y comienzos del XIV, Bonifacio VIII, en bula *Unam sanctam* (1302), daba un paso más en el pensamiento político papal. La bula constituía un notable y sucinto resumen de la doctrina política del papado en época tardía extraída de fuentes diversas: la Biblia, S. Cipriano, el pseudo-Dionisio, S. Bernardo, Hugo de S. Víctor, Tomás de Aquino, etc. En esquema, se reduce a lo siguiente:

a) Una sola Iglesia santa, católica y apostólica existe en el mundo, fuera de la cual no hay salvación. Esta Iglesia representa un solo cuerpo místico, cuya cabeza es Cristo, y su vicario, el sucesor de Pedro.

b) En esta Iglesia hay dos espadas: la espiritual y la temporal. La Iglesia maneja la espiritual; los príncipes, la temporal, pero siempre según la indicación o el permiso del pontífice.

c) Como Dios ha ordenado todas las cosas con subordinación de las inferiores a las superiores, la espada o potestad temporal debe subordinarse a la espiritual, que es más excelente. La potestad espiritual tiene que «instituir» la potestad terrena y juzgarla si no fuese buena o se desviase de la justicia; en cambio, si se desvía la suprema potestad espiritual, sólo Dios puede juzgarla.

d) Finalmente, define que el hombre sólo puede salvarse si está sometido al romano pontífice.

Ante las acusaciones lanzadas por los partidarios de Felipe el Hermoso contra lo que ellos creían ser una aspiración de Bonifacio VIII a una hierocracia universal, éste declaró que no pretendía quitar a los reyes nada de su jurisdicción ni mermar, en lo más mínimo, su soberanía y que si el papa debía intervenir en lo civil y en lo político era por su relación con lo espiritual, *ratione peccati*. En la frase «*spiritualis potestas terrenam potestatem instituere habet*», el verbo *instituere* no significa para Bonifacio VIII conferir la legitimidad natural a un monarca, la cual es de derecho humano, sino conferir la legitimidad cristiana, sobrenatural. A luz de la doctrina de Hugo de S. Víctor, de quien Bonifacio tomó esta frase, los reyes, y no sólo el emperador, a través de un rito eclesiástico (unción, consagración, bendición), adquirirían legitimidad sobrenatural, haciendo de los poderes civiles órganos auténticos de la cristiandad. En el agustinismo político, sólo la legitimidad sobrenatural es perfecta; los príncipes paganos sólo imperfectamente pueden decirse legítimos. Se legitimaban cristianamente cuando, ya bautizados, recibían el refrendo del papa (4).

III. HACIA UNA SECULARIZACION DEL PODER TEMPORAL

El agudo conflicto entre el papado y Felipe IV originó un alud de literatura polémica, que encontró su culminación en Marsilio de Padua y Ockam. Pero estas teorías encontraron su caldo de cultivo en unas luchas entre Luis de Baviera y Juan XXII que es preciso conocer.

1. *Las disputas entre Juan XXII y Luis de Baviera*

Este conflicto es el último de los habidos entre los emperadores germánicos y los papas. Juan XXII pensó tener derecho a la hegemonía universal como sus antepasados Gregorio VII, Inocencio III y el mismo Bonifacio VIII; al intentar conseguirla, chocó violentamente con el emperador y fracasó, porque los tiempos no toleraban trasnochadas hierocracias. Al morir el emperador Enrique VII en 1313, los electores se dividieron a la hora de elegir a su sucesor: unos se pronunciaron a favor de Federico de Austria y

(4) La bibliografía que he consultado para la elaboración de este apartado ha sido la siguiente: W. ULLMANN: *Historia del pensamiento político en la Edad Media*, Ariel, Barcelona, 1983, págs. 97-112, y G. LLORCA-VILLOSLADA: *Historia de la Iglesia Católica*, BAC, Madrid, 1976, vol. II, págs. 606-610.

otros optaron por Luis de Baviera, estando vacante la sede pontificia, que no sería ocupada hasta 1316 por Juan XXII tras una laboriosa y agitada elección, llena de tensiones y violencias perfectamente sintetizadas en la novela (5). Los dos contendientes a la corona imperial acudieron al papa en 1316, persuadidos de que la aprobación pontificia sería decisiva para acabar con el conflicto. Juan XXII no quiso dar el título de «electo rey de los romanos» a ninguno de los dos; dejó que el imperio siguiera vacante como lo más favorable para sus designios políticos. El consejero del papa era Roberto de Anjou, rey de Nápoles ya desde el gobierno de Clemente V y conocido por su programa contra el emperador. Después de la batalla de Montecatini en 1315, Ludovico de Baviera envió a Italia, como vicario del imperio, a Juan de Beamont, decisión que fue enérgicamente protestada por Juan XXII alegando que nadie podía desempeñar el oficio de vicario sino el designado por el papa. Sin embargo, el gibelinismo triunfaba en Italia dirigido por el potente Mateo Visconti, señor de Milán, fracasando la legación enviada por Juan XXII y presidida por Bernardo Gui. El papa, mezclando lo eclesiástico con lo político, excomulgó a Mateo Visconti y lanzó el entredicho contra Milán. En 1320, ante la audacia creciente de los gibelinos, el papa envió a Italia a un hombre de su más absoluta confianza, Beltrán de Pouget (del Poggetto), con un ejército al que se juntó Felipe de Valois, futuro rey de Francia. Sin embargo, la ofensiva desencadenada por el papa no consiguió ninguno de sus objetivos. Poco después de morir Mateo Visconti en 1322, Ludovico de Baviera triunfó sobre su rival Federico en la batalla de Mühl-dorf, cogiéndole prisionero. La Dieta de Nuremberg reconoció como verdadero y único monarca de Alemania a Ludovico de Baviera, que se apresuró a comunicar su triunfo al papa con la esperanza de que le reconociese como el emperador de los romanos. El papa, con buenas palabras, se limitó a ofrecer su mediación entre los dos rivales como si el asunto no estuviera liquidado. El nombramiento de Bertoldo de Neifen, en 1323, por parte de Luis de Baviera, como vicario general de Italia hirió en lo más vivo al pontífice aviñonés. El nuevo vicario recompuso la autoridad imperial en toda Italia. El papa, lleno de indignación, ordenó que nadie reconociese a Luis de Baviera como rey legítimo, conminándole a que en el término de tres meses, bajo pena de excomunión, resignase el gobierno y compareciese en Avignon para dar cuentas de sus actos. Dos cardenales se le opusieron: Napolón Orsini y Pedro Colonna, el primero gran defensor de la figura de Ubertino. Luis el Bávaro, tras la vacilación de los primeros momentos, reaccionó vio-

(5) Todo lo que encontramos en la novela sobre la figura de Juan XXII es histórico. Cfr. U. Eco: *Op. cit.*, págs. 356-358.

lentamente contra la sentencia, negando a la Santa Sede el derecho a examen y aprobación del candidato al imperio. Cumplido y rebasado el plazo dado por el papa, como el bávaro no compareciese, fue solemnemente excomulgado en marzo de 1324. El monarca alemán contestó con un largo y violentísimo manifiesto que lleva el nombre de *Sachsenhausen*, porque se publicó allí en ese mismo año. El manifiesto, del que ya he hablado en otra ocasión, es una tremenda requisitoria contra Juan XXII, a quien llama sembrador de cizaña, destructor del sagrado Evangelio..., con la expresa declaración de que Juan XXII era hereje porque negaba la pobreza absoluta de Cristo. Juan XXII reaccionó violentamente ante este desafío que se lanzaba al papado, y así, en julio de 1324, hizo pública una nueva sentencia de excomunión más terrible que la precedente en contra de Luis, en la que se le despojaba de todos los derechos al imperio. Tras una nueva maniobra contra Luis el Bávaro emprendida por la familia de los Habsburgos a fin de poner en libertad a Federico de Austria, preso desde la derrota de Mühldorf, aquél decide pactar con éste: Federico de Austria sería rey de Alemania, mientras que Luis llevaría el título de emperador y reinaría en Italia. Luis de Baviera, terminado el pleito con el otro contendiente al trono, pudo atender seriamente los negocios en Italia y atacar directamente al papa. Es, justamente, en 1326 cuando se presentan en Munich Juan de Jandún y Marsilio de Padua poniendo a disposición de Luis toda su ideología política. En un primer momento, las doctrinas del *Defensor Pacis* asustaron a Luis de Baviera, pero pronto comprendió que se hallaba en una guerra sin cuartel y que debía usar en ella de todo tipo de armas, por lo que su perplejidad duró muy poco. El monarca alemán determinó llevar a la práctica las teorías de Marsilio. La oportunidad se la brindaron los gibelinos italianos invitándole a bajar a Italia: iría a Roma y recibiría la corona imperial sin intervención alguna del papa ni de sus representantes, sino directamente del pueblo romano; después, usando de sus prerrogativas, dictaría sentencia contra Juan XXII. Así, en marzo de 1327 sale con dirección a Milán, en cuya iglesia de S. Ambrosio fue coronado con la corona de hierro lombarda. También en Roma la situación había cambiado a favor del emperador: el pueblo romano, descontento de las buenas palabras de Juan XXII, organizó un gobierno democrático después de desterrar a los partidarios de Roberto de Anjou. Con ello se abrían de par en par las puertas de la ciudad al emperador, que hizo su entrada triunfal en 1328, mes y medio después de los hechos narrados por la novela. En enero de ese año, Luis de Baviera era consagrado emperador, estando presente Marsilio de Padua, que veía en él al primer emperador de tipo laico. En abril de 1328, poco antes de que llegasen a la corte de Luis de Baviera Miguel de Cesena y Ockam, perseguidos por Juan XXII,

tuvo lugar en Roma un proceso público contra el papa de Avignon, que terminó con la deposición de Juan XXII como papa y con la elección, por voto popular, del franciscano Pedro de Corvara con el nombre de Nicolás V. Este nuevo papa caería un año después en las manos de Juan XII para terminar muriendo prisionero en Avignon en 1333. Tampoco a Ludovico las cosas le fueron bien en Roma, de donde tuvo que salir, pocos meses después de ser coronado emperador, camino de Pisa y después a Baviera. La política de Luis de Baviera, inspirada al pie de la letra en las teorías y consejos de Marsilio, no tuvo el éxito que él ambicionaba. Poco antes de la muerte de Juan XXII, en 1334, el rey bávaro de buena gana se hubiera reconciliado con el papa, deseo frustrado por la postura inflexible de éste y por las intrigas de otros gobernantes (6).

2. El «Defensor Pacis» de Marsilio de Padua

Marsilio estudió en Padua, que a finales del siglo XIII estaba infestada de aristotelismo, dedicándose también a la medicina y al estudio de la «naturaleza». Parece que fue ordenado de menores y, con el tiempo, llegó a ser rector de la Universidad de París, donde compuso la obra mencionada, destinada a ejercer una gran influencia. El libro se concluyó en junio de 1324 y poco después fue objeto de un examen inquisitorial. Marsilio y su ayudante, Juan de Jandún, fueron declarados herejes por el papa de Avignon en 1327; se los llamó «hijos del diablo», «hombres pestíferos»... Sin embargo, fracasaron los intentos de la curia por obtener la extradición de Marsilio de la corte imperial.

El título de la obra es ya un exponente de la intención de su autor: demostrar que la paz y la tranquilidad eran posibles. Por eso, en la segunda *dictio* intenta demostrar quién perturba la paz y por qué se perturba. Prescinde de todo aquello que no tiene una explicación racional y centra sus especulaciones acerca de hasta dónde y desde dónde proporciona la naturaleza una correcta explicación de las leyes físicas relativas a la sociedad humana y al gobierno de ésta. Resultaba imposible probar por medios racionales la existencia de una bienaventuranza eterna e igualmente de una vida más allá de este mundo. Nada de todo esto era demostrable y la creencia en todo ello se basaba en una credulidad gratuita. No había evidencia alguna de que Dios hubiese instituido un gobierno para los hombres. El punto

(6) Cfr. G. LLORCA-VILLOSLADA: *Historia de la Iglesia Católica*, BAC, Madrid, 1960, vol. III, págs. 78-88.

esencial en que insistía Marsilio era la plena autonomía de lo natural y lo sobrenatural. El tratamiento que daba a los asuntos políticos estaba muy en línea de un científico de la naturaleza del siglo XIV. El Estado de Marsilio era un fin en sí mismo: tenía su propio valor y no podía ser «mejorado» (como el tomista) al recibir la gracia divina; para Marsilio, se trataba de un cuerpo autosuficiente y, por tanto, de una congregación perfecta. El Estado estaba compuesto tan sólo de ciudadanos, sin importarle si éstos eran o no cristianos. El elemento constitutivo del Estado era el ciudadano puro y simple, que incluía a clérigos y a laicos sin diferencia alguna entre ellos.

La teoría de Marsilio sobre la ley constituía un pilar de su doctrina política. La ley era para él un precepto obligatorio. A diferencia de los teóricos anteriores, para quienes la obligatoriedad de la ley provenía de la voluntad del gobernante, para Marsilio eran los mismos ciudadanos quienes conferían el carácter de obligatoriedad a las normas de conducta. De ahí se desprendía la importancia del pueblo en la elaboración de las leyes. De ahí que Marsilio denominara al conjunto de los ciudadanos «legislador humano». Correspondía a este legislador humano la ordenación autónoma de su propia vida por medio de leyes cuyo objetivo era proporcionar «bienestar» en esta vida y en este mundo. Nadie más cualificado que los ciudadanos para elaborar sus propias leyes, puesto que nadie sabe mejor que ellos qué objetivos desean alcanzar. La teoría de Marsilio era una doctrina ascendente-populista del gobierno y de la ley. El pueblo o conjunto de ciudadanos era «superior», es decir, soberano, puesto que no había otra autoridad por encima o al margen de él. En resumen, la función primaria del conjunto de los ciudadanos era la elaboración de las leyes, puesto que éstas constituían el medio por el cual podía alcanzarse la finalidad de la sociedad.

Los ciudadanos no sólo podían dictar leyes acerca de las materias que desearan, sino que además podían instituir el género de gobierno que prefiriesen. A Marsilio le importaba poco el tipo de gobierno (monárquico, republicano...), siempre y cuando el poder original permaneciese localizado en los ciudadanos. Una vez más, usaba la terminología tradicional al declarar que el legislador humano «concedía» al gobierno su poder. Las funciones que los ciudadanos concedían al gobierno, «parte principal del Estado», dependían de la constitución que los ciudadanos hubiesen elegido, y esta constitución era, evidentemente, una ley, a la que Marsilio denominaba la forma del Estado. La función del gobierno era ejecutiva e instrumental: actuaba dentro de la estructura de la ley constitucional elaborada por los ciudadanos. Marsilio llega a prever hasta la deposición del gobierno en el caso de transgredir la ley constitucional elaborada por el pueblo.

a) *El papel de la Iglesia en el «Defensor Pacis»*

Junto al fin temporal de la sociedad, Marsilio reconoce también un fin espiritual: la consecución de la felicidad eterna prometida a la humanidad por la revelación divina. Por ello, Marsilio incorpora las instituciones religiosas en el organismo de la ciudad, lo cual comporta, como consecuencia, el derecho de los dirigentes de ésta a intervenir en la administración de aquéllas. En el sistema de Marsilio, la función del clero era el cuidado de las almas y la nueva administración de los sacramentos. El sacerdocio es una institución divina que se transmite por la imposición de manos y que es compartido por igual por el papa, los obispos y los sacerdotes. Niega, en cambio, Marsilio que el estamento eclesiástico posea una jurisdicción recibida directamente de Dios. Marsilio insiste en que la teoría ascendente-populista de la ley y del gobierno debía también aplicarse a la Iglesia como cuerpo de creyentes, de modo que también éstos fueran los depositarios del poder de aquél. La manera de ejercerlo era a través de un consejo general en el cual debía hallarse representada la totalidad de la cristiandad. Si era cierto que, en el Estado, lo que concierne a todos debe ser aprobado por todos, también esto debía serlo en la Iglesia. El pueblo cristiano era quien, a través del mecanismo de un concilio general con representación laica, debía elegir al papa, fijar sus poderes, definir los artículos de fe y designar los cargos eclesiásticos. El papa pasaba a ser un miembro de la Iglesia, dejando de formar en sí mismo un «estado» al margen y por encima del cuerpo de la Iglesia en su función de gobernante. Tampoco la Iglesia tenía ningún poder de coacción: sólo podía exhortar, reprender, amenazar con los castigos eternos; la represión de los herejes pertenecía al poder secular, pero no en cuanto herejes, sino en la medida en que la herejía destruía la convivencia. El poder coactivo sólo podía intervenir cuando el pecado constituía un crimen (7).

b) *Condena de algunos puntos de la doctrina marsiliana por parte de la Iglesia*

Tan pronto como se divulgó el *Defensor Pacis* y se supo que sus autores habían buscado protección junto al emperador Luis de Baviera, ya condenado por Juan XXII, la atención de la Santa Sede se fijó en los dos doctores parisienses, preparando la condenación de algunos puntos de su doctrina, que no tardaría en llegar.

(7) W. ULLMANN: *Op. cit.*, págs. 194-203. G. DE LAGARDE: *Naissance de l'Esprit laïque au déclin du Moyen Âge*, PUF, París, 1984, vol. II: *Marsile de Padoue*.

La bula *Licet juxta doctrinam*, publicada el 23 de octubre de 1327, condenaba solemnemente a los dos herejes y sus principales errores. En concreto, se refutan por extenso las cinco proposiciones siguientes:

1.^a «Quod illud, quod de Christo legitur in evangelio beati Matthaei, quod ipse solvit tributum Caesari, quando staterem sumpsum ex ore piscis (Mt. 17,26), illis qui petebant didrachma, iussit dari, hoc facit non condescensive e liberalitate sive pietate, sed necessitate coactus.»

2.^a «Quod beatus Petrus Apostolus non plus auctoritatis habuit, quam alii Apostoli habuerunt, nec aliorum Apostolorum fuit caput. Item quod Christus nullum caput dimisit Ecclesiae, nec aliquem suum vicarium fecit.»

3.^a «Quod ad imperatorem spectat, papam corrigere, instituere et destituere ac punire.»

4.^a «Quod omnes sacerdotes, sive sit papa, sive archiepiscopus, sive sacerdos simplex, sunt ex institutione Christi auctoritatis et iurisdictionis aequalis.»

5.^a «Quod tota ecclesia simul iuncta nullum hominem punire potest punitioe coactiva, nisi concedat hoc imperator» (8).

Al mismo tiempo que su doctrina, la bula denunciaba con igual solemnidad a los autores del *Defensor Pacis* y, después de recordar su obstinación notoria, los declaraba herejes, con la prohibición de comunicarse con ellos..

3. Guillermo de Ockam

Hasta su época de Munich, no se ocupó Guillermo de Ockam de las relaciones entre la potestad civil y la eclesiástica. Si sus obras filosófico-teológicas se sitúan antes de su fuga de Avignon (1328), sus quince escritos sobre política eclesiástica son, sin excepción, posteriores. «César, defiéndeme a mí con la espada y yo te defenderé con la pluma», dicen que dijo el fugitivo en el séquito de Luis de Baviera. Cuando por los años 1333-1334 entró en liza Ockam con su obra *Opus nonaginta dierum*, ya se habían consumado los hechos decisivos de la coronación imperial de Luis de Baviera y el nombramiento de un antipapa. El pensamiento de Ockam se manifestó con gran claridad y moderación en sus dos obras más maduras: *Breviloquium de prin-*

(8) H. DENZINGER: *Enchiridion symbolorum*, Herder, Barcelona, 1950, págs. 226-227..

cipatu tyrannico super divina et humana (1342) y en el *De imperatorum et pontificum potestate* (1347), última exposición y síntesis sobre política eclesiástica. Contra el monismo de los curiales y también de Marsilio, Ockam defiende la teoría de las dos potestades ordenadas en recíproca dependencia. Ockam recalca fuertemente la autonomía de la potestad civil: hubo orden legítimo antes de Cristo y de la Iglesia; el imperio no fue legitimado por primera vez en el bautismo de Constantino; ya el imperio gentil romano poseyó verdadera jurisdicción y fue, consiguientemente, reconocido por Cristo y los Apóstoles. Lo mismo que la propiedad privada, de la ordenación divina se deriva también el poder de instituir soberanos que tengan poder secular de gobernar. De parte de Dios y de la naturaleza, todos los mortales que han nacido libres tienen el derecho de elegirse libremente un presidente. El poder legislativo estuvo primero y originariamente en el pueblo, que lo traspasó al César. Sin embargo, el traspaso del poder del pueblo al César no significa la renuncia a negarle la obediencia en un momento determinado. El poder de los príncipes no es ilimitado, sino que encuentra sus límites en las libertades del hombre (que son anteriores al Estado) y en el bien común, para el que fue instituido.

La Iglesia, como comunión de creyentes, es gobernada, por voluntad de Cristo, monárquicamente. Cristo eligió a Pedro como vicario suyo. A diferencia de Marsilio, Ockam concede al papa «potestad real transferida por Cristo»; de no ser así, Cristo no hubiera cuidado suficientemente de su Iglesia. Pero Cristo no le dio a Pedro la plenitud de la potestad ni en lo temporal ni en lo espiritual. De habérsela dado *in temporalibus*, nos hubiera hecho esclavos a todos; pero también la potestad espiritual tiene sus límites, a los que hay que reducir de nuevo a la Iglesia de Avignon. El papa no puede mandar todo lo que no repugne al mandamiento divino y al derecho natural. Debe, por ejemplo, respetar los títulos legítimos de los reyes, fieles o infieles. El poder del papa sólo se extiende a lo necesario para la salud de las almas. «Todo lo demás, aun cuando fuere espiritual, no debe mandarlo, para que la ley del evangelio no se convierta en ley de servidumbre.» El poder del papa no es de dominación, sino de servicio. El papa puede intervenir en el orden civil: en caso de necesidad, cuando faltan o fallan las autoridades competentes, puede y debe el papa, por razón del bien común, intervenir en los asuntos temporales. Sin emplear la expresión, defiende Ockam la doctrina de la *potestas indirecta in temporalibus*. Pero también, en caso de necesidad, el emperador puede intervenir en el orden eclesiástico: puede convocar un concilio y hasta deponer al papa, pero no en razón de su cargo, sino como miembro creyente de la Iglesia.

Es digno de resaltar el esfuerzo de Ockam por deslindar la competencia

de la potestad civil y la eclesiástica. Al acentuar su mutua independencia y recíproca ayuda, hubiera podido elaborar una doctrina objetivamente equilibrada. Pero su toma de partido por los derechos del emperador frente a la curia le hicieron desestimar el peligro del absolutismo estatal y dilatar los poderes de la autoridad civil hasta límites cercanos al regalismo.

IV. GUILLERMO DE BASKERVILLE, PORTAVOZ EN LA NOVELA
DE LOS TEOLOGOS IMPERIALES

Al margen de las citas esporádicas en las que aparece la preferencia de Guillermo por las nuevas ideas que empezaban a divulgarse en derecho político-eclesiástico, reserva Eco, dentro de su estrategia narrativa, un lugar privilegiado de la novela para insertar en ella una síntesis de las principales ideas de Marsilio y de Ockam.

1. *Ideas de Marsilio en el discurso de Guillermo*

A) *El sujeto de la autoridad legislativa*

a) El pueblo, causa eficiente de la ley:

«Dada la inmensa bondad que Dios había mostrado al crear el pueblo (...) podía sospecharse que tampoco había sido ajena al Señor la idea de que en las cosas terrenales el pueblo debía ser el legislador y la primera causa eficiente de la ley.»

«Nos autem dicamus secundum veritatem atque consilium Aristotelis (...) legislatorem se causam legis effectivam et propiam esse populum» (*Def. Pac.*, I, XII, 3) (9).

b) ¿Qué se entiende por pueblo?:

«Por pueblo, dijo, hubiese sido conveniente entender la universalidad de los ciudadanos, pero como entre éstos también hay que considerar a los niños, los idiotas, los maleantes y las mujeres, quizá podía llegarse de una manera razo-

«(...) esse populum, seu civium universitatem, aut eius valenciorem partem (...). Civem autem dico (...) eum qui participat in communitate civili, principatu aut consiliativo vel iudicativo secundum gradum suum.

(9) MARSILIUS VON PADUA: *Defensor Pacis*, bajo el cuidado de R. Scholz, Hahs Buchhandlung, Hannover, 1932, pág. 63.

nable a una definición de pueblo como la parte mejor de los ciudadanos.»

Per quam siquidem descriptionem separantur a civibus pueri, servi, advene aut mulieres, licet secundum modum diversum» (*Def. Pac.*, I, XII, 4) (10).

c) Operatividad del pueblo en su tarea legislativa:

«... formuló la hipótesis de que el pueblo podría expresar su voluntad a través de una asamblea general electiva.»

«(legislatorem esse populum aut eius valenciorum partem) per suam electionem se voluntatem in generali civium congregatione per sermonem expressam» (*Def. Pac.*, I, XII, 3) (11).

d) El bien común, razón fundamental de la intervención del pueblo en la elaboración de las leyes:

«Dijo que le parecía sensato que una asamblea de esa clase pudiese interpretar, alterar o suspender la ley, porque si la ley la hiciera uno solo, éste podría obrar mal por ignorancia o por maldad.»

«(...) aut legumlationis auctoritas ad solam civium universitatem pertinet vel ad hominem unicum aut ad pauciores. Non ad solum unum (...) posset enim propter ignorantiam vel maliciam aut utrumque legem pravam ferre, inspiciendo scilicet magis propium conferens quam comune.

Propter eandem vero causam non pertinet hoc ad pauciores (...). Pertinet hoc igitur ad civium universitatem aut eius partem valenciores, de quibus est altera et opposita ratio. Quia enim lege debent omnes cives mensurari secundum proporcionem debitam, et nemo sibi scienter nocet aut vult iniustum, ideoque volunt omnes aut plurimi legem convenientem communi civium conferenti» (*Def. Pac.*, I, XII, 8) (12).

B) *La Iglesia no goza de ninguna jurisdicción exterior*

«Cristo no quiso que los Apóstoles tuviesen dominio y mando, y por eso parecía sabio que los sucesores de los

«Nec in quemquam, presbyterum aut non presbyterum, coactivam in hoc saeculo jurisdictionem habere quem-

(10) MARSILIUS VON PADUA: *Op. cit.*, pág. 64.

(11) MARSILIUS VON PADUA: *Op. cit.*, pág. 63.

(12) MARSILIUS VON PADUA: *Op. cit.*, págs. 68-69.

Apóstoles fuesen aliviados de todo poder mundano y coactivo.»

«La Iglesia puede y debe avisar al hereje que se está saliendo de la comunidad de los fieles, pero no puede juzgarlo en la tierra ni obligarlo contra su voluntad.»

«Nadie en esta tierra puede ser obligado mediante el suplicio a seguir los preceptos del evangelio.»

quam episcopum sive papam, nisi eadem sibi per humanum legislatorem, concessa fuerit, in cuius potestate semper est hanc ab ipsis revocare» (*Def. Pac.*, II, 5) (13).

«Per pastorem scilicet, episcopum seu presbyterum, docendus et exhortandus est homo in vita praesenti, arguendus, corripiendus peccator atque terrendus iudicio (...) nequaquam vero cogendus (ad praeceptorum Divinae legis observationem)» (*Def. Pac.*, II, 10, 2) (14).

«Nemo cogi praecepitur in hoc saeculo poena vel supplicio ad legis evangelicae praecepta servanda» (*Def. Pac.*, II, 5, 6) (15).

C) *La Iglesia y el Estado frente al hereje*

«Deben considerarse ciertos casos muy delicados (...) como el de los herejes, sobre cuya herejía sólo la Iglesia, guardiana de la fe, puede pronunciarse, mientras que, sin embargo, la acción sólo incumbe al brazo secular. Cuando la Iglesia reconoce la existencia de determinados herejes, lo justo es que los señale el príncipe (...). Pero ¿qué tendrá que hacer el príncipe con un hereje? ¿Condenarlo en nombre de la verdad divina, cuya custodia no le atañe? El príncipe puede y debe condenar al hereje si su acción perjudica la convivencia de todos, o sea, si el hereje trata de imponer su herejía matando o molestando a quienes no la comparten.»

«Sic igitur de hereticis aut aliter infidelibus iudicare debet medicus animarum, sacerdos scilicet (...) discernendo videlicet sermonem aut actum hereticum a non heretico. De hiis vero iudicare tercie significacionis iudicio, dampnando scilicet vel solvendo accusatos supplicio aut pena temporali ipsosque arcere ad talia persolvenda, qui dampnati fuerint, solius est principantis humana lege» (*Def. Pac.*, II, X, 9).

«Hereticus tale peccato eciam humana lege prohibito punitur in hoc seculo, in quantum peccans in legem humanam» (*Def. Pac.*, II, X, 7) (16).

D) *Fundamento de esta teoría: el ejemplo de Cristo*

«Dijo que le parecía que sus deducciones podían apoyarse en el ejemplo

«Christus ipse non venit in mundum dominari hominibus... nec principari

(13) MARSILIUS VON PADUA: *Op. cit.*, pág. 201.

(14) MARSILIUS VON PADUA: *Op. cit.*, pág. 247.

(15) MARSILIUS VON PADUA: *Op. cit.*, pág. 201.

(16) MARSILIUS VON PADUA: *Op. cit.*, págs. 253-260.

mismo de Cristo, quien no vino a este mundo para mandar sino para someterse según las condiciones que encontró en el mundo, al menos en lo que se refería a las leyes del César» (17).

temporaliter, sed magis subjici secundum statum et conditionem praesentis saeculi» (*Def. Pac.*, II, 4, 3) (18).

(Cfr. la primera proposición condenada por la Curia y citada anteriormente.)

2. Guillermo de Baskerville y Ockam

También Ockam está presente en algunas de las ideas vertidas en su discurso por su homónimo De Baskerville. Una de las tesis refutadas por éste es que el romano pontífice tiene más poder sobre el imperio que sobre los demás reinos. Ya vimos que, dentro de la aplicación del programa hierocrático, los papas se creían los intermediarios de la concesión del poder temporal a los emperadores, a los que consideraban como altos funcionarios de la máquina papal. Pues bien, Guillermo de Baskerville sostiene que «sería muy extraño que el papa tuviese jurisdicción sobre las cosas del imperio», llegando a la conclusión de que «el papa no tiene sobre el imperio más derechos que sobre los otros reinos, y que, como no están sujetos a la aprobación del papa ni el rey de Francia ni el sultán, no se ve por qué sí debe estarlo el emperador de los alemanes y de los italianos» (19). La doctrina está tomada de la obra *Breviloquium de potestate papae*. Dos son las tesis que, del libro IV de esta obra, quiero recoger aquí:

1.^a Que el imperio romano fue un imperio legítimo con autoridad propia recibida de Dios a través del pueblo y sin que tuviera que ser legitimado por Pedro y sus sucesores. Estos son los enunciados de los tres primeros capítulos: «Quod imperium romanum non est a papa», «Oppinio quod romanum imperium est a populo» y «Oppinio quod romanum imperium est a solo Deo» (20).

En conclusión, «romanum imperium tempore Christi et apostolorum fuit legitimum et verum imperium. Quod pluribus modis potuit fieri verum imperium» (21). La tesis de que el imperio romano tenía su legitimidad en el papa carecía para Ockam de base escriturística:

«Christus enim et Apostoli nequaquam docuerunt quod impera-

(17) U. Eco: *Op. cit.*, págs. 430-435.

(18) MARSILIUS VON PADUA: *Op. cit.*, pág. 200.

(19) U. Eco: *Op. cit.*, pág. 434.

(20) G. DE OCKAM: *Breviloquium de potestate papae*, J. Vrin, París, 1937, páginas 101, 106, 107.

(21) G. DE OCKAM: *Op. cit.*, pág. 119.

tor romanorum tenebatur cognoscere imperium romanum esse a papa plus quam rex Francie vel alius quicumque rex mortalis quia istud nec docuerunt explicite neque implicite» (22).

La escritura, en cambio, atestigua el reconocimiento del imperio romano por parte de Cristo y de los Apóstoles:

«Per verba Christi et gesta ac doctrinam apostolicam et evangelicam probatur aperte, quia Christus et apostoli verbis et gestis expresse monstraverunt se illos imperatores infideles tanquam veros imperatores habuisse» (23).

2.^o Guillermo de Ockam, extrapolando la tesis de la independencia del imperio romano a la situación política del siglo XIV, afirma que el papa no goza de más poder sobre el imperio romano-germánico que sobre el resto de los reinos, como defiende Guillermo en su discurso:

«Quare relinquitur quod Apostoli a Christo non maiorem receperunt potestatem super romanos quam super alias nationes. Quare papa non plus iuris habet a Christo super imperatorem romanorum quam super reges quoscumque. Quod eciam patet ex hoc quod, saltem tempore Christi et apostolorum, omnia alia regna de iure et de facto romano imperio subjecta fuerunt et imperator romanorum erat dominus omnium aliorum. Sed Christus non dedit beato Petro vel alicui apostolo maiorem potestatem super dominium regum quam super reges sibi subjectos. Ergo non maiorem tribuit potestatem beato Petro vel successoribus eius super romanos quam super ceteras nationes nisi quoad hoc quod, quando romani pontifices romanis et non aliis spiritualia seminarent, pro sustentacione sua et sui execucionem officii specialiter ipsorum metere valerent carnalia» (24).

Como era de esperar del objetivo de la reunión de ambas legaciones, Guillermo termina su discurso aludiendo al tema de la pobreza de Cristo. Tan relacionados están, a su juicio, la pobreza de Cristo con la falta de jurisdicción en los asuntos temporales, que ambas cosas se condicionan mutuamente. Si se demuestra que Cristo vivió pobre, necesariamente se ha de admitir que no tuvo ningún poder en asuntos temporales; y, al revés, si Cristo no

(22) G. DE OCKAM: *Op. cit.*, pág. 102.

(23) G. DE OCKAM: *Op. cit.*, pág. 119.

(24) G. DE OCKAM: *Op. cit.*, pág. 127.

tuvo poder en asuntos temporales, por fuerza tuvo que vivir en la pobreza. Como los miembros de la legación de Avignon no aceptan la pobreza real de Cristo, Guillermo intenta convencerles de ello partiendo de una verdad aceptada por ellos: la falta de poder por parte de Cristo en los asuntos temporales (25).

La idea de que el papa no goza de la plenitud de poder ni en los asuntos temporales ni en los espirituales es una tesis repetida constantemente por Ockam en sus obras:

«Si papa per preceptum et ordinationem Christi talem haberet plenitudinem potestatis ut omnia tam in temporalibus quam in spiritalibus sine omni exceptione posset de jure que non obviant legi divine neque juri naturali, lex christiana esset horrendissime servitutis et incomparabiliter majoris quam fuerit lex vetus» (26).

V. IMAGEN QUE U. ECO, A TRAVES DEL DISCURSO
DE GUILLERMO DE BASKERVILLE,
NOS OFRECE DE MARSILIO DE PADUA

Muchos comentadores de Marsilio, superando la imagen de un *homo medievalis* con intuiciones de sabor moderno en su concepción del imperio y del poder eclesiástico, le han atribuido la paternidad de tesis que han triunfado en la filosofía política moderna, hasta hacer de él uno de los primeros teóricos de la soberanía popular y de su doctrina, un sistema absolutamente republicano (27). Así, se nos presenta a Marsilio no como al ciudadano de una comuna de Italia septentrional ni como al polemista que interviene, de un modo personal y nuevo, en las disputas del papado y del imperio, sino como el precursor de soluciones democrático-liberales típicas de la era moderna. Guillermo parece encarnar en la novela la imagen de un Marsilio de Padua excesivamente moderno. La versión que Eco nos ofrece de Marsilio es la de un hombre laico, democrático y moderno. A ello contribuye la selección de citas que hace Eco de Marsilio de Padua y el hecho de que use

(25) Cfr. U. ECO: *Op. cit.*, pág. 435.

(26) G. DE OCKAM: *Op. cit.*, pág. 20. Cfr. pág. 25.

(27) J. R. GARCÍA CUÉ: «Teoría de la ley y de la soberanía popular en el 'Defensor Pacis' de Marsilio de Padua», en *Revista de Estudios Políticos*, núm. 43, 1985, páginas 107-117. G. LAGARDE: *Naissance de l'Esprit laïque au déclin du Moyen Age*, PUF, París, 1948, vol. II, pág. 186.

preferentemente la *dictio prima* del *Defensor Pacis* (28). Por otra parte, Eco no quiere pronunciarse sobre el sentido de una de las frases más oscuras de Marsilio:

«... quizá podía llegarse de una manera razonable a una definición de pueblo como la *mejor parte de los ciudadanos*, si bien en aquel momento él no consideraba oportuno pronunciarse acerca de quiénes pertenecían efectivamente a esa parte» (29).

La interpretación que hubiera hecho Guillermo de esta frase nos hubiera ayudado mucho para comprobar la versión marsiliana de Eco. Parece ser que, en el análisis que el propio Marsilio hace de la expresión *valentior pars* en otros lugares, acentúa más los valores cualitativos que cuantitativos de la misma, con lo cual resta importancia al carácter populista de su teoría. Sin embargo, Eco parece sugerir en la novela una acepción más cuantitativa que cualitativa del término; en todo caso, el sentir general de la obra induce al lector a preferir tal acepción:

«Por tanto, considero que, así como también yo y mis amigos pensamos que en lo relativo a las cosas humanas ya no corresponde a la Iglesia legislar, sino a la *asamblea del pueblo* (...)» (30).

El mismo Miguel de Cesena parece haberle entendido en el mismo sentido:

«Tú, Guillermo, hoy has hablado claro, has dicho qué es lo que quieres. Pues bien, no es eso lo que yo quiero (...). No pienso en la asamblea del pueblo, ni en el derecho de gentes» (31).

Entender la *valentior pars* del pueblo como la mayoría cuantitativa de los ciudadanos, como parece desprenderse de la novela, es deformar el pensamiento político de Marsilio e ignorar el entorno sociológico en que se escribió el *Defensor Pacis*. Las connotaciones cualitativas de la *valentior pars* están recogidas de un modo muy claro en las obras de Marsilio, porque la «honorable costumbre» es una realidad en las estructuras sociopolíticas de la comuna paduana. De hecho, el órgano de gobierno fundamental es el

(28) Cfr. G. ZECCHINI: «Il medioevo di Eco», en *Studia Patavina*, 31, 1984, página 336.

(29) U. Eco: *Op. cit.*, pág. 431.

(30) U. Eco: *Op. cit.*, pág. 251.

(31) U. Eco: *Op. cit.*, pág. 477.

Consilium maius, compuesto de mil miembros que representaban al conjunto de los ciudadanos. El *Consilium maius* era el equivalente de lo que Marsilio llama la *pars valentior civium*. Este número de componentes garantizaba el aspecto democrático numérico, pero nunca de modo absoluto, ya que la elección se hacía de un censo mínimo de calidad. Georges de Lagarde afirma que la concepción de Marsilio es muy próxima a la que el IV Concilio de Letrán trató de imponer en las elecciones episcopales desde comienzos del siglo XIII al pedir que se tuviera en cuenta la parte mayor y más sana. También para Marsilio hay voces que son *pinguiiores* que otras. Bastantes pasajes del *Defensor Pacis* atestiguan que la tesis canónica no le era desconocida:

«Valentioorem inquam considerata quantitate personarum et qualitate in communitate illa super quam lex fertur» (I, XII, 3) (32).

Incluso el reconocimiento teórico de que el poder reside en el pueblo no era en el tiempo de Marsilio una doctrina particularmente moderna ni socialmente peligrosa, como parece desprenderse de la novela. R. W. y A. J. Carlyle subrayan con fuerza la importancia que, a lo largo de todo el Medievo, tuvo la jurisprudencia romana, según la cual la *universitas civium* era la única fuente de la autoridad política. El carácter auténtico de la ciudad política del medievo viene representado por el principio según el cual toda autoridad política, bien de la ley, bien del gobernante, deriva de la comunidad entera y no de otras fuentes (33). Así, Marsilio de Padua puede ser considerado como un extremista, pero no como un revolucionario, porque su obra no constituye una ruptura con el pensamiento anterior:

«Médiéval, cette oeuvre l'est sous tous les aspects —escribe J. Quillet—, mais elle est aussi un violent pamphlet contre l'ordre social et politique enraciné dans l'idée d'une papauté théocratique» (34).

Por otra parte, también la «democraticidad» de la teoría de Marsilio se ve reducida por el principio de la *representatio*, faceta que no aparece en *El nombre de la rosa*. La potencial carga democrática que subyace en el principio de que la causa primera y eficiente de la ley es el pueblo, de hecho queda sin contenido real a la hora de ejercerla, ya que el pueblo delega a

(32) MARSILIUS VON PADUA: *Op. cit.*, pág. 63.

(33) Cfr. G. ZECCHINI: *Art. cit.*, págs. 337-338.

(34) Tomado de J. R. GARCÍA CUÉ: *Art. cit.*, pág. 109.

niveles cada vez más restringidos o más próximos al vértice de la pirámide social su propia soberanía. De esta manera, es la figura del emperador la que, gracias a la *representatio*, asume en sí misma, en la práctica, todo lo que representa desde el punto de vista ideológico. De esta manera, nos alejamos cada vez más del pueblo. De representación en representación, se termina por delegar todo el poder en el príncipe, que aparecerá como la forma viviente del legislador.

¿Por qué de las diversas lecturas que se pueden hacer del *Defensor Pacis* ha elegido Eco la más revolucionaria? Sin duda alguna por el deseo de presentar a un Guillermo de Baskerville como anticipo de modernidad también en el campo de la filosofía política. Así piensa Zecchini sobre el particular:

«Ma in un romanzo in cui ogni componente è predisposta e funzionale al quadro d'insieme e al fine prefissato è impensabile che l'autore non abbia scelto 'questa' lettura di Marsilio, fra le molte, certo piú storicamente corrette, che gli si proponevano. Eco opta per una lettura che ha ingenerato spesso caratteri d'ambiguità tali da indurre numerosi interpreti marsiliani ottocenteschi e posteriori a proiettare il filosofo padovano in ambiti solo apparentemente ariosi e spregiudicati, ma in realtà condizionandone la permanenza in artificiosi e antistorici schemi di 'precorrimento'» (35).

No es extraño que una presentación tan moderna de Marsilio en boca de Guillermo sea calificada por Adso de extraña, produzca malestar en el ánimo de los avignonenses y los más diversos sentimientos en los oyentes amigos:

«En cuanto a los franciscanos, Miguel de Cesena estaba perplejo; Girolamo, aterrado; Ubertino, pensativo» (36).

VI. RESUMEN

El discurso de Guillermo es un ejemplo de cómo su pensamiento político es la resultante de la lectura unitaria de diferentes autores, de los cuales Eco ha extraído análisis filosóficos y argumentos políticos para ofrecernos un protagonista deslumbrante, *avant la lettre* (37).

(35) G. ZECCHINI: *Art. cit.*, págs. 338-339.

(36) U. ECO: *Op. cit.*, pág. 435.

(37) Cfr. G. ZECCHINI: *Art. cit.*, pág. 333.

Aunque el lector saque la impresión de que la filosofía política de Marsilio sea la misma que la de Ockam, en realidad los dos autores tenían opiniones políticas y proponían soluciones políticas diferentes en algunos puntos.

U. Eco ha resumido la diferencia entre los dos autores en esta frase, muy discutible por cierto:

«Y cabe pensar que a aquellas alturas y desde su punto de vista, Juan tenía razón, porque durante aquellos cuatro meses Michele se había hecho amigo del amigo de mi maestro, el otro Guillermo, el de Ockam, y había llegado a compartir sus ideas, no muy distintas, salvo que aún más radicales, de las que mi maestro compartía con Marsilio y había expuesto aquella mañana» (38).

Así pues, Eco afirma que Ockam es más radical que Marsilio de Padua. Justamente, en materia de derecho público eclesiástico, es al revés, pues Ockam no se propuso nunca disolver la Iglesia en el Estado, sino separar bien las esferas de competencia de ambas sociedades y reformar la Iglesia.

(38) U. Eco: *Op. cit.*, pág. 477.