

Fundamento de la soberanía temporal del emperador según Guillermo de Ockham

Dentro de la pequeña pero fecunda constelación de teóricos de la baja Edad Media que defendieron, más o menos radicalmente y mediante diversos argumentos, los derechos del poder político contra las pretensiones papales, Guillermo de Ockham (h. 1280-1349) ocupó un puesto singular. Ockham era aquél que más claramente provenía de una matriz religiosa y elaboró su ideario político como salida a un conflicto dentro de la Iglesia. En cierto sentido, toda su reflexión sobre las instituciones se originó en la necesidad de preservar la libertad religiosa, que entendió directamente afectada por las doctrinas papales. Para sentar lo más sólidamente posible las bases de dicha libertad, desarrolló una serie de ideas acerca del origen de la propiedad y la autoridad política. Más que otros teóricos, hizo hincapié en que el solo y legítimo fundamento de la mayoría de los institutos actuales que reglan la vida en sociedad reside en una serie de potestades o derechos naturales radicados en la voluntad humana. Sin embargo, no defendió una concepción ilimitada de la libertad religiosa o política. Preservó, en muchos sentidos, la concepción tradicional de la Iglesia como un *corpus* jurídicamente organizado, lo cual dio por resultado una teoría dualista de las máximas instituciones que, a su juicio, gobiernan la vida humana: la Iglesia y el Imperio. En la parte central de este trabajo, expondremos la doctrina ockhamista sobre los dos poderes; antes de ello, a modo de introducción, referiremos la ideología social y las fuentes de las que se nutrió el ockhamismo, que explican en buena medida su general cualidad no política y su matriz religiosa; al cabo de la exposición, a modo de conclusión, destacaremos dos novedades traídas por el dualismo ockhamista: una reacción contra cierto enfoque predominantemente racionalista de lo

político, en pos de un enfoque voluntarista, y la crisis de toda soberanía absoluta e irrevocable.

Nos limitaremos a analizar el texto político de Ockham más accesible para el lector moderno, el *Breviloquium de principatu tyrannico* o *Breviloquium de potestate papae*,¹ un breve compendio de los temas más clásicos del pensamiento político ockhamista, escrito, además, con estilo asertivo: allí, en efecto, Ockham no se limitó a reportar opiniones ajenas, como en otras importantes y voluminosas obras suyas, que se vuelven, por esa razón, de difícil interpretación. Esta obra, tardíamente conocida (1928), que nos ha llegado inconclusa, habría sido redactada, según su editor, entre 1339 y 1340, unos años después del momento de mayor efervescencia en el conflicto que sirvió de telón de fondo a los escritos políticos ockhamistas en su conjunto: aquél que se había suscitado entre el papa Juan XXII (1316-1334) y el príncipe alemán Luis de Baviera y que se remontaba a 1314, año del fallecimiento de Enrique VII de Luxemburgo. Desde la muerte de quien ejercía el cargo de emperador, dos de los príncipes alemanes que participaban de la elección imperial, Luis de Baviera y Federico de Habsburgo, se venían disputando su sucesión, llegando a solicitar ellos mismos, en 1316, que interviniera el papa para dirimir el conflicto. Pero el apoyo de Luis a los gibelinos del norte de Italia, el partido antipapal, inclinó definitivamente a Juan XXII a combatirlo, tanto en lo doctrinario, como en lo militar. Durante las alternativas de esta dura disputa, en las cuales no podemos detenernos,² lo que precisamente se discutió era si estaba o no entre las competencias del papa confirmar al elegido como emperador por el comité de príncipes electores; en otros términos, si el papa tenía o no la última palabra en la elección del emperador, de modo que éste dependía, en última instancia, de aquél para ser investido como tal. Los documentos emitidos por Juan con motivo del conflicto constituyeron una nueva oportunidad para que fueran reafirmadas las largamente elaboradas pretensiones

1. Tal como figura en el *Incipit*, el título original de la obra es «Breviloquium de principatu tyrannico super divina et humana specialiter autem super imperium et subjectos imperio a quibusdam vocatis summis pontificibus usurpato», lo cual puede traducirse, aproximadamente, por: «Breve discurso acerca del principado tiránico sobre las cosas divinas y humanas, pero, especialmente, sobre el imperio y los súbditos del imperio, usurpado por ciertos llamados sumos pontífices». Este largo título fue modificado en la edición que hemos consultado, *Guillelmi de Occam Breviloquium de potestate papae*, Léon Baudry (editor), Vrin, París, 1937. Existe otra edición, que no hemos tenido a la vista: *Wilhelm von Ockham als politischer Denker und sein Breviloquium de principatu tyrannico*, R. Scholz (editor), *Monumenta Germaniae Historica* N° VIII, Leipzig, 1944. Existe, también, traducción castellana: Guillermo de Ockham, *Sobre el gobierno tiránico del papa*, Estudio preliminar, traducción y notas de Pedro Rodríguez Santidrián, Tecnos, Madrid, 1992.

2. Cf. José António de Camargo Rodrigues de Souza, «As idéias de Guilherme de Ockham sobre a independéncia do poder imperial», *Revista da História das Ideias*, VIII, 1986, Coimbra, pp. 283-313; cf. pp. 287-294.

de soberanía del papado en el cielo y en la tierra. En cuanto a la ideología imperial que traslucen los documentos emitidos por Luis en respuesta, contiene las contradicciones en las que muchas veces había incurrido el imperio medieval, dispuesto a sostener su independencia del papado, pero no a renunciar a su propio fundamento trascendente.³ Lo cierto es que en un documento emitido por Luis en mayo de 1324 se halla el primer testimonio de un acercamiento entre el bávaro y la orden franciscana, con la que el papa sostenía, simultáneamente, aunque por otras razones, una dura disputa doctrinal e institucional.⁴ Esa alianza, relativamente circunstancial, iba a adquirir espesor doctrinal en los escritos de Ockham, quien desarrollaría una justificación de las pretensiones imperiales en estrecha vinculación con las ideas sociales franciscanas.

Ockham, punto de llegada del pensamiento social franciscano

Puede considerarse que las ideas ockhamistas sobre la sociedad política y sus relaciones con la sociedad fundada por Cristo –la Iglesia– constituyen la síntesis madura de un complejo movimiento social y doctrinal desarrollado durante los dos siglos precedentes.⁵ Dicho movimiento no fue ajeno a los profundos cambios que vivió el occidente medieval a partir de mediados o, cuando menos, fines del siglo XI, los cuales determinaron el comienzo de la denominada «segunda edad feudal»: la expansión de la cultura urbana, el florecimiento comercial y la circulación del dinero, la multiplicación de los oficios y profesiones bajo el amparo jurídico del gremio o la corporación, el ascenso de las universidades –una corporación más–, etc. Uno de los aspectos más singulares de este nuevo cuadro social fue la aparición de diversos sectores de la Iglesia y el laicado que, según los casos, abominaron, sometieron a crítica, asimilaron y hasta justificaron el mundo que se inauguraba ante sus ojos, penetrado por el flujo del dinero y sus conflictivos productos (la usura, el lucro, etc.). El siglo XII vio propagarse estas manifestaciones: formas más o menos radicales de eremitismo individual o co-

3. *Idem*, p. 310. Según surge de un decreto de 1338 (fecha tardía en el desarrollo del conflicto y próxima a la redacción del *Breviloquium*, que Ockham realizó al amparo de Luis, en su corte de Múnich), Luis no sólo se reivindicaba emperador «por la gracia de Dios», sino que incluso sostenía estar investido como tal directamente por Dios. Esta ideología descendente, claramente difiere de la que proponía el mismo Ockham, como se verá.

4. *Idem*, pp. 289-290.

5. Lester Little, *Pobreza voluntaria y economía de beneficio en la Europa medieval*, Taurus, Madrid, 1980 (Título original: *Religious Poverty and the Profit Economy in Medieval Europe*, Paul Elek, Londres, 1978).

munitario, hermandades de laicos que —a veces con, y a veces sin la anuencia de la Iglesia— optaban por la pobreza y la predicación del Evangelio (humillados, valdenses, beguinas, cátaros) y, por supuesto, nuevas órdenes religiosas con espíritu reformista (cartujos, premonstratenses, cistercienses y, sobre todo, dominicos y franciscanos). Con sus respectivas diferencias, todos ellos buscaron producir una respuesta de la cosmovisión cristiana al nuevo orden y, en general, tendieron a asumir la siguiente actitud: *nunca dejaron de rechazar los productos de la nueva economía y la nueva sociedad como manifestaciones de la debilidad humana, indeseables, en el fondo, para una perfecta vida cristiana, y, consecuentemente, sostuvieron que era recomendable una vida de pobreza, predicación y llana hermandad, cuya perfecta realización habían sido Cristo y sus Apóstoles y que había sido imitada en la áurea Iglesia primitiva. Pero, al mismo tiempo, fueron capaces de discriminar entre la simple inconveniencia de la vida consagrada a los negocios del mundo y el pecado en sentido estricto; lograron convivir con la ciudad mundana, vivir, incluso, dentro de ella, manteniéndose relativamente al margen de ella, y reconocerla lícita —dentro de ciertos límites—, teniendo en cuenta, sobre todo, la debilidad intrínseca de la naturaleza humana.* La diversa suerte corrida por dos de esos grupos, claramente afines entre sí, ilustra esta orientación general adoptada por los muchos movimientos de pobreza de los siglos XII y XIII: quienes, como los valdenses, predicaron la obligación de la vida pobre, fueron finalmente superados por quienes, como los franciscanos, simplemente la recomendaron a los demás e intentaron asumirla estrictamente sólo para sí mismos.

En esta diferencia, sutil pero decisiva, se cifró el triunfo, en el siglo XIII, de la orden franciscana (Orden de los Hermanos Menores, *Ordo Fratrum Minorum*), como el movimiento que pudo sintetizar e introducir en la institución de la Iglesia aquella nueva sensibilidad elaborada por los diversos grupos predecesores. Naturalmente, este triunfo no se produjo sin que los alcances del reformismo franciscano se morigeraran lo suficiente como para hacerse digeribles a la jerarquía eclesiástica. Acatar el magisterio de la Iglesia en materia doctrinal e institucional, convenir en la necesidad de constituirse como persona jurídica dentro de ella, es decir, como una orden reglada, con la venia del papado, establecer los mecanismos (para muchos, artificios) jurídicos que permitieran a la comunidad satisfacer sus obvias necesidades materiales sin quebrantar el voto individual y comunitario de pobreza; todas estas medidas fueron tomadas ya desde los primeros años de la orden con una celeridad que denota la visión estratégica de sus dirigentes. Naturalmente, estas medidas suscitaron polémicas entre los hermanos acerca de su coherencia con los principios que fundaban el movimiento, y el propio Francisco aceptó muchas de ellas a regañadientes. Pero, más allá de las

contradicciones, las controversias internas y los partidos que se fueron abroquelando en torno de las diversas posiciones, es posible identificar un espíritu que recorre la tradición del pensamiento social franciscano, que puede resumirse en los siguientes términos. *Existe un ideal de vida humana que prescinde, no sólo del dinero y la propiedad de los bienes materiales, sino también de toda la parafernalia jurídica que el hombre ha montado para protegerlos y salvaguardarlos, como modo de defenderse de su propia codicia. Ese ideal de vida humana importa, asimismo, la ausencia de la coacción y las jerarquías, y de parejos mecanismos jurídicos que aseguran la vigencia de éstas: la vida humana perfecta es pobre y sencilla, sin primeros ni últimos. Esta intuición antropológica fundamental del franciscanismo de los orígenes se traduciría, en los tratados de los teóricos franciscanos, en una concepción general según la cual la condición inicial del hombre es, más que política, social.* Cierta concepción –no demasiado sistematizada– de la propiedad y el poder como meras consecuencias del pecado se solía remitir a San Agustín y a otras autoridades de la Iglesia, como Isidoro de Sevilla, desde las cuales había pasado al derecho canónico. Aunada a ciertos vestigios de la tradición estoica, con su noción de la *humana societas*, fortaleció la noción de que, en su estado primigenio, el hombre se hallaba en una situación no estrictamente política, sino societaria, la cual no contenía en sí misma y como tal, ni siquiera en potencia, vínculos de subordinación, y que, no por recibirlos, se vio actualizada o potenciada en perfección. A las fuentes doctrinales, se agregó un nuevo estado de cosas en la sociedad. Ciertamente, no hay que exagerar el entusiasmo por las hermandades, comunidades y grupos horizontalmente organizados que surgieron en el occidente medieval desde el siglo XII;⁶ con todo, de hecho, la irrupción de esas nuevas formas de organización significó vínculos más horizontales entre las personas, bastante nuevos en comparación con los lazos claramente jerárquicos del vasallaje feudal.⁷ La pequeña hermandad de ocho miembros fundada ini-

6. Así lo hizo Walter Ullmann, quien sostuvo que el surgimiento de estos movimientos constituyó la condición fáctica del posterior surgimiento de la tesis ascendente de gobierno; en el siglo posterior, el *corpus* aristotélico aportó el sustento teórico que la tradición jurídica romana y la tradición cristiana habían sido incapaces de proporcionarle. Cf. *Historia de las ideas políticas en la edad media*, Ariel, Barcelona, 1999³, pp. 125-165. (Título original: *A History of Political Thought. The Middle Ages*, Penguin Books, Harmondsworth, 1965).

7. Cf. Pierre Michaud-Quantin, «La conscience d'être membre d'un *universitas*», *Miscellanea Mediaevalia* 3 / *Berufsbewusstsein*, Berlín, 1964, pp. 1-14. Jacques Le Goff, quien criticó toda visión idealizada del comunitarismo medieval, reconoció que las corporaciones y cofradías y, en general, las nuevas comunidades urbanas y campesinas importaron un elemento «revolucionario»: el juramento que ligaba entre sí a los miembros de estas comunidades no establecía, como el contrato de vasallaje, un vínculo entre un superior y un inferior, sino entre iguales. Había una igualdad «de principio» entre todos los ciudadanos, cf. *La civilización del Occidente medieval*, Juventud, Barcelona, pp. 392-395. (Título original: *La Civilisation de l'Occident médiéval*, Arthaud, París, 1972).

cialmente por Francisco se ajustaba, por cierto, a ese modelo. La noción general –idealizada– de un estado pre y apolítico de la humanidad, junto con la de una sociedad humana prescindente de toda división de los bienes materiales, permaneció a la base del ideario franciscano. Eso sí, fue susceptible de un paulatino refinamiento conceptual, que no aconteció sino como consecuencia del ingreso de los frailes mendicantes (no sólo franciscanos, sino también dominicanos) en la corporación universitaria –capítulo también álgido de la historia de la orden durante el siglo XIII–. La transformación de muchos franciscanos en intelectuales universitarios dio por resultado la configuración de un perfil doctrinario. Debido, en buena medida, a la necesidad de defender a la orden de los ataques contra el ideal de pobreza, fue producido un considerable número de tratados acerca de los fundamentos jurídicos y teológicos de éste. En unas décadas, se habría configurado un canon cuyos principales autores eran Buenaventura, John Peckham, Pedro de Olivi, Ubertino del Casale, Bonagracia de Bérgamo, Francisco de Ascoli, Miguel de Cesena y otros. En las primeras décadas del siglo XIV, un miembro joven y brillante de la orden, como Ockham, bachiller sentenciario en camino a doctorarse en Teología, podía adquirir en la universidad los más refinados instrumentos conceptuales de la escolástica: sólo iba a ser necesaria una contingencia en su vida personal, para que aplicara el método de discusión y el espíritu crítico e inquisitivo que había absorbido en la universidad a la defensa de un ideario social, político y eclesiológico plenamente deudor de la tradición franciscana precedente y esencialmente fiel al espíritu que hemos descrito inicialmente. En 1324, Ockham fue llamado a comparecer ante Juan XXII, residente en Aviñón, debido a las acusaciones de error doctrinal que esgrimiera contra él el canciller de la Universidad. En 1327 coincidirían en la curia papal el general de la OFM, Miguel de Cesena, y su grupo, enfrentados al papa por la cuestión de la pobreza. Recién tras conocer a Miguel, Ockham comenzaría a escribir las obras que actualmente integran su *Opera Politica*.⁸ En especial, serían los tratados, alegaciones y manifiestos producidos por Miguel de Cesena y su grupo los que le proporcionarían el modelo para sus escritos político–eclesiológicos, plagados de citas y discusiones sobre textos de las Escrituras, los padres de la Iglesia, el corpus del derecho canónico y sus glosas, etc.

8. Una buena síntesis de la querrela de la pobreza ofrece Luis Alberto De Boni, «O debate sobre a pobreza como problema político nos séculos XIII e XIV», *Patristica et Mediaevalia* XIX, 1998, pp. 23-50. Sobre las características y alternativas que ese conflicto asumió en tiempos de Juan XXII, cf. M. D. Lambert, “The Franciscan Crisis under John XXII”, *Franciscan Studies*, vol. 32, Annual X, 1972, pp. 123-143. Sobre la posición de Ockham en dicho conflicto, cf. Léon Baudry, “L’Ordre franciscain au temps de Guillaume d’ Occam”, *Medieval Studies*, vol. 27, 1965, pp. 184-211.

La primitiva idealización franciscana del estado puramente social y sin división de bienes, ingenua y ateórica, sufriría en Ockham la inserción del lenguaje jurídico. Ya no se trataría de un mero relato acerca del origen, sino de un *status* jurídico con relativa vigencia, de un atributo o conjunto de atributos que –según entiende– asisten esencialmente a todas las personas, cuando menos, dentro de ciertas condiciones. *Un derecho inalienable nos asiste, como seres humanos –al menos, dentro de ciertas condiciones– a llevar, si así lo decidimos, una vida siquiera similar a la que llevaron los padres de la humanidad, Cristo y la Iglesia primitiva, paradigmas de la perfección que deseamos. No hay, al menos normalmente, autoridad alguna que pueda conculcar ese derecho, y si así lo hiciera, su acción estará viciada de nulidad. Inversamente, no hay otro fundamento para la vigencia de las actuales instituciones que constituyen la vida social –la propiedad y la jurisdicción– que el haberse celebrado a partir de un acto originario e instituyente de la voluntad humana, pues inicialmente estas instituciones no residían más que como puros derechos en dicha facultad.* Con la célebre teoría ockhamista de la propiedad y el poder como doble potestad –sólo potestad– dada al hombre por el derecho natural y divino, se cerraba una suerte de círculo histórico-doctrinal admirable: aquellos que habían nacido para practicar, siquiera en la modesta intimidad de su grupo, el ideal de una vida sin dinero, sin autoridad y sin instituciones, finalmente se convertían en adalides de la propiedad y la autoridad política. Lo hacían empujados por la presión insoportable de un papado cuyas pretensiones eran rayanas –a los ojos de Ockham y su grupo– con la tiranía. Juan XXII había impugnado la regla franciscana, que sostenía jurídica y teológicamente la renuncia a la propiedad. Esto equivalía, según Ockham, a atentar contra una serie de derechos naturales que asisten a todo hombre, como el derecho a hacer voto de pobreza, es decir, no ejercer el derecho natural a apropiarse de los bienes temporales. También había violado los derechos, legítimamente habidos y ejercidos, de los gobernantes temporales sobre sus propios bienes y sobre su sucesión. De igual forma ello era un abuso tiránico: los derechos de propiedad no provenían del papa, sino del derecho natural y divino de apropiación, dado a la humanidad en su conjunto y nunca trasladado a la persona del papa; en cuanto a la autoridad política o derecho de jurisdicción, cuyo origen era, igualmente, el derecho natural, tampoco había sido dado al papa. De ser, en los escritos hierocráticos, dueño y árbitro potencial de toda cosa del mundo temporal, en virtud de su conexión íntima y directa con el mundo espiritual (por su condición de vicario de Cristo), el papa pasaba a ser, en la visión de Ockham, cabeza de una sociedad esencialmente espiritual.

De este modo, se llevaba hasta las últimas consecuencias un programa que ya habían ensayado algunos entusiastas de la reforma eclesiástica. Ya en el siglo XII, Ar-

naldo de Brescia, un crítico radical de la jerarquía eclesiástica y acérrimo predicador de la pobreza, había intentado recurrir al poder imperial para frenar la voraz ambición política y económica del papado, bosquejando una concepción dualista de la organización de la sociedad. Reducía a la Iglesia a una institución espiritual y fortalecía la legitimidad autónoma del poder político basándose en la tradición jurídica romana. Lo hacía, antes, para preservar a la Iglesia de la corrupción mundana, que por mor de la autoridad secular misma.⁹ En Ockham se perciben huellas de ese espíritu reformista que llamaba a espiritualizar la Iglesia, evocando, por lo general, el mito del regreso al origen, es decir, a la Iglesia apostólica. Pero Ockham fue más lejos. Su programa no se agotó en una suerte de renovado llamado al *contemptus mundi*, sino que fue a buscar en el Evangelio mismo los argumentos para una concepción enteramente apolítica y espiritual de la Iglesia, que, al mismo tiempo le proveyera el mejor (y más: el principal y más autorizado) fundamento para la soberanía del poder político en la esfera que le compete. Por eso, puede decirse que *Ockham despolitizó al cristianismo, cuando se trataba de ir en contra de las pretensiones del papado, pero, al mismo tiempo, volvió a politizarlo para apoyar la soberanía del emperador*. Este programa fuertemente dualista encerraba algunos conflictos teóricos que ya se habían puesto de manifiesto durante las múltiples discusiones medievales acerca de los dos poderes o «dos espadas». La distinción entre los asuntos seculares y los asuntos espirituales parecía, en efecto, difícil de aferrar, pues ¿cómo evitar la absorción última de la esfera temporal en la espiritual, si se reconocía la existencia de una potestad espiritual que velaba por todo lo atinente a la vida futura, la cual comenzaba en la vida terrena? La escatología cristiana había desarrollado un relato acerca del curso del hombre en el cosmos, el cual comenzaba con la creación en el Edén, continuaba con el pecado original y la caída en el mundo histórico, y tendía un sólido hilo conductor entre el estado actual del hombre, en vía hacia la salvación, y su fin último, la visión divina. Una concepción tan unitaria del hombre ¿permitía desarrollar hasta las últimas consecuencias una teoría dualista de las instituciones?

La ley evangélica, contra la tiranía papal

Enfrentado al papa porque éste se arrogaba el derecho a declarar nula la regla de su orden, gracias a su colocación en esa polémica, Ockham logró definir muy rápidamente las fuentes, los problemas y los presupuestos teóricos que caracteri-

9. Cf. R. I. Moore, *The Birth of Popular Heresy*, Londres, Edward Arnold, 1975, p. 66-68 y Lester Little, *op. cit.*, pp. 66-68.

zarían su ideario eclesiológico, social y político. Como fuentes, se valió de las fatigosas discusiones que venían sosteniendo los teóricos franciscanos y Juan XXII, el gran adversario de los hermanos menores y, en general, se insertó con toda naturalidad en el paradigma teórico preexistente y dominante. Éste concebía a la Iglesia como una institución jurídicamente organizada, fundada por Cristo en el célebre pasaje de *Mateo* 16:19, presidida, en virtud de ese acto de fundación, por Pedro y, después de él –y de modo no menos legítimo que él– por todos aquellos que le hubieren sucedido en el cargo (siempre y cuando, claro está, hubieran sido legalmente investidos con éste y no hubieran incurrido en causa de herejía o crimen eclesiástico). En otros términos, Ockham no cuestionó la concepción de la Iglesia que dominaba en occidente ya desde los primeros siglos, antes bien, intentó defenderla, depurándola. De acuerdo con ella, el de Pedro era un gobierno monárquico, instituido inmediatamente desde arriba, según constaba en la ley divina (es decir, en las Escrituras), cuya vigencia, validez o jurisdicción no se había agotado en la persona de Pedro, sino que permanecía intacta e idéntica –no incrementada ni disminuida– en la de sus sucesores, cada uno de los cuales –se consideraba– lo continuaba inmediatamente. Pero interesaba a Ockham discutir cómo debía interpretarse la jurisdicción que, según lo dicho, asiste a Pedro y a sus sucesores. Ockham consideró que la interpretación papal era abusiva hasta la tiranía. Ello implicaba algo muy grave: de persistir en esa errónea interpretación, quien lo hacía devenía, *ipso facto*, hereje. El propio papa, de continuar interpretando así los alcances de su propia jurisdicción, devendría hereje y se haría susceptible, al menos en casos extremos, de ser depuesto. La concepción que Ockham se formó del debate en el que participaba, así como del método que debía seguir, fue bastante academicista: en general, se trataba de una discusión sobre ciertos textos precisamente definidos –en primer lugar, naturalmente, las Escrituras; luego, los Padres y otras autoridades de la Iglesia y el derecho canónico; también las leyes civiles–. En cuestiones decisivas, como el debate sobre la presunta pobreza o riqueza de Cristo y su realeza temporal,¹⁰ se trataba, puntualmente, de que los expertos en la lectura de las fuentes extrajeran su verdadero sentido. Iba a ser particularmente importante determinar cuándo un derecho era concedido sin excepciones o cuándo, por el contrario, dichas excepciones debían ser contempladas. Concretamente, al dar a Pedro la potestad papal –y no cabían dudas de que lo había hecho–, Cristo había establecido implícitamente una serie de excepciones a ese poder. No lo había hecho verbalmente (*vocaliter*), pero lo había insinuado abiertamente (*insinuavit aper-*

10. Sobre la cual existían, ya, muchas obras de expertos, según lo reconoce el propio Ockham, cf. *Guillelmi de Ockham Breviloquium...* II, cap. 9, p. 33 y cap. 19, p. 59.

te), con palabras y con ejemplos (*verbo et exemplo*). La tarea de los expertos era, precisamente, establecer esas excepciones mediante un cuidadoso examen de las fuentes autorizadas.

Así, en el segundo libro del *Breviloquium*, Ockham discute con especial minuciosidad el que supone el error fundamental de Juan XXII: considerarse depositario de un poder mucho mayor que el que Cristo le había dado a Pedro. Si el poder dado al papa fuera pleno, argumenta Ockham, entonces podría hacer un sinnúmero de cosas que implícitamente le están vedadas de acuerdo con otros pasajes del mismo Evangelio o con una razonable concepción del gobierno de la Iglesia; por eso, la plenitud del poder papal es inaceptable. En efecto, contraría, ante todo, las palabras del Apóstol Pablo, cuando dice que la ley evangélica, es decir, la ley nueva, es una ley de libertad, más precisamente, una ley de *mayor* libertad que la ley mosaica o vieja.¹¹ La ley neotestamentaria, aduce Ockham, no vino a incorporar mayores cargas que aquéllas que imponía a sus súbditos la ley veterotestamentaria; más aún, vino a aligerarlas. Pero, ¡cuánto más gravosa, incluso, que la ley judía sería la ley cristiana, si implicara que los fieles cristianos están sometidos a un señor absoluto, al punto de verse reducidos a una condición servil! La ley mosaica exigía a sus súbditos numerosas cargas exteriores, minuciosamente explícitas, de las cuales los cristianos se ven exentos: la observancia del sábado, la abstención de ciertos alimentos, la obligación de donar el diezmo.¹² Pero, si el papa tuviera la plenitud del poder, ¡cuántas cargas, muchísimo más pesadas, incluso, que aquéllas, tendría derecho a imponer a todos los cristianos! Ni en el mismo judaísmo se permitía a los sacerdotes agregar nuevas tradiciones ceremoniales, sacramentales o judiciales a las ya explícitas en la ley mosaica. Mas, de tener el papa plenitud del poder, podría, si así le pluguiera, obligar a todos los fieles a practicar una serie de conductas que no son obligatorias, sino meramente recomendables, toda vez que la ley evangélica no las impone explícitamente, como el ayuno, la virginidad, la renuncia a la propiedad e, incluso, a los vestidos y comidas lujosos, el mismo voto sacerdotal.¹³ Ockham llega a indignarse con ciertos obsecuentes que, según cuenta, llegaban a convencer al papa de que su poder era tal que podía instituir nuevos sacramentos o excusar a algunos de cumplir con los mismísimos preceptos divinos.¹⁴ Ahora bien, continúa Ockham, si el poder del papa no puede llegar al extremo de obligar a todos con cargas que, en muchos casos, pueden serles insoportables, por su na-

11. *Idem*, II, cap. 3, p. 20.

12. *Idem*, II, cap. 15, p. 46.

13. *Idem*, II, cap. 6, p. 26 y cap. 17, pp. 52-54.

14. *Idem*, II, cap. 13, p. 42 y V, cap. 2, p. 129.

turalidad imperfecta o débil,¹⁵ inversamente, tampoco puede llegar al extremo de obligar a que renuncien a su derecho quienes, por el contrario, quieren ser perfectos.¹⁶ Pero los errores de Juan XXII no llegaban meramente a atentar contra el natural derecho, que asistía a los franciscanos, de renunciar a toda propiedad; se extendían a cuestiones mucho más graves de naturaleza teológica, como la doctrina del mismo Cristo en relación con la propiedad y la jurisdicción temporales. Apenas hace falta poner de manifiesto por qué este asunto resultaba álgido: según cómo se interpretara la actitud que Cristo y sus Apóstoles habían asumido frente a la propiedad de los bienes temporales, se podía impugnar o aprobar el modo en que los franciscanos pretendían imitarlos; según cómo se interpretara la actitud de Cristo hacia los poderes mundanos, se podía impugnar o aprobar la potestad que se arrogaba el Sumo Pontífice, su legítimo vicario, sobre príncipes, reyes y emperadores.

La imagen de un Cristo pobre y sin poder terreno alguno, cara a los movimientos de pobreza y explícitamente asumida por los teóricos del franciscanismo, en el discurso ockhamista tiene ya la estatura de un acto de voluntaria renuncia: pudiendo ser rey y señor, Cristo no quiso serlo, «por todo el tiempo que duró su condición de hombre» e instruyó a los Apóstoles en el mismo sentido; por tanto, mal pudo haber investido a Pedro con derechos de propiedad y jurisdicción. Por lo que respecta a los segundos, Ockham se sirve de un puñado de célebres pasajes evangélicos que avalarían una concepción *regularmente* no temporal del poder sacerdotal.¹⁷ Según su interpretación, Cristo se había excusado de ejercer todo tipo de poder «dominativo», como el que ejerce la autoridad que juzga en pleitos, entre cuyas atribuciones se cuenta la de imponer penas mortales. En el episodio de la adúltera, en el del samaritano, Cristo evitó juzgar y aplicar penas él mismo, y prohibió hacerlo a sus Apóstoles, instruyendo, así, con el ejemplo, a Pedro y a los sucesores de éste sobre cuáles (no) habrían de ser sus atribuciones.¹⁸

15. *Idem*, II, cap. 5, p. 24.

16. Aunque esto no es explícito, se colige de haber reconocido, Ockham, que la renuncia a la propiedad, tanto como su ejercicio, es un derecho natural (*idem*, III, cap. 7), y de haber afirmado que los derechos naturales (*libertates a Deo et a natura concessae mortalibus*) y, específicamente, los derechos y libertades de los fieles (*iura et libertates fidelium*) no están comprendidos regularmente bajo el arbitrio y jurisdicción del papa (*idem*, II, cap. 17, p. 51). Se trataba de la compleja discusión sobre la regla franciscana. Asimismo, si los derechos de propiedad estaban regularmente en manos del papa, había sido ya extensamente discutido por Ockham en una obra anterior sobre la pobreza, que incluía un minucioso examen y refutación de la posición de Juan XXII. Una síntesis de esa discusión se halla en el libro tercero del *Breviloquium*. He analizado estas cuestiones en «Facticidad y legalidad en la teoría ockhamista de la propiedad», *Patristica et Mediaevalia* XXIII, 2002, pp. 65-101.

17. *Idem*, II, cap. 9, p. 32.

18. *Idem*, II, cap. 19, pp. 56-60.

Por eso, es claro que el papa no puede juzgar, condenar ni imponer penas como lo hace un juez civil, ni puede mandar a otros a hacerlo en su nombre. Cada tanto, Ockham recurre al *locus* predicho del cristianismo como «ley de mayor libertad...»: los sacerdotes de la ley mosaica, afirma, estaban más ligados a los negocios seculares que los de la ley evangélica, la cual es «más espiritual». ¹⁹ En síntesis, el advenimiento de la ley evangélica no vino a disminuir en nada los derechos jurisdiccionales y las potestades legítimas de príncipes, reyes y emperadores seculares. Pero Ockham, como hemos adelantado, no se limitó a establecer puntillosamente cuáles competencias caen, al menos, de modo regular, afuera del oficio papal –la propiedad y la jurisdicción temporales, es decir, todo el derecho positivo, y los derechos naturales de súbditos y fieles–. Más aún, encontró en la misma ley evangélica la justificación –cuando menos, la primera incontestable– de la legitimidad de los poderes temporales y, en particular, del Imperio Romano romano: el coetáneo de Cristo y, en virtud de aquél, el de su actual y legítima continuación. «Devuelve al César lo que es del César», ²⁰ «Todo poder viene de Dios», ²¹ «Sed sumisos a causa del Señor...»: ²² ¡Sorprendentemente, justo los pasajes más polémicos del Evangelio, en los que el cristianismo evidenciaba su resignación al *statu quo* y se sometía a las autoridades del siglo, podían ser usados por Ockham con intenciones de desobediencia! Sólo, claro está, que a otro poder: uno que se había revelado verdaderamente más peligroso que el del emperador y que se había erigido en cabeza misma de la Iglesia.

¿Qué fuente más autorizada para sustentar al Imperio Romano que el Evangelio? Pero Cristo había dicho, «Devuelve al César...»: con ello, interpreta Ockham, estaba queriendo significar que no le concedía al emperador un nuevo derecho; meramente le reconocía uno que le asistía previamente. No sólo no declaró usurpadas ni tiránicas a las autoridades imperiales (independientemente de que éstas a veces se hubieran comportado de modo arbitrario); más aún, al limitarse a aprobarlas y confirmarlas –no como quien instituye o atribuye un nuevo derecho–, implícitamente había reconocido que los derechos le habían venido al emperador, no por Él, sino «por atribución y ordenación humana» (*per collationem et ordinationem humanam*). ²³ Ahora bien, al reconocer la legitimidad de un príncipe infiel, como Augusto, Cristo había enseñado algo desconocido por los papas con pretensiones tiránicas, como Juan XXII: que fuera del pueblo judío y

19. *Idem*, II, cap. 10, p. 35.

20. *Idem*, III, cap. 3, 74 y IV, cap. 6, p. 111.

21. *Idem*, III, cap. 3, p. 76.

22. *Idem*, II, cap. 10, p. 35.

23. *Idem*, IV, caps. 7-8, pp. 111-118.

fuera de la Iglesia había habido, en tiempos de Cristo (y hay actualmente, a partir de aquéllos, agrega Ockham), legítimos derechos de jurisdicción. Juan decía, en efecto, que fuera de la Iglesia no hay poder legítimo alguno, sino meramente permitido, usurpado o ilegítimo. Evocando una célebre máxima, ataba los derechos temporales a la legalidad espiritual de la escatología cristiana: fuera de la Iglesia no existen tales derechos, sostenía, así como no existe salvación.²⁴ Se ve aquí por qué constituía un verdadero problema el proporcionar un criterio de distinción entre lo temporal y lo espiritual. A esta altura, ya podemos ver que la estrategia de Ockham no fue tanto definir qué competencias *están bajo cada una de las dos jurisdicciones* (la espiritual y la temporal) como definir –mediante su personal lectura de la Biblia, principalmente– qué competencias *no están bajo la jurisdicción espiritual*.²⁵ A estos efectos, se valió, por una parte, como hemos visto, de lo que él entendía uno de los principios fundamentales del cristianismo: como ley de mayor libertad, etc., éste habíase marginado a sí mismo de toda competencia regular en materia de propiedad, jurisdicción y otros derechos. Ockham buscaría proporcionar un fundamento a aquellas instituciones que había logrado sacar de la jurisdicción del papa, recurriendo a las tradiciones del derecho natural y del derecho romano.

El emperador, entre el pueblo y Dios

La justificación ockhamista de los derechos jurisdiccionales de los gobernantes seculares y en particular del emperador no puede ser explicada sin referir, siquiera brevemente, la conocida teoría de la propiedad y la jurisdicción como una doble potestad que Dios dio al género humano después del pecado original, teoría que Ockham desarrolló, principalmente, en el libro tercero del *Breviloquium*.²⁶ Se trata de una suerte de interpretación del relato fundacional judeocristiano en términos tales que permiten, a un tiempo, sustentar la concepción franciscana de la vida perfecta –pobre y apolítica– y los actuales derechos de propiedad y jurisdicción de los laicos. Ockham logra esa suerte de teoría bifronte –defiende, contra el papa, tanto a los franciscanos como a los lai-

24. *Idem*, III, cap. 1.

25. La opinión de Ockham sobre cuáles son las competencias jurisdiccionales del papa permanece incierta en el *Breviloquium*, pues Ockham se limita a exponer una serie de opiniones ajenas (*idem*, II, cap. 20, pp. 59-60 y VI, cap. 1, pp. 155), aplazando la suya para el final de la obra, que ha llegado inconclusa a nosotros. En cualquier caso, parece claro que su estrategia global es definir el poder espiritual «por la negativa», quitándole una serie de atribuciones que son colocadas bajo la órbita secular.

26. *Idem*, III, caps. 7-11.

cos— haciendo énfasis en el carácter meramente potencial, no obligatorio, de la concesión divina. Retrotrayéndose al estadio preter-histórico del hombre en el Edén, se ocupa de refutar los alegatos de Juan XXII contra la interpretación franciscana del mismo. Antes del pecado, afirma Ockham, el hombre sólo habría gozado del derecho a usar y disponer de los bienes materiales (*potestas disponendi et utendi temporalibus rebus ad utilitatem suam*) y habría carecido de todo derecho de propiedad sobre ellos, tanto común como particular; tanto potencial como actual. De no haber pecado, Dios no le habría dado el derecho a introducir la propiedad (*potestas appropriandi rem aliquam temporalem*) ni la jurisdicción (*potestas instituendi rectores habentes jurisdictionem temporalem*), simplemente porque tales cosas no hubieran sido, ni necesarias, ni útiles. En cambio, fue razonable que lo hiciera después de que la naturaleza humana se corrompiera como consecuencia del pecado, conociera la avaricia, la concupiscencia y el egoísmo y deviniera incapaz de vivir sin recurrir a ese tipo de institutos. La propiedad y la jurisdicción se volvieron, entonces, recomendables según la recta razón, pues se revelaron necesarias, útiles y conformes a la moral (*necessaria, expediencia, decencia vel utilia*), como lo es todo expediente que permita vivir bien (*ad bene vivere*).²⁷ Ese doble don fue, pues, «de derecho divino», dado inmediatamente por Dios a todo el género humano, sin distinción de fieles e infieles. Ahora bien, se trató de una concesión que sólo tiene fuerza de obligación cuando así lo exige conservar la vida buena y segura de las personas; fuera de esos casos, ejercitar estos derechos divinamente concedidos es simple materia optativa; está en la esfera del ejercicio voluntario de las personas ejercer o renunciar a la predicha doble potestad. Por lo que respecta a la propiedad, afirma Ockham, es simplemente superflua en aquellas comunidades de personas que desean mirar a la perfección (*in multitudine perfectorum vel totis viribus ad perfectionem tendencium*). Por eso, los «perfectos» (no otros que los franciscanos, aunque Ockham también menciona a ciertos romanos, que habrían tenido mayor cura respecto de los bienes comunes, que de los propios, aludiendo a que también los infieles tienen derecho a renunciar a la propiedad, tanto como a ejercerla) pueden no ejercer esos derechos donados por la divinidad, si su perfección moral los vuelve innecesarios.²⁸ Por eso, en conjunto, las dos potestades son «bienes que pueden usarse mal, pero *sin los cuales* se puede vivir bien».²⁹ En cuanto al poder jurisdiccional, su institución queda reservada a la espontaneidad de los pueblos, como se explicará enseguida.

27. *Idem*, III, cap. 7, pp. 85-87.

28. *Idem*, III, cap. 7, p. 87 y 8, pp. 87-88.

29. *Idem*, III, cap. 6, p. 84.

Queda refrendado, como se ve, lo que se sostenía antiguamente, que la propiedad y el poder son simples remedios para el pecado, meras suturas artificiales de los vínculos inmediatos que debían haber ligado a los hombres entre sí y con las cosas. Ese carácter contingente resulta subrayado por la siguiente afirmación de Ockham: mientras la concesión de la doble potestad fue *a Deo immediate*, la primera actualización de ésta, sostiene, fue sólo por el arbitrio humano, *ex ordinatione humana*.³⁰ Así, logra distinguir, respectivamente, el universal derecho a apropiarse de los bienes temporales, de la primera propiedad, históricamente instituida cuando algunos decidieron ejercer tal derecho, y el universal derecho a instituir gobernantes con jurisdicción temporal, del acto por el cual algunos erigieron por primera vez gobernantes sobre sí. En una palabra, distingue la *potestas apropiandi*, de la *proprietatis*, y la *potestas instituendi iurisdictionem*, de la *iurisdiccio*: las primeras fueron, sostiene, de origen plenamente descendente, las segundas, de origen ascendente, cuando menos, en la mayoría de los casos.³¹

De Aristóteles a la patristica, y después, era tradicional hablar de una variedad de relaciones de subordinación entre las personas, desde la del padre con su prole y la del marido con su mujer, hasta la del juez o el rey con su comunidad. Más allá –se afirmaba– de que existe un diverso grado de capacidad coercitiva en la relación filial que en la marital, etc., todas ellas implican una potestad de gobernar y castigar que tiene, en cada caso, el superior sobre el inferior, como su súbdito (*potestas regendi et coercendi alios tanquam subjectos*).³² Ockham, usando esta

30. *Idem*, III, caps. 9-11.

31. *Idem*, III, cap. 9, p. 88: «[...] aliqua distinctio est inter dominium proprium et potestatem appropriandi res temporales et similiter inter potestatem instituendi iurisdictionem et iurisdictionem [...]». («Existe cierta distinción entre el dominio propio y la potestad de apropiarse de las cosas temporales y, similarmente, entre la potestad de instituir jurisdicción y la jurisdicción [...]»). Cf. *idem*, cap. 11, p. 91: «Potestas autem iudicis in civitate, vel regno aut regione, cui subjecti sunt alii quam uxor et liberi, non est universaliter ex jure divino seu naturali, sed est interdum ex jure humano. Licet enim sit data hominibus a jure divino et naturali potestas instituendi iudices et rectores qui potestatem habent coercendi sibi subjectos, tamen quod aliquis super illos talem habeat potestatem non est semper a jure divino». («Ahora bien, la potestad del juez en la ciudad, el reino o el condado, al cual están sujetas personas distintas que la esposa y el hijo, no es universalmente por derecho divino o natural, sino que a veces es por derecho humano. En efecto, aunque por derecho divino y natural fue dada a los hombres la potestad de instituir jueces y gobernantes que tienen la potestad de castigar a las personas a ellos subordinadas, sin embargo, el que alguno tenga tal potestad sobre ellos no es siempre por derecho divino.») Aunque el uso de los adverbios destacados con cursiva puede confundir: Ockham quiere enfatizar que la intervención divina directa en la designación de gobernantes temporales o en la concesión de derechos de propiedad fue excepcional, y que sólo deben tenerse por originados en el derecho divino algunos pocos derechos de propiedad y jurisdicción particulares que literalmente se entienden así según el Viejo Testamento, en tanto que lo normal o frecuente es que ambos tipos de derecho sean por ordenación humana; cf. *Ibid.* III, caps. 10-11. (Arriba y en adelante, la traducción es nuestra).

32. *Idem*, III, cap. 10, p. 91.

clasificación, suele referirse a los derechos que tiene el varón sobre su familia en clara analogía con los derechos que éste tiene sobre los bienes que ha comprado o de los que se ha apropiado conforme a legítimo derecho: son capacidades de tipo jurídico, porque habilitan a quien las inviste a reclamar –literalmente, reivindicar– esos bienes en juicio, si le fueran sustraídos sin causa justa.³³ Incluso el gobernante adquiere un derecho de este tipo sobre sus gobernados.³⁴ Ni siquiera los infieles están privados de ellos. Apropiarse de los bienes temporales –obligatoriamente, en caso de necesidad, y optativamente, fuera del caso de necesidad–, contraer matrimonio, adquiriendo derechos sobre la mujer y los hijos, reivindicar las propias cosas (tanto las «racionales» como las «irracionales»),³⁵ del mismo modo, estar obligado a devolver las ajenas y a no infringir daño a los otros y, finalmente, «poder constituir un rector o príncipe que verdadera y legítimamente reine sobre los otros y devuelva a cada uno su derecho»:³⁶ todas estas son potestades y obligaciones que emanan de la «equidad natural» (*aequitas naturalis*), las cuales habilitan y obligan, según el caso, a todos. Los derechos de tipo jurisdiccional –del padre y el marido, al rey– se cuentan dentro de esta suerte de cúmulo de derechos y obligaciones naturales. Los infieles no se ven privados en modo alguno de disfrutar de estos derechos y observar estas obligaciones –aunque, claro está, no lo hagan «de modo meritorio» (*meritorie*), es decir, con arreglo a la salvación. Permanecen fuera de la Iglesia y ello en nada merma sus derechos y obligaciones naturales. Según la interpretación ockhamista de las Escrituras, en ellas están implícitos estos derechos y obligaciones, institutos que se volvieron necesarios para la vida buena después de que la corrupción afectó esencialmente a la naturaleza humana, y no consta explícitamente que quienes no pertenecían al pueblo de Dios –en tiempos de la ley vieja– o que los infieles –en tiempos de la ley nueva– se hubieran visto privados de ellos en modo alguno.³⁷

Ahora bien, existe, según Ockham, una diferencia cualitativa entre los diversos derechos de jurisdicción: algunos de ellos, los que ligan a los miembros de la unidad doméstica –el padre a los hijos; el marido a la mujer– fueron establecidos inmediatamente por Dios después de la expulsión del Edén. Ockham entiende en este sentido el mandato del Génesis –«Te someterás al varón»– o el dicho del Apóstol –«El varón es cabeza de la mujer»–. Destaquemos, de paso, lo que esto

33. *Idem*, III, cap. 6, p. 84 y IV, cap. 10, p. 121.

34. *Idem*, IV, cap. 13, p. 125.

35. *Idem*, III, cap. 7, pp. 86-87.

36. *Idem*, IV, cap. 10, p. 121.

37. *Ut supra e idem*, III, caps. 10-13.

parece implicar: en aquel estadio preter-natural no habría existido, entonces, absolutamente ningún vínculo de subordinación entre las personas, incluso, los familiares. Como sea, a Ockham le interesa enfatizar la cualidad histórica, contingente y dependiente de la voluntad humana que revisten los derechos de jurisdicción supradomésticos. La jurisdicción del juez en la ciudad y la del gobernante en el reino o la región no son por derecho divino o natural (*ex jure divino seu naturali*), sino por derecho humano (*ex jure humano*), es decir, por elección e institución de los hombres, o de algún otro modo (*per electionem et constitutionem hominum vel alio modo*), cuando menos, en la mayoría de los casos.³⁸ Esto último alude a una observación de Ockham en el sentido de que, según consta explícitamente en el Viejo Testamento, Dios invistió a ciertas personas con derechos de jurisdicción. Pero fueron casos contados; no puede afirmarse que haya sido de derecho divino ningún poder, a menos que ello haya constado explícitamente en el texto divino; sólo podemos considerar investidos por derecho divino a Moisés, Josué y a unos pocos otros. Pareciera que en la visión de Ockham, el paso de la ley vieja a la nueva hubiera implicado, no sólo un aligeramiento de las cargas exteriores de la religión sobre sus súbditos, así como una marcada despolitización del oficio sacerdotal, sino también un retiro de la mismísima intervención divina. Otro modo de acentuar el carácter no político del cristianismo.

En el marco de esta concepción explícitamente ascendente de la institución del gobierno, Ockham afirma que los derechos de los reyes y emperadores no fueron primerísimos, sino que los precedió el derecho del pueblo, en cuyas manos estuvieron, primero y principalmente (*primo et principaliter*), la potestad de legislar y dar demás derechos humanos (*potestas condendi leges et jura humana*). El lenguaje de la translación de los derechos remite, sin equívocos, al derecho romano. Sin embargo, Ockham no restringe esta afirmación al Imperio Romano. Afirma que antiguamente el pueblo trasladó (*transtulit*) su potestad, ya al emperador, ya al rey, o a otros de menor dignidad y poder. Reconoce una pluralidad de vías de institución de derechos: no sólo las imperiales, reales o de otras personas a las que hubiera investido el pueblo –siempre, fuente originaria del derecho a legislar–, sino el pueblo mismo, que pudo introducir costumbres y otras ordenaciones (*consuetudines laudabiles et utiles*) por sí, inmediatamente.³⁹ Ade-

38. *Idem*, III, cap. 11, p. 91.

39. *Idem*, III, cap. 14, pp. 96-97. Era de especial interés para Ockham demostrar que, incluso antes de que existieran reyes y emperadores, se habían instituido, ya, algunos derechos –concretamente, derechos de propiedad– y que esto había sido por derecho humano. De ese modo, buscaba refutar a Juan XXII, quien, basándose en un pasaje de San Agustín, sostenía que los primeros derechos de propiedad después del pecado habían sido por derecho divino. El argumento de Juan era: los dere-

más, no se remite exclusivamente, como a su fuente, a las instituciones de la ley romana, sino a las «historias», a las «crónicas» y también, en parte –como ya sabemos–, a las Escrituras. Precisamente, serán las Escrituras el que Ockham considerará el más fidedigno fundamento, no ya de los gobiernos seculares en general, sino, en particular, del Imperio Romano.

Si bien mantiene una posición globalmente secularista, avalando, por ejemplo, la rebeldía anti-papal de la monarquía francesa⁴⁰ y hasta mencionando el caso italiano –lamentándose de la tiranía ejercida por los papas en Italia, que impide el florecimiento del país y causa revueltas del pueblo–⁴¹ el compromiso de Ockham es, en especial, con la causa del emperador romano-germánico. Las alegaciones del papa en pro de sus derechos sobre el emperador Romano fueron, en parte, refutadas por los argumentos que probaban, en general, que el papa no tiene derechos sobre ningún gobernante secular; con todo, Ockham se preocupa por refutar especialmente las aspiraciones papales sobre el emperador actual, a quien considera sucesor legítimo del *princeps* romano. La continuidad de la línea sucesoria es, tanto en lo que respecta al papado como al imperio, un presupuesto incontestable de Ockham: un sólido e indestructible derecho, entiende, asistió y asiste a todos los individuos que invistieron sucesivamente un mismo cargo y continúan haciéndolo hasta el presente, siempre que la translación del mismo haya sido conforme a derecho. A la hora de considerar el fundamento último de la jurisdicción imperial, los argumentos ockhamistas en contra del papado están en la misma línea que los que ya hemos presentado. Pero, descartado el papa como superior del emperador,⁴² no quedan sino Dios y el pueblo. ¿De quién depende el emperador? No inmediatamente de Dios, sin elección, ordenación ni mediación humana alguna, como Moisés y el propio Pedro, como Ciro y Nabucodonosor, quienes, según consta explícitamente en las Escrituras, fueron investidos directamente desde arriba.⁴³ Tampoco mediatamente, al modo de las instituciones que rigen desde la instauración de la ley evangélica, las cuales –creen los cristianos– importan una doble causalidad divina y humana, como los sacramentos: el bautismo, la consagración. Allí, la causa que pro-

chos humanos se derivan, todos, sin excepción, de los derechos imperiales y reales; mas, antes de que hubiera reyes y emperadores, sabemos que hubo derechos de propiedad; luego –concluía Juan–, tales derechos de propiedad no habían sido por derecho humano, sino divino. De ahí la tesis de Ockham: no todos los derechos humanos son derivados del emperador o del rey; el pueblo puede, por sí mismo, instituir derechos, costumbres, etc., incluso antes de haberse dado un rey, emperador, etc. Cf. también *idem*, III, cap. 15, pp. 97-100.

40. *Idem*, VI, cap. 1, p. 154.

41. *Idem*, II, cap. 19, p. 59.

42. *Idem*, VI, cap. 1, pp. 101-106.

43. *Idem*, IV, cap. 8, p. 149.

duce la gracia en el alma o transforma el pan en cuerpo de Cristo, no son las palabras que pronuncia el sacerdote, sino Dios mismo; sin embargo, Dios se ordenó a actuar *siempre que* el sacerdote pronunciara las palabras correspondientes. He allí la causa primera operando como causa total; la causa segunda no tiene, rigurosamente, poder causal, pero la primera, siendo una causa voluntaria, se ordenó a actuar *junto con* aquélla.⁴⁴ En ninguno de estos modos depende el emperador de Dios: semejante dependencia no podría sustentarse ni por la experiencia, ni por la razón; sólo podría ser sostenida por revelación, es decir, si hubiera una explícita afirmación de las Escrituras en ese sentido, de la que carecemos, tanto en el Nuevo, como en el Viejo Testamento.⁴⁵ El emperador, entiende Ockham, sólo depende de Dios como depende alguien que, habiendo recibido una potestad, no tiene superior alguno en la tierra que pueda conculcársela. Con lo dicho, Ockham reafirma a un tiempo el origen puramente humano de la investidura imperial y su soberanía: elimina toda causalidad divina inmediata de la creación del poder imperial (Dios se limitó a permitir al género humano que instituyera por sí mismo este tipo de poderes) y elimina toda instancia humana superior al emperador, que no se subordina, por supuesto, al papa, mas tampoco a cuerpo colegiado alguno, cuando menos, regularmente. En efecto, una vez que el pueblo le confirió la jurisdicción temporal y trasladó desde sí mismo a él (*a se in eum*) la potestad de dar leyes, el emperador no dependió regularmente de nadie más que de Dios. Sólo siguió dependiendo del pueblo casualmente, de modo que éste retuviera el poder de corregirlo (*potestas corrigendi*) en casos excepcionales.⁴⁶ En este punto, Ockham se vale de una distinción que dice tomar, tanto de las decretales papales, como de los Padres y de la recta razón, según la cual alguien puede tener poder sobre otro de dos modos: regu-

44. *Idem*, IV, cap. 5, pp. 109-110.

45. *Idem*, IV, cap. 6, pp. 110-111.

46. *Idem*, IV, cap. 6, p. 111: «[...] licet [imperium] fuerit sic a Deo quod humana ordinatio concurreret ita ut homines habentes potestatem conferendi alicui jurisdictionem temporalem vere confererent imperatori jurisdictionem, quemadmodum vere confererent sibi et transtulerunt a se in eum potestatem condendi leges, tamen, postquam ista collatio jurisdictionis a Deo et hominibus facta fuit, a nullo regulariter dependebat nisi a solo Deo, quamvis casualiter dependeret etiam ab hominibus eo quod in casu populus habebat potestatem corrigendi imperatorem, [...]». («[...] Aunque [el imperio] haya sido a partir de Dios, de tal modo que la ordenación humana haya ocurrido, de modo que los hombres que tenían la potestad de conferir a alguno la jurisdicción temporal verdaderamente hayan conferido jurisdicción al emperador, de suerte que verdaderamente se la hayan conferido y trasladado, de sí mismos, a él, la potestad de dar leyes, sin embargo, después de que esa concesión de jurisdicción fue hecha a partir de Dios y de los hombres, [el emperador] de ninguno dependía regularmente, sino de Dios solo, por más que casualmente dependiera también de los hombres, por el hecho de que en ocasiones el pueblo tuviera la potestad de corregir al emperador, [...]»).

lar (*regulariter*) o casualmente (*casualiter*).⁴⁷ Tiene poder sobre otro «casualmente» aquél a quien el hecho de encontrarse en una situación excepcional lo habilita –según manda la razón natural– a privar a otro de un derecho, acto que, fuera de esa situación, sería contra derecho. El que sustrae un bien ajeno –abrigo, alimento–, si padece una necesidad extrema; el que prohíbe al dueño de una casa entrar a ella, si ésta está en peligro de derrumbe; el siervo que detiene por la fuerza a su señor, si éste intenta infringirse daño a sí mismo, etc.; todos ellos actúan legítimamente en virtud de una potestad casual. Pues bien, una vez que el pueblo lo ha investido como tal, es sólo así, *casualmente*, que el emperador está sometido a él. El funcionamiento de esta teoría se puede apreciar a través del tratamiento que Ockham hace de dos cuestiones: la legitimidad del imperio universal de los romanos y la corrección del emperador.

Sobre la primera, Ockham confiesa estar en dudas. Se trata de saber si el gobierno del emperador, no ya sobre los propios romanos –acaso porque supone que ello constaba ya, suficientemente, en el propio derecho romano–, sino sobre otros pueblos, había sido legítimo, y desde cuándo. Probablemente, afirma, no lo había sido *ab initio*. Cuando menos, lo había sido desde que Cristo lo había reconocido como tal. Pero, factiblemente, ya antes de ello los romanos habían ido adquiriendo una legítima jurisdicción, a medida que los diversos pueblos a los que inicialmente habían sometido por la fuerza habían ido reconociendo la utilidad de su gobierno. Un poder civil que no es sancionado por la voluntad espontánea de aquéllos sobre los que se ejerce, sostiene Ockham, es irremisiblemente tiránico; con todo, si tal poder, tiránico por su origen, es ejercido de modo útil, eficaz y beneficioso para los súbditos, puede dar *ocasión* a un cambio en la voluntad de éstos, de tal modo que el principado ilegítimo se troque en legítimo. «La naturaleza a todos los hombres hizo pares e iguales» (*pares et aequales*), y un gobierno sobre iguales pareciera puramente tiránico, usurpado e ilegítimo⁴⁸ a menos que sea instituido en virtud del poder que tienen todos los hombres libres de nombrar espontáneamente (*sponte*) un superior, así como toda ciudad y pueblo pueden legislar para sí mismos.⁴⁹ En lo que parece un quiebre definitivo con la tradición medieval de los *espejos de príncipes*, que buscaban ligar la legitimidad política a una ética del buen gobierno, diversamente definida, Ockham se pronuncia netamente por una concepción voluntarista y ascendente de la jurisdicción. Los gobiernos –afirma– dependen de «la voluntad y la cualidad de los gobernantes y los súbditos» (*voluntas et eciam qualitas principancium et subjec-*

47. *Idem*, IV, cap. 4, pp. 108-109.

48. *Idem*, IV, cap. 9, p. 118.

49. *Idem*, IV, cap. 10, p. 121.

torum), y éstas pueden variar. Para llegar a esta conclusión, no parece haber necesitado de ninguna fuente más que las usuales en él: otra vez –sorprendentemente– puede buscar en los Padres o el derecho canónico y hallar afirmaciones tales como «el buen uso de un poder ilegítimo no lo vuelve legítimo». ⁵⁰ Sin embargo, Ockham establece un claro contrapeso de las precedentes ideas cuando habla de los mecanismos de corrección del emperador.

En lo que respecta a esta segunda cuestión, plegándose a la manera dominante de interpretar la *lex regia*, Ockham afirma que, cuando es legítimamente investido como tal, como verdadero *dominus*, el emperador recibe un derecho del que «no debe ser privado sin causa justa», es decir, a menos que medie una situación excepcional. ⁵¹ Los poderes, explica, se instituyen más fácilmente de lo que se destruyen, máxime si importan un real beneficio para los gobernados, cual es, en el caso del imperio, el de proporcionar a la humanidad un gobierno único. Se impone preguntar, entonces, cuándo es legítimo que la máxima jurisdicción temporal sea puesta en cuestión. En este punto, como en otros, las preocupaciones puramente teóricas de Ockham ceden ante las apremiantes necesidades del discurso polémico: antes que formular una alambicada teoría de las instituciones, su intención es recusar las pretensiones soberanas del papa y, en este sentido, es bastante claro. Si el emperador fuera digno de deposición –afirma–, ello se debería, o a crimen secular, o a crimen eclesiástico. En el primer caso, el juicio, en todas sus instancias –la separación del cargo, el examen de la causa, la sentencia y su ejecución–, corresponde a los romanos realizarlo, entendiendo por tales a los príncipes electores del emperador (*principes electores imperatoris*), depositarios actuales de la potestad del antiguo Senado, es decir, sucesores de éste. Si éstos fallaran en su obligación de corregir al emperador cuando ello correspondiera, todas las antedichas potestades serían devueltas (*devoluerentur*) a su originario poseedor, el pueblo romano, en el cual el imperio se originó (*a quo ortum est imperium*), quien, como se ha dicho, dio al emperador la potestad legislativa, y al Senado, la potestad de designar, corregir y remover a aquél. Ahora bien, *el papa de Roma está comprendido en el pueblo romano*. ⁵² Éste, como ha constado, no tiene poder sobre el emperador por derecho divino; si algún poder tuviera por derecho humano, no provendría sino del pueblo romano o de alguien delegado por él. En caso de crimen eclesiástico por parte del emperador, probablemente –concede Ockham– el examen e indagación del caso deba estar en manos del pa-

50. *Idem*, IV, cap. 11, p. 123.

51. *Idem*, IV, cap. 13, p. 125.

52. *Idem*, VI, cap. 2, p. 158: «In isto autem populo romano comprehenditur papa romanus». («Ahora bien, en el pueblo romano está comprendido el papa romano».)

pa, en cuanto cabeza de la religión cristiana. Sin embargo, la sentencia definitiva y su ejecución continúan en manos del senado o del pueblo romano, *dentro del cual debe ser contado el papa solamente como miembro, como cabeza regular, sólo in spiritualibus*.⁵³ Mas la declaración y ejecución de sentencias que implican castigo de sangre, aun si por este tipo de crimen eclesiástico, permanecen regularmente en manos del juez secular. Como quiera que alguna vez el papa haya tenido o tenga la potestad de deponer a rey o emperador alguno, será por haberlo comisionado a tal fin el pueblo o alguien designado por éste, lo cual reafirma que, regularmente, el emperador no tiene poder de manos del papa ni es su vasallo *in temporalibus*.

Conclusión

Hemos presentado las ideas desarrolladas en el *Breviloquium* respecto de los poderes temporal y espiritual. Allí se ofrece, más que nada, una incisiva crítica a las pretensiones del papado y, sólo con motivo de ésta, una concepción del poder temporal. En cuanto a la definición de los mecanismos y procedimientos por los cuales los principios generales de legitimación de este último poder hayan de ser puestos en práctica, tal definición está más bien ausente de las preocupaciones de Ockham en esta obra. Aunque en otras precisó un poco más su pensamiento acerca de esas cuestiones y otras típicas de la filosofía política de su tiempo –los mecanismos pertinentes para la deposición del papa, los casos de legítima intervención del emperador en la esfera espiritual, el cambio constitucional en ambos poderes, etc.–, aquí no proporcionó otra cosa que una reflexión sobre los principios más abstractos del poder. Una reflexión anclada, por una parte, en la idea del derecho como límite a los abusos del poder de toda índole, y por otra, en la idea del bien común como fin irrenunciable del mismo. Así, no siendo, ni jurista, ni estudioso de la tradición filosófico-política, para trazar su modelo institucional dualista, usó dos ideas que provenían de esas dos matrices: por una parte, la noción de que ciertos «derechos y libertades dados a todos por Dios y la naturaleza» constituyen un límite más allá del cual no debería avanzar ningún poder, pues ello contradiría, tanto a una consideración razonable y natural, como a la mismísima voluntad divina expresada en el libro de Dios; por otra parte, la noción de que un poder que no promueve el bien de aquellos sobre quienes se ha instaurado ha desvirtuado su misma razón de ser y se ve, por ello, viciado de nulidad.

53. *Idem*, VI, cap. 2, p. 159.

Que Ockham tendió a distinguir el componente específicamente político de los asuntos humanos, con su aparato de la ley y el gobierno, respecto del más amplio cuerpo social que dicho aparato regula y, más aún, que entendió a la comunidad prepolítica movida por impulsos propios y dotada de un valor intrínseco respecto de la política, a la que otorgó una cualidad más bien instrumental que ontológico-ética en comparación con otros autores medievales; que buscó separar las esferas secular y espiritual tanto como fuera posible, en vez de integrarlas en un complejo sistema institucional, sin dejar de contemplar la posibilidad de conflicto, pero entendiendo que, dada la radical distinción, éste es raro o no frecuente; todos estos, que hemos puesto de manifiesto en nuestra exposición del *Breviloquium*, han sido señalados como rasgos generales del pensamiento político de Ockham por numerosos especialistas.⁵⁴ El «voluntarismo» ockhamista –aunque se haya discutido su compatibilidad con la postulación, por parte de Ockham, de un derecho natural objetivo–⁵⁵ también ha sido puesto de manifiesto aquí. Por nuestra parte, sólo pretendemos subrayar, ante todo, que dicho voluntarismo puede ser visto como una opción radical en detrimento de las concepciones más bien racionalistas de lo político, en la medida en que éstas conducían a modelos de tipo monista, tanto de signo hierocrático (aquellos cuya crítica interesaba especialmente a Ockham), como de signo secularista (por ejemplo, el dantesco o el marsiliano). El énfasis ockhamista en que la distinción de esferas se origina, últimamente, en la voluntad divina –y, en un sentido similar, su observación de que el origen de las instituciones políticas es, mayoritariamente, la voluntad positiva e histórica de las comunidades humanas– tiene, es cierto, un objetivo inmediato muy claro: recusar la interpretación papalista de los textos sagrados. Pero, a mayor escala, quizá también pueda ser visto como una gran apuesta a abandonar el modelo de argumentación filosófico-política que operaba a partir de criterios como «lo objetivamente mejor», «lo uno», «el fin propio» etc., y a privilegiar, en su lugar, la espontaneidad de la voluntad como principio de lo político. Si esto fuera cierto, de ello podría extraerse la lección general, frecuentemente mencionada en nuestros días, de que la racionalidad, ejercida a ultranza, conduce, más bien, al monismo y tiende a dejar de lado la pluralidad, las diferencias, etc., y de que, para salir del monismo, es necesario recurrir a un expediente distinto de la razón –en este caso, la voluntad, un principio de acción esencialmente contingente a los ojos de Ockham y su tradición

54. Cf., por ejemplo, el libro clásico de Arthur Steven Mc Grade, *The Political Thought of William of Ockham. Personal and Institutional Principles*, Cambridge University Press, Cambridge, 1974.

55. Una síntesis de estas y otras discusiones ofrece Alfredo Culleton, «Sobre las relaciones entre filosofía y política en Ockham», *Patristica et Mediaevalia* XXVI, 2005, pp. 111-119.

franciscana—. Si esta conclusión parece un tanto arriesgada, puede pensarse, como mínimo, que los modelos con los que efectiva e históricamente contó Ockham —el neoplatonismo, frecuentemente asociado a tendencias hierocráticas, y el aristotelismo, proclive a dejar inexplicada, o difícilmente articulada con la política, a la dimensión espiritual del hombre, ineludible para Ockham— le permitían escasamente ir en ese sentido. Lo cierto es que toda la reflexión ockhamista que hemos expuesto en el cuerpo de este artículo se halla animada esencialmente por la idea de la voluntad como poder constituyente: si los hombres son legítimos sujetos de derechos políticos y de propiedad, ello se debió, originalmente, a que la voluntad divina dio su anuencia (a algo que la razón natural misma, es cierto, en las condiciones actuales, también sanciona); si tales derechos devinieron históricamente actuales, ello se debió a que individuos concretos así lo quisieron; finalmente, si el gobierno de la Iglesia es monárquico, ello se debió a la voluntad de Cristo, que invistió a Pedro como piedra de la Iglesia.

Junto con su énfasis en un principio esencialmente contingente, la voluntad, como explicación última de las instituciones colectivas más decisivas, el ockhamismo se caracterizó por relativizar, cuando menos, en el plano teórico, todas las instituciones consideradas por sus coetáneos como posibles «candidatos» a soberano. Se separó de los hierócratas, que concentraron todo el poder (ya de hecho, ya de derecho) en una única cabeza de todo el mundo, investida desde arriba, pero también de los secularistas, que buscaban, ya en la autoridad política constituida, ya en su base comunitaria, una última e inamovible referencia para la legitimidad y la estabilidad del orden político: en el *Breviloquium*, Ockham sujetó el pueblo al emperador (siempre, claro, en virtud del consenso); el emperador, a los príncipes y, en última instancia, al pueblo (aunque sólo en casos de necesidad, por incompetencia o crimen de aquél) y el emperador, al papa (más sólo en cuanto miembro del pueblo, y en casos de incompetencia de los normalmente comisionados por el pueblo para corregir al emperador). Por si fuera poco, en otras obras, llegó a aceptar el cambio constitucional en el mismísimo gobierno de la Iglesia, que reconocía ordenado por Cristo, y lo hizo, otra vez, apelando a la idea, más o menos sujeta a las definiciones del momento, de la utilidad pública. Con su dualismo institucional y con su desconfianza de las soberanías (valga la redundancia) absolutas, Ockham se mantuvo lejos de la aspiración típicamente moderna de consolidar una única y última soberanía; en rigor, si algún absoluto permaneció vigente en su pensamiento político, fue sólo un absoluto ideal: el derecho natural y divino, cuyas fuentes son la razón y la revelación.

Abstract

In this paper, we present William of Ockham's Breviloquium de potestate papae in strong connection with his religious origin, as he intended to defend Franciscan ideas on social life and property against John XXIIth. His criticism on papal ideas about the pope's plenitude of power was based on his claim that the Christian is a law of a lower weight than that of the Jewish; so was his notion of the political power, insofar as God did not command men to institute governments, but only allowed them to do it. Ockham tended to avoid the rationalistic arguments traditional in political philosophy and preferred to emphasise the will as a principle of politics, as a means to avoid every form of monism. He also rejected any absolute sovereignty: not only the pope's, but also the emperor's and even that of the people.