

SOUZA, José Antônio de C. R. de. Guillermo de Ockham y el dualismo político. In: BERTELLONI, F. y BURLANDO, Giannina (Ed.). *La Filosofía Medieval. Enciclopedia Iberoamericana de Filosofía*. Madrid: CSIC / Trotta, 2002. v. 24. p. 263-284.

GUILLERMO DE OCKHAM Y EL DUALISMO POLÍTICO

José Antônio de C. R. de Souza - UFGO

Las obras polémicas de Guillermo de Ockham¹ (1285- ca.1347/1349) pueden organizarse en dos grupos. El primero comprende, por una parte, los tratados relacionados directamente con la disputa acerca de la pobreza evangélico-franciscana² entre los frailes menores disidentes refugiados en Munich -liderados por el ex general de la Orden, Miguel de Cesena (1270-1342)³- y el papa Juan XXII (1316-1334); por la otra, están los tratados referidos a las demás herejías profesadas en sermones por este papa en lo referente a la visión beatífica (1329-1332) e implícitamente apoyadas por su sucesor inmediato Benedicto XII (1334-1342).

Al respecto debe recordarse que la doctrina acerca de la pobreza absoluta de Cristo y de los apóstoles -tal como gran parte de los minoritas de la época entendía la propia pobreza franciscana, definida en las encíclicas sancionadas por el capítulo de Perugia (1322)- había generado una grave contienda entre ellos y el papa Juan XXII. Esa contienda culminó en un cisma (1329) liderado por el referido Miguel de Cesena, quien con otros compañeros, incluido el propio Ockham, se refugió en Munich en la corte del emperador Luis IV (1314-1347). Cuando estos frailes refutaron especialmente el contenido de las dos bulas del citado pontífice, la *Quia Quorundam*⁴ (10/11/1324) y la *Quia vir reprobus*⁵ (16/11/1329), no sólo se vieron obligados a tratar aquel asunto principal, sino que también debieron analizar la amplitud del poder papal incursionando en la esfera de lo político.

El motivo de ello fue que en la última bula mencionada, Juan XXII había sostenido que Jesucristo, en cuanto segunda persona de la Trinidad, fue desde siempre rey y señor de todo y de todos los bienes materiales que hay en el universo, puesto que en esa condición su realeza y señorío son atemporales y, en cuanto hombre, desde su concepción fue adquiriendo de a poco y sucesivamente ciertos bienes materiales y no podía renunciar a su realeza y dominio sobre los mismos y

¹ Sobre la trayectoria del *Venerabilis Inceptor*, remitimos al lector a nuestro artículo titulado "Guilherme de Ockham e sua época", *Leopoldianum* 36 (1982), pp. 5-35.

² Son los siguientes: *Opus nonaginta dierum*, c. 1- 6, ed. J.G. Sikes, H.S. Offler, in *Guillelmi de Ockham Opera Politica I*, Manchester, Mancunii University Press, 1974², pp. 292-368; c. 7-124, ed. J.G. Sikes, R.F. Bennet, H.S. Offler, in *Guillelmi de Ockham Opera Politica II*, Manchester, Mancunii University Press, 1963, pp. 375-858; *Epistola ad Fratres Minores*, ed. H.S. Offler, in *Guillelmi de Ockham Opera Politica III*, Manchester, Mancunii University, 1956, pp. 6-17; *Tractatus Contra Iohannem*, ed. H.S. Offler, ibidem, pp. 29-156; *Tractatus contra Benedictum*, ibidem, pp. 165-322; *Compendium errorum Ioannis papae*, ed. H.S. Offler, *William Ockham Opera Politica IV*, Oxford, Oxford University Press, 1997, pp. 14-77; *Dialogus I*, ed. Melchior Goldast, in *Monarchia Sancti Romani Imperii*, vol. II, Francofordiae, 1614, pp. 398-739; *De dogmatibus Iohannis XXII*, o *Dialogus II*, ed. Melchior Goldast, in *Monarchia Sancti Romani Imperii*, vol. II, Francofordiae, 1614, pp. 740-770, textos éstos que están siendo editados en Internet, bajo la responsabilidad de J. Kilkulen, G. Knysh y John Scott en el sitio www.britac.ac.uk/pubs/dialogus/wtc.html

³ Cfr. José Antônio de SOUZA, "Miguel de Cesena – Pobreza franciscana e poder eclesiástico", *Itinerarium* 130-131 (1988), pp. 191-231; Carlo DOLCINI, *Il pensiero politico di Michele da Cesena 1328-1338*, Faenza, Fratelli Lega Editori, 1977.

⁴ Cfr. *Bullarium Franciscanum*, vol. V, ed. C. Eubel, Roma, 1898, pp. 271-280.

⁵ Cfr. *Bullarium Franciscanum*, vol. V, pp. 408-449.

nunca lo hizo, puesto que si lo hubiese hecho habría contrariado la voluntad y la disposición eterna del Padre. Por eso Él ejerció ese señorío conforme a las circunstancias de momento y lugar. En verdad, Él fue pobre por haber renunciado a gozar de los derechos y bienes materiales que tal situación Le debía proporcionar, habiendo obrado como si fuese un gran monarca de una poderosa nación que, habiéndose ausentado de su reino y dominios, retornó de incógnito y vino a ser acogido y sustentado en su propia corte como un mendigo⁶.

Es obvio que esta opinión destruía el fundamento principal de la pobreza franciscana apoyada en la pobreza absoluta de Cristo y sus apóstoles como ideal religioso de perfección en virtud del cual los Menores habían renunciado a los derechos de propiedad y dominio en común y en particular sobre los bienes materiales de que disponían, habiendo transferido tales derechos a la Iglesia, y conservado sólo su uso, conforme estaba definido en su Regla y había sido aclarado en numerosas definiciones pontificias⁷, bajo la forma de bulas, incorporadas en los códigos de derecho canónico.

Además, poco antes del mencionado capítulo de Perugia, Juan XXII había declarado que era propio de su competencia reformar las decisiones de sus antecesores⁸; y poco tiempo después, ante la reacción de los Menores, el papa decretó que ellos pasaban a ser propietarios de los bienes de cuyo uso disponían⁹ y, luego de un año condenó como herética la citada doctrina de pobreza absoluta de Cristo y de los apóstoles¹⁰.

Además de ello, aquella referida opinión de Juan XXII, como si fuese un corolario natural, trataba implícitamente de legitimar la inconmensurable riqueza y poder temporales que poseía la Iglesia e incluso ampliarlos aún más, si las circunstancias lo permitiesen, en lo que concierne a las relaciones de poder entre el sumo pontífice y el emperador y los reyes.

De hecho, en aquel momento, el juego efectivo de las relaciones de poder entre las principales naciones europeas, con vista no sólo al liderazgo de la Cristiandad, sino también a un expansionismo político-económico, puso subrepticamente en campos opuestos a Francia y sus principales aliados, Arles, Anjou y Nápoles - territorios éstos en manos de los Anjou, primos de los Capeto-Valois, apoyados por los papas de Aviñón- y Alemania, feudalizada y dividida entre los Habsburgos (de Austria) y los Wittelsbach (de Baviera) y sus respectivos partidarios, y algunas repúblicas del norte de Italia. Inicialmente la expresión máxima de ese conflicto entre el Imperio y el papado tuvo lugar en Alemania y en Italia (1314-1330), porque Juan XXII, haciendo el juego a la monarquía francesa, decidió no confirmar a ninguno de los dos candidatos electos emperadores en la elección de 1314, Luis de Wittelsbach y Federico de Habsburgo, afirmando que era su derecho no hacerlo especialmente porque la elección estaba viciada de errores en cuanto a los requisitos formales. Un poco más tarde estos conflictos ganarían proporciones mucho mayores con la deflagración de la Guerra de los cien años.

⁶ Cfr. *Quia vir reprobus*, op. cit., pp. 443-444.

⁷ Cfr. por ejemplo, la *Quo elongati* (1230) de Gregorio IX (1227-1241), in *Bullarium Franciscanum* I, ed. C. Eubel, Romae, 1898, pp. 68-70; la *Exiit qui seminat* (1279), sancionada por Nicolás III (1277-1280), ibidem, III, pp. 404-416, y la *Exivi de Paradiso*, promulgada por Clemente V (1305-1314) el 6 de mayo de 1312, durante el concilio ecuménico de Vienne, ibidem, V, pp. 80-86.

⁸ Cfr. *Quia nonnunquam*, (26 de marzo de 1322), in *Bullarium Franciscanum* V, pp. 224-225.

⁹ Cfr. *Ad conditorem canonum* (8 de diciembre de 1322), in *Bullarium Franciscanum* V, pp. 233-246.

¹⁰ Cfr. *Cum inter nonnullos*, (12 de noviembre de 1323), in *Bullarium Franciscanum* V, pp. 256-259.

Este escenario que acabamos de describir sintéticamente fue la oportunidad para que Ockham escribiese un segundo conjunto de obras polémicas que, según su tenor principal, debe ser calificado como textos políticos, en los que el *Venerabilis Inceptor* se dedicó particularmente a cuestiones de este tipo, cuyo tema principal es el de las relaciones de poder entre el Sumo Pontífice y el Emperador, o sea, acerca de las respectivas y propias esferas de competencia y actuación de cada uno de ellos.

Este segundo conjunto de textos puede igualmente subdividirse en dos grupos. Por un lado los escritos de ocasión o panfletos políticos como alguien los consideró¹¹: el *Libro Sexto del tratado contra Benedicto* (ca. 1337-1338), el *¿Puede un príncipe, cuando lo requieren las necesidades bélicas, recibir bienes de las iglesias, incluso contra la voluntad del papa?*¹² (ca. 1338-1339), el *Breviloquio sobre el principado tiránico*¹³ (ca. 1340-1341), cuyos *Libros II, III, IV y V* son estrictamente dependientes y correlativos a la 1ª *Quaestio* de las *Octo Quaestiones, La consulta sobre una cuestión matrimonial* (ca. 1341-1342), el *Sobre el poder de los emperadores y los papas*¹⁴ (ca. 1347) y el *De electione Caroli*¹⁵ (ca.1347-1349). Si en estos textos, como sus títulos indican, se discuten cuestiones específicas abordadas de manera vehemente y apasionada, que tal vez hayan inducido a algunos de sus lectores y estudiosos a cometer errores de interpretación sobre el comportamiento de Ockham -lo que no es el caso tratar ahora-, sin embargo ellos no dejan de resumir algunas de las tesis fundamentales del pensamiento político de su autor. Por otra parte, es innegable que en el *Breviloquio* encontramos otras tantas tesis fundamentales de la teoría política de Ockham, tales como el origen de la propiedad privada y del poder político, la precedencia histórica del Imperio Romano sobre el Papado, del cual el Imperio Romano Cristiano es el legítimo heredero en la edad media y lo mismo se puede decir respecto del *Sobre el poder de los emperadores y de los papas*, en lo concerniente justamente a los poderes que el sumo pontífice posee y a la manera como debe ejercerlos.

El otro grupo comprende el *Dialogus III*¹⁶ (ca. 1338) subdividido en dos tratados, el *De potestate papae et cleri* y el *De iuribus romani imperii*, y el *Octo Quaestiones*¹⁷, los cuales contienen, especialmente el primero, todo el pensamiento

¹¹ Cfr. Jürgen MIETHKE, "La théorie politique de Guillaume d'Ockham", in *Histoire de la Philosophie Politique* (ed. Alain RENAUT), T. II, *Naissance de la Modernité*, Paris, Calmann-Levy, 1999, p. 105: "...Ockham écrit toute une série de pamphlets politiques, qui prennent une position sans équivoque et qui expliquent sa position sans ambiguïté aucune au public...", ibidem, p. 110.

¹² Cfr. traducción, introducción y notas, José Antônio de C.R. de Souza, in *Coleção Pensamento Franciscano*, vol. II, *Guilherme de Ockham Obras Políticas*, Porto Alegre, coedición USF/EDIPUCRS, 1999, respectivamente pp. 25-71; pp. 79-141.

¹³ Cfr. introducción conjunta con José Antônio de Souza, traducción y notas, Luis A. De Boni, in *Coleção Clássicos do Pensamento Político*, vol. 9, *Voices*, Petrópolis, 1988, pp. 27-194.

¹⁴ Cfr. traducción, introducción y notas, José Antônio de C.R. de Souza, in *Coleção Pensamento Franciscano*, vol. II, *Guilherme de Ockham Obras Políticas*, Porto Alegre, coedición USF/EDIPUCRS, 1999, respectivamente pp. 150-162; pp. 170-254.

¹⁵ Cfr. H.S. Offler, *William Ockham Opera Politica IV*, Oxford, Oxford University Press, 1997, *Introduction*, pp. 447-463; texto, pp. 464-486.

¹⁶ Cfr. ed. Melchior Goldast, in *Monarchia Sancti Romani Imperii*, vol. II, *Francofordiae*, 1614, pp.771-976; la paginación es inexacta, véase la reciente edición electrónica en Internet, a cargo de J. Kilkulen, G. Knysh y John Scott, en el sitio: www.britac.ac.uk/pubs/dialogus/wtc.html

¹⁷ Ed. H.S. Offler, in *Guillelmi de Ockham Opera Politica I*, Manchester, Mancunii University Press, 1974², pp. 15-267. La traducción de esta obra aparecerá próximamente en la colección *Pensamento Franciscano*, publicada en coedición por la Universidad São Francisco y la PUC de Porto Alegre.

político del *Venerabilis Inceptor* presentado conforme al modelo común de los textos académicos de la época, a saber, a partir de cuestiones y respuestas acerca de temas correlacionados, analizados bajo todos los ángulos posibles, con argumentos a favor y en contra, y al final, la *solutio* para cada problema propuesto y la refutación de los argumentos presentados en contra. Ockham ahí expuso y defendió sus tesis, ya sea en forma diluida y progresiva en las obras citadas, ya sea en las argumentaciones más amplias y detalladas, como lo señalaran algunos especialistas¹⁸.

El examen del mencionado tema central presente en este segundo conjunto de escritos ockhamistas revela dos facetas del franciscano inglés. Una de ellas, tal vez la más acentuada, la del apasionado polemista y acérrimo crítico de la *plenitudo potestatis* pontificia formulada por los ideólogos de la hierocracia¹⁹. Ockham desarmó meticulosamente todos los argumentos teológicos, de índole teológica, jurídico-canónicos y políticos en que se fundamenta dicha posición.

Su otra faceta, menos perceptible y aún no completamente descubierta, ya que a mi entender no se dispone de una edición crítica del *Dialogus*, es la del pensador que se presenta metódicamente como defensor de una *via media* entre quienes profesan posiciones extremas: por un lado los ya mencionados hierócratas y, por otro, los regalistas, cuyo exponente más destacado es Marsilio de Padua (1280-1342), su

¹⁸ Cfr. H.S. OFFLER, *Guillelmi de Ockham Opera Politica I, Introduction, Octo Quaestiones*, Manchester, MUP, 1974² p. 13: "...By considering the relative weights of the arguments adduced for and against particular opinions and by comparison of these opinions with those supported or attacked by Ockham in those of his other polemical writings in which he did reveal his standpoint it is possible to identify with tolerable certainty what his opinion about each of the eight questions was..."; L. BAUDRY *Guillaume d' Occam, Sa Vie, Ses Oeuvres, Ses Idées Sociales et Politiques*, Tome I, Paris, Vrin, 1950, p. 221. P. BOEHNER, "Ockham's Political Ideas", in *Collected Articles*, N. York, 1958, p. 447.

¹⁹ Los autores más relevantes de este grupo son Ptolomeo de Lucca O.P. (1236-1326/1327), eximio historiador y canonista, autor de la *Determinatio compendiosa de iurisdictione imperii*, escrita alrededor de 1280, ed. M. KRAMMER, *Fontes Iuris Germanici Antiqui, MGH*, Hannoverae, 1909; Enrique de Cremona y su *De potestate papae* (1301), ed., R. SCHOLZ, *Die Publizistik zur Zeit Philipps des Schönen*, Stuttgart, 1903, pp. 459-471; Egidio Romano OSA y su *Sobre el poder eclesiástico* (c. 1301), ed. en portugués por Luís A. DE Boni-Cléa Goldman, *Col. Clássicos do Pensamento Político*, vol. 7, Petrópolis, Vozes, 1989; Agustín Triunfo y su *Summa de potestate papae*, escrita entre 1328-1332; Hervé de Nédelec O. P. y su *De potestate papae* (1329-1330). Una de las tesis más caras a estos autores, por ejemplo, se refiere a la unidad política *Societas Christiana* y a su poder de gobierno en las manos del papa. Sobre esto cfr. Santiago de Viterbo OSA y su tratado *De regimine Christiano* (c. 1302), II, capítulo 7, ed. H.X. Arquilière, pp. 236-238; II, capítulo 8, pp. 268-269; II, capítulo 10, pp. 288-289, y siguiendo a este autor Álvaro Pelayo OM (c. 1270-1349), primero en el opúsculo *Sobre el poder de la Iglesia* (ca.1328-1330), ed. en portugués por José Antônio de Souza, in *Temas de Filosofia Medieval, Leopoldianum* 48 (1990), pp. 220-231, y el estudio precedente sobre el texto, en las páginas 197-216, y un poco más tarde, en el *Estado y llanto de la Iglesia* (c. 1332-1340), libro I, artículo 40, ed. bilingüe de Miguel Pinto de Meneses, vol. I, pp. 504-517, Lisboa, INIC, 1988; *ibidem*, libro I, artículos 51-54, vol. II, ed. cit., pp. 307-423, Lisboa, INIC, 1990. Francisco de Meyronnes O. Min. y su *Quaestio de Subjectione*, ed. José A. de Souza, in *Lógica e Linguagem na Idade Média*, Luís Alberto De Boni, (org.), Porto Alegre, EDIPUCRS, 1995, pp. 163-196. Hay que tener presente además las bulas *Ausculda Fili* (5 de diciembre de 1301) y *Unam Sanctam* (18 de noviembre de 1302) de Bonifacio VIII (1294-1303), cuyas traducciones se encuentran en José Antônio de Souza-João Morais Barbosa, *O Reino de Deus e o reino dos homens, As relações entre os poderes espiritual e temporal na Baixa Idade Média (da Reforma Gregoriana a João Quidort)*, Porto Alegre, EDIPUCRS, 1997, pp. 184-186 y 202-204.

colega de exilio en Munich, autor del *Defensor de la paz*²⁰ y de otros tratados menores, para quien, por ejemplo, Jesucristo no habría atribuido ningún poder jurisdiccional, excepto el sacramental, a Pedro y a los demás apóstoles, y en las personas de ellos a sus sucesores, el romano pontífice y los obispos, ni tampoco habría concedido el primado a Pedro, es decir, éste y los demás apóstoles estarían en el mismo pie de igualdad²¹; sosteniendo además que el Concilio general es infalible en materia de fe y de moral y que está jurisdiccionalmente por encima del papa²², y que en todos los aspectos la Iglesia está subordinada al Estado²³. Por el contrario, Ockham también explícita y defiende la doctrina según la cual, además de los poderes inherentes al sacramento del orden, relacionados con el ámbito espiritual y con el gobierno de la Iglesia, ellos poseen otros poderes que, en determinadas circunstancias, les conceden el derecho a interferir *ocasionalmente* en el ámbito secular o político. Y sostiene además que Pedro y su sucesor, el papa, poseen y ejercen el primado en la esfera espiritual. Estos puntos y los ya mencionados son algunos de los componentes de la teoría política de Ockham.

Con todo, para comprenderla bien hay que tener además presente lo siguiente:

1.- Ockham se expresa siempre como teólogo, fraile menor y pastor de almas, y en esa condición propuso que esas personas son las debidamente aptas y preparadas para analizar e interpretar correctamente los textos de las Escrituras que fundamentan los poderes que los ministros eclesiásticos recibieran de Nuestro Señor²⁴, y al hacer esto optó concientemente por la exégesis literal²⁵, ya que consideraba tal sentido como el único que podía histórica y efectivamente corroborar ese dato y otros contenidos en la Revelación sobre ese asunto. Los demás significados simbólicos utilizados indiscriminadamente en la interpretación de las Escrituras²⁶, tanto por ciertos teólogos como por otros defensores de la hierocracia, entre ellos los canonistas, habían sido el recurso principal y erróneo que les permitió atribuir un poder hiperbólico e ilimitado al papa. Además, estaba convencido de que tenía el deber moral de anunciar a todos, clérigos y laicos, lo que consideraba era la verdad, denunciando sus distorsiones. En fin de cuentas, ¿no era ésta la misión principal del teólogo y la finalidad de su predicación oral o escrita?²⁷. Considero que desde esta

²⁰ Cfr. datos biográficos e introducción a la obra, José Antônio de Souza, Francisco Bertelloni y Gregório Piaia, traducción y notas José Antônio de Souza, Col. *Clássicos do Pensamento Político*, vol. 12, Petrópolis, Vozes, 1997.

²¹ Cfr. ed. citada, II, IV-VII, pp. 231-294.

²² Cfr. ed. citada, II, XV-XXI, pp. 407-504.

²³ Cfr. ed. citada, I, XV-XVII, pp. 152-189.

²⁴ Cfr. *Breviloquio*, I, ed. cit., c. VII, p. 37.

²⁵ Cfr. F. da GAMA CAEIRO, *Santo António de Lisboa*, 2ª ed., vol. I, pp. 205-206: "...Na terminologia medieval emprega-se muitas vezes a palavra história como sinónimo de letra, traduzindo neste caso o sentido verbal ou literal da Escritura...raiz e fundamento da exegese bíblica, o primeiro degrau ou o primeiro plano a procurar e esquadriñar para a consecução do conhecimento desejado e da Verdade ...".

²⁶ Cf. Ildelfonso SILVEIRA OFM, "Santo António pregador, modelo de evangelizador", *RHEMA*, 4 (1995), p. 46: "... O figurado abrangia três tipos: alegórico...alegoria termo que designa outra coisa diferente da insinuada,...tropológico (ou moral...do grego "tropos", costume) ...e anagógico (relativo ao além) ... do grego "anagogé" o levantar-se para o alto ...", esto es, el significado místico, el más espiritual de todos ellos.

²⁷ Cf. Pedro Cantor (1130-97), *Verbum abbreviatum* (c. 1187), in PL 205: 23-270. En esta obra, su autor, docente en París, señala que un teólogo se debe ejercitar en tres actividades, *legere, disputare y praedicare*, acción ésta comparada al techo de un edificio puesto que protege a los fieles no sólo contra las vicisitudes de mundo y los ayuda a separarse de los vicios porque se enteran de la verdad que deben conocer, sino también a cultivar las virtudes para avanzar *in via* a fin de alcanzar la Patria.

perspectiva hay que revisar e interpretar las denuncias constantes, con su incisiva vehemencia, de los *Prólogos* y de los propios textos del *Breviloquio* y del *Sobre el poder de los emperadores y de los papas*.

2- Ockham paralelamente echó mano de todos los recursos que la lógica le podía ofrecer, al disecar conceptos, premisas y razonamientos presentados por los adversarios en favor de sus tesis, buscando en ellos los diversos tipos de sofismas, y al construir su propia teoría política supo articular los datos presentados por la Revelación y por otras fuentes con los proporcionados por la experiencia humana acumulada a través del tiempo y, además, valorizó la luz natural de la razón y la libertad de la voluntad, como capacidades naturales de los seres humanos gracias a las cuales, *post lapsum originalem*, son permanentemente capaces de discernir sobre lo que les conviene y tomar decisiones, aunque éstas no siempre sean las mejores.

Ya mencionamos *en passant*, las causas contextuales que contribuyeron para que Ockham se comprometiese con las cuestiones más candentes de su tiempo. Tratándose, sin embargo, de un autor que dio una contribución a la historia del pensamiento y de las ideas políticas nos parece igualmente importante examinar cuáles fueron los fundamentos en los que se apoyó, más allá de las fuentes clásicas²⁸.

En primer lugar, afirmamos que el *Inceptor Venerabilis* también se nutrió de las enseñanzas de los maestros de la Orden que lo precedieron y, tratándose de la construcción de una teoría política, al menos en lo referente a los orígenes de la sociedad, del poder terrenal y de la propiedad privada, la fuente más importante fue Juan Duns Escoto (1266-1308), como tuvimos ocasión de mostrar en otro trabajo²⁹.

En segundo lugar, afirmamos que Ockham se apoyó, por un lado, en algunos de los escritos de sus colegas disidentes de Munich y, por otro lado, en determinados capítulos del *Opus nonaginta dierum*³⁰ (1333-1334), la primera obra que escribiera individualmente, en la cual ya se orientaba hacia la discusión sobre el origen del derecho de propiedad privada y del poder político, temas éstos que, como ya aludimos, retomará y ampliará en otros tratados, como el *Dialogus III* y el *Breviloquio*.

Entre los escritos de aquel grupo de frailes, la *Appellatio IV* de Miguel de Cesena, del 30 de marzo de 1330, de la cual hasta no hace mucho tiempo no se poseía una edición crítica³¹, merece especial atención tanto porque en ella son analizados ampliamente los doce principales errores teológicos de Juan XXII contenidos en la bula *Quia vir reprobus*, como por el hecho de que ya en el primer error se examina y discute la mencionada tesis de la realeza temporal de Jesús y su derecho al dominio universal sobre los bienes materiales y, además, el corolario natural de la misma, la soberanía universal del vicario de Cristo en la tierra, el sumo pontífice.

De hecho, y es lo que nos interesa mostrar en forma resumida, al refutar la tesis de la realeza temporal de Cristo y demostrar que esa opinión no sólo es errónea

²⁸ Cfr. J. MIETHKE, op. cit., p. 110. Estas fuentes fueron las *Escrituras*, los comentarios de los Padres de la Iglesia a las mismas, las *Glosas*, la literatura jurídica, canónica y civil (*Decreto*, *Libros de Decretales*, *los Apparatus*, o comentarios de los decretistas y decretalistas, el *Código de Justiniano* y las constituciones imperiales), y la *Ética a Nicómaco* y la *Política* de Aristóteles.

²⁹ Cfr. "Fundamentos éticos da teoria ockhamista acerca da origem do poder secular", *Revista portuguesa de Filosofia*, tomo XLI, fasc. 2-3 (1985), pp. 139-160. Cfr. también, Anthony SOTO OFM, "The Structure of Society According to Duns Scotus", *Franciscan Studies* 11 (1951), pp. 194-212; 12 (1952), pp. 71-90; Alan WOLTER OFM, *John Duns Scotus Political and Economic Philosophy*, St. Bonaventure, St. Bonaventure University, 2000.

³⁰ Cfr. H.S. Offler, *Opera Politica* II, capítulos 14, pp. 431-440; 26-27, pp. 483-491; 65, pp. 573-580; 88-93, pp. 654-705.

³¹ Cfr. la ed. de G.Gal OFM y David Flood OFM in *Nicolaus Minorita: Chronica*, St. Bonaventure, St. Bonaventure University, 1996, *Chapter VI The Appeal From Munich*, pp. 615-623, texto, pp. 624-866.

sino herética, Miguel de Cesena cita desde el comienzo un gran número de pasajes de los Evangelios (argumentos teológicos), a saber, en primer lugar 'Dad al César lo que es del César y a Dios lo que es de Dios', (Mt. 22, 21; Mc. 12, 17; Lc. 20, 25), texto que atestigua que Jesús reconoció que César era un emperador legítimo y verdadero, a quien, de derecho, había que pagarle los impuestos³².

El *Venerabilis Inceptor* retomará este mismo pasaje para afirmar también, a semejanza de su cófrade, no sólo la legitimidad del poder imperial romano, de quien el imperio romano cristiano es el legítimo heredero en la época en cuestión, sino también su precedencia histórica sobre el papado así como la autonomía del primero respecto del segundo, como puede verificarse en el *Libro sexto del Tratado contra Benedicto*³³, en el *Breviloquio*³⁴ y en el *Sobre el poder de los emperadores y de los papas*³⁵.

Con igual finalidad fray Miguel también utilizó el famoso pasaje del *Evangelio de Juan* 18, 33-37, donde se narra, en el juicio de Jesús por el gobernador de la Palestina romana, el célebre diálogo entre Pilato y el Hijo de Dios sobre su realeza y poder: '¿Eres Tú el rey de los judíos? Jesús respondió: ¿Lo dices tú de ti mismo o te lo han dicho otros de Mí? Pilato repuso: ¿Acaso soy judío yo? Es tu nación y los pontífices quienes te han entregado a mí. ¿Qué has hecho? Replicó Jesús: Mi reino no es de este mundo. Si mi reino fuera de este mundo, mis servidores combatirían a fin de que Yo no fuese entregado a los judíos. Pero mi reino no es de aquí. Díjole pues Pilato: ¿Conque Tú eres rey? Contestó Jesús: Tú lo dices: Yo soy rey. Yo para esto nací y para esto vine al mundo, a fin de dar testimonio de la verdad'. Fray Miguel interpreta la frase 'mi reino no es de este mundo' bajo cuatro perspectivas, comenzando por la causa material, esto es, sobre quién y en dónde Jesús ejercía realeza; luego por la causa eficiente, es decir, de quién o de dónde provenía el poder real de Cristo, afirmando que el Señor no fue rey en la esfera secular por una parte por no haber ejercido un derecho de dominio sobre los bienes temporales de este mundo³⁶, y por otra parte por el hecho de que en su condición humana no recibió ningún reino de

³² Ed. cit., p. 637: "...De esas palabras de Cristo evidentemente se muestra que César era rey verdadero y señor en la esfera temporal, porque ordenó que le fuese dado el tributo, en condición de rey, lo cual de ninguna manera lo hubiera hecho si no lo considerase como rey verdadero en la esfera temporal, puesto que pagar tributo es una prueba de sujeción..."

³³ Ed. cit., c. V, p. 32: "Se prueba, por lo tanto que el imperio [romano] no proviene del papa aduciendo el siguiente argumento: el imperio [romano] legítimo lo precedió. Por consiguiente, el imperio [romano] no procede del papa. Se prueba la premisa antecedente diciendo que el papado no precedió a la encarnación de Cristo. Ahora bien, que el imperio [romano] precedió a la encarnación de Cristo, lo atestigua el evangelista Lucas, que en su Evangelio, [2,1] dice expresamente: 'Apareció un edicto de César Augusto, ordenando el censo de todo el mundo habitado'... Pero alguien quizás podrá decir que aquel César Augusto no poseía un imperio legítimo, sino sólo un imperio usurpado y obtenido mediante el uso de la fuerza, ahora bien, tales dominios adquiridos mediante el uso de la fuerza no son dominios legítimos, aunque muchas veces en las Escrituras divinas sean designados como si lo fuesen. Pero el testimonio de Cristo desmiente eso, quien, como se lee en el Evangelio de Mateo [22, 21], dijo: 'Dad al César lo que es del César'. De estas palabras de Cristo se deduce claramente que los tributos, que también eran pagados por los judíos al César en razón de la dignidad imperial, eran verdaderamente del César. Por lo tanto, él poseía un imperio legítimo, aunque hubiese hecho un mal uso del mismo. Sin embargo, él no poseía el imperio por intermedio del papa..."

³⁴ Cfr. ed. cit., III, III, pp. 100-101; IV, VII-VIII, pp. 139-144.

³⁵ Cfr. ed. cit., c. XIX, p. 206.

³⁶ *Appellatio IV*, ed. cit., pp. 639-640: "...Cristo pretendió negar materialmente que su reino fuese de este mundo, a saber, de los bienes materiales de este mundo, cuando Pilato le preguntó directamente de quien era materialmente rey... De lo contrario, Cristo no hubiese respondido a la pregunta..."

ninguna persona sino del propio Padre, en cuanto Hijo de Dios, pero en una dimensión trascendente³⁷.

El tercero y el cuarto aspecto mencionados por Cesena, al introducir un poco más adelante otros pasajes evangélicos, están relacionados con la causa formal, es decir, cómo se exterioriza el ejercicio del poder terrenal³⁸, y con la causa final, es

³⁷ Ibidem, p. 640: "...En segundo lugar, esto es evidente por la respuesta modificada de Cristo. De hecho, por ello, Él no afirmó ni negó en forma simple y categórica que fuese rey, pero respondió de otro modo 'mi reino no es de este mundo', a fin de refutar la falsa acusación o cuestionamiento de los judíos que decían: 'Todo aquel que se hace rey, se opone al César' [Jo 19, 12], ya que deseando refutarla, al mismo tiempo y de otro modo, Cristo respondió en forma cautelosa y verdadera: 'Mi reino no es de este mundo', como si claramente quisiese decirle a Pilato: 'No me opongo al César, como los judíos me imputan falsamente, porque el César procura el reino temporal de este mundo, sin embargo yo no busco el reino temporal de este mundo, sino un reino espiritual y celestial. Por ello, no me estoy oponiendo al César... Por medio de esa respuesta, Él reiteró que pretendía negar que su reino era materialmente de este mundo y no sólo efectivamente, porque si efectivamente poseyese no importa dónde un reino temporal de este mundo, si no reconociese que lo había recibido del César se habría opuesto al César que reivindicaba para sí un dominio universal sobre todo el orbe, a semejanza de los judíos que, aunque afirmasen que habían obtenido el reino judaico de Dios, si no reconociesen que lo habían obtenido del César, se opondrían al César. Por consiguiente, puesto que mediante su mencionada respuesta, Cristo excluyó en forma razonable la referida acusación u objeción, se sigue que Él entendía que su reino no sólo no era materialmente de este mundo, a saber, sobre los bienes temporales de este mundo, sino también efectivamente...".

³⁸ Ibidem, pp. 640-641: "En tercer lugar, esto es evidente por el recurso o prueba que Cristo presentó, porque Él deseando comprobar que su reino no era de este mundo, mediante una señal o efecto posterior agregó: 'si mi reino fuese de este mundo, mis servidores combatirían para que yo no fuese entregado a los judíos' [Jo 18, 36]. Que la prueba concluya de manera idéntica al hecho que su reino no era materialmente de este mundo, a saber, de los bienes temporales de este mundo, efectivamente concluye también, porque no importa dónde hubiese tenido efectivamente un reino temporal o de los bienes temporales de este mundo, sus servidores debían combatir por Él, para que no fuese entregado a los judíos...por esa razón, según el recurso de la prueba de Cristo, su reino fue tal como los servidores que escogió para sí. De lo contrario, la prueba que presentó...sería inválida. Ahora bien, Cristo no escogió para sí a servidores que luchasen por él temporalmente, sino sólo espiritualmente; por eso, a Pedro, que quería luchar temporalmente por Cristo, se lo impidió diciéndole: 'Coloca tu espada en la vaina' [Jo 18, 11]. Por lo tanto, su reino no lo ejerció sobre los bienes temporales de este mundo, del mismo modo que no escogió para sí a servidores que luchasen temporalmente en su favor...".

Ibidem, p. 646: "...Considerando que al gobierno secular del rey le compete guerrear en defensa de los súbditos, castigar a los malhechores, pagarles a los soldados, ordenar y disponer respecto de herencias y sucesiones terrenales y además hacer otras cosas semejantes, conforme está claramente escrito en I Reyes, 8,19-22, en la Epístola a los Romanos 13,1-7, y en la 1ª Carta de Pedro, 2,13-17, y es innegable que Jesús, en cuanto peregrino en esta vida no se ocupó en absoluto de tales ocupaciones, se sigue que Él no gobernó temporalmente el pueblo que Le fue confiado sino sólo espiritualmente, ya que no fue rey y señor en la esfera temporal. De lo contrario, al gobernar hubiera sido remiso y negligente por haber dejado de cumplir con sus obligaciones, lo cual es absurdo pensar tal cosa respecto de Él..."

Ibidem, p. 646: "...Cristo, en cuanto peregrino, durante esta vida, no juzgó causas terrenas. Por el contrario, a alguien que le suplicaba y decía 'Maestro, di a mi hermano que reparta la herencia conmigo', le respondió: 'Hombre, ¿quién me ha establecido sobre vosotros juez o árbitro?' como si hubiese querido decir: ninguno, conforme es evidente en el Evangelio de Lucas, 12, 13-14. Igualmente, en cuanto peregrino, no dio ninguna ley temporal sobre las cosas terrenas de este mundo. Por eso, está escrito en el Evangelio de Juan, 1, 17: 'La ley fue dada por Moisés', a saber, acerca de los asuntos terrenos, 'pero la gracia y la verdad han venido por

decir, a qué fin apuntaba el ministerio de Jesús. A partir de la explicitación y el análisis de estos datos muestra que no hay correlación ninguna entre los mismos y el propósito de la Encarnación y la vida terrena de Cristo³⁹.

Con idéntico objetivo Ockham recurre también al citado pasaje del *Evangelio de Juan*, 18, 33-37, así como a otros textos evangélicos citados por Miguel de Cesena, como puede verse, por ejemplo, en las *Octo Quaestiones*⁴⁰.

Como ya dijimos, en aquella época era praxis entre los escolásticos, para fundamentar sus tesis y rebatir las de los oponentes, apoyarse en los comentarios de los Padres de la Iglesia a las Sagradas Escrituras, las denominadas *auctoritates*. Este tipo de argumentación era denominada de índole teológica. Ahora bien, fue exactamente eso lo que hizo Miguel de Cesena, escogiendo la interpretación de san Agustín al versículo de Juan, 'mi reino no es de este mundo'⁴¹ que se encuentra en su *Comentario al Evangelio de San Juan*⁴². Por su parte, a fin de demostrar, por vía de

Jesucristo'. Del mismo modo, Él no gobernó temporalmente el pueblo que le estaba subordinado, sino espiritualmente. Por ese motivo, en el Evangelio de Lucas, 22, 25-27, les dice a los Apóstoles: 'Los reyes de las naciones les hacen sentir su dominación, y los que ejercen sobre ellas el poder son llamados bienhechores. No así vosotros, sino que el mayor entre vosotros sea como el menor, y el que manda como quien sirve'. Y de inmediato: 'Yo estoy entre vosotros como el que sirve'...

³⁹ Ibidem, pp. 641-642: "...En cuarto lugar, esto es evidente por la declaración final de Cristo. De hecho, cuando después de la mencionada respuesta de Cristo, Pilato le preguntó: 'Luego, ¿tú eres rey?' En segundo lugar, Cristo respondió: 'Para esto nací y para esto vine al mundo: para dar testimonio de la verdad'. De esta respuesta de Cristo es claramente evidente que su reino no fue temporal o de los bienes temporales de este mundo, porque su reino fue tal como su ocupación u oficio. En verdad, del deber de rey, se discierne congruentemente su reino, porque en materia moral la comprobación por medio de la causa final es la más importante, y por ese motivo, Cristo queriendo mostrar cuál era su reino por el efecto de su obra y finalidad, lo probó diciendo: 'Si mi reino fuese de este mundo, mis servidores combatirían a fin de que' etc. Y agregó: 'Para esto nací y para esto vine al mundo: para dar testimonio de la verdad'. Ahora bien, la ocupación y el deber de Cristo y de sus servidores no fue temporal sino espiritual, porque fue un testimonio para mostrar la verdad, como de la premisa de su respuesta es evidente que fue una ocupación espiritual, no temporal... Por consiguiente, éstos fueron el deber y la ocupación de Cristo y de sus apóstoles: predicar el precepto del Señor y ser testigos de la verdad, lo cual fue propiamente hablando un trabajo espiritual, no temporal... Y por eso, como se dice que la palabra rey deriva de regendo... el reino de Cristo fue tal como su gobierno. Ahora bien, el gobierno de Cristo no fue temporal ni de los bienes temporales, sino espiritual y de los bienes espirituales. Luego, ni su reino fue temporal, sino espiritual. Por otra parte, habría usado el título de rey temporal en vano, porque no tuvo un reino e igualmente también habría usurpado para sí el nombre y el título de rey temporal, puesto que no ejerció el gobierno terreno...".

⁴⁰ Cfr. I, c. 6, ed. cit., pp. 29-31.

⁴¹ Cfr. *Appellatio IV*, ed. cit. pp. 656-657: ".El mismo Agustín, en el *Comentario al Evangelio de Juan*, refiriéndose a aquella frase de Cristo: 'Mi reino no es de este mundo' [Jo 18, 36] dice lo siguiente: 'Oíd, judíos y gentiles, los de la circuncisión y los del prepucio; oíd todos los reinos de la tierra: no estorbo vuestra dominación en este mundo, 'mi reino no es de este mundo'. No temáis, con un temor completamente vano como el susto de Herodes el Grande por el que mató a tantos inocentes, más por temor que por ira. Él dijo 'mi reino no es de este mundo'. ¿Qué más queréis? Venid al reino que no es de este mundo. Venid con fe y no le persigáis con temor... ¿Cuál es su reino sino los que en Él creen...?'. De esas palabras de Agustín, es evidente de muchas maneras que el reino de Cristo, en cuanto peregrino en este mundo, no fue temporal ni sobre los bienes seculares, sino espiritual y celestial.

En primer lugar, por haber dicho 'no estorbo vuestra dominación en este mundo'. De hecho, si hubiese sido rey verdadero y señor en la esfera temporal, habría impedido el dominio temporal de los otros reyes y príncipes seculares...".

⁴² In c. 18, parágrafo 1, PL 35, 1938-1939.

consecuencia, que del poder atribuido por Jesús a Pedro, y en la persona de éste a sus sucesores los papas, están *regularmente* excluidos el derecho de interferir y gobernar en la esfera temporal, así como otros derechos de competencia de las autoridades seculares, Ockham utilizó el mismo pasaje que san Agustín, sin interpretarlo tan minuciosamente como lo había hecho Cesena. Lo encontramos, por ejemplo, en el *Breviloquio*⁴³, en la *Consulta sobre una cuestión matrimonial*⁴⁴ y en *Sobre el poder de los emperadores y de los papas*⁴⁵.

Miguel de Cesena también se sirvió de un pasaje de un sermón del papa León Magno, donde éste enfatiza que el reino de Cristo es espiritual, y no temporal⁴⁶, texto éste al que recurrirá con la misma finalidad Ockham en su *Sobre el poder de los emperadores y de los papas*⁴⁷, señalando de inmediato que Jesús no vino a este mundo para privar a los gobernantes seculares de sus poderes y derechos.

Por último, casi al final del análisis y refutación del citado error y herejía de Juan XXII, pasa a discutir los corolarios del mismo, es decir, la supuesta *plenitudo potestatis in temporalibus* del sumo pontífice, y argumentando *ab absurdis*, fray Miguel la rechaza porque si de hecho el papa la tuviese, no sólo podría considerar a aquellos reyes y demás gobernantes seculares que no admiten haber recibido su poder del papa como detentadores injustos y ordenar que sus súbditos no les obedezcan, sino que también podría sustraerles sus territorios y donarlos a quien quisiese o modificar según su arbitrio los límites de los mismos, todo lo cual es descabellado pensarlo porque esos actos no encuentran fundamento alguno en el Nuevo Testamento, donde están explicitados los poderes que Jesús concedió a Pedro y a sus Apóstoles⁴⁸.

Del mismo modo, después de su primer texto de índole política, Ockham recurre a una argumentación bastante análoga a fin de negar que el papa reciba de Cristo la plenitud de poder en la esfera secular hasta el punto de tener competencia

⁴³ Cfr. ed. cit., II, XVI, p. 74.

⁴⁴ Cfr. ed. cit., pp. 150-151.

⁴⁵ Cfr. ed. cit., p. 179.

⁴⁶ *Appellatio IV*, ed. cit., p. 657: "*Igualmente, hablando respecto del reino de Cristo, san León papa y doctor de la Iglesia en un determinado sermón para la fiesta de Epifanía [31, n. 2, PL 54: 236], que se lee en la Iglesia, dice: 'Herodes, oyendo que el príncipe de los judíos había nacido se asustó'. Y un poco después: 'Oh ciega impiedad, fruto de la rivalidad ignorante, que juzgas que con tu furor has de perturbar el consejo divino. El señor del mundo, para quien está dispuesto el reino eterno, no procura conseguir el reino temporal'...*".

⁴⁷ Cfr. ed. cit., c. IV, pp. 179-180.

⁴⁸ Cfr. *Appellatio IV*, ed. cit., pp. 666-667: "*...De la antedicha afirmación se sigue evidentemente que todos los reyes y príncipes de la tierra que no admiten poseer sus reinos y dominios temporales del Romano Pontífice, vicario de Cristo, los ocupan y poseen injustamente y deben ser considerados injustos propietarios, y por consiguiente, conforme a tal error, no deben ser obedecidos, porque todos los que poseen y ocupan algún dominio temporal lo ocupan y poseen injustamente a no ser que lo reconozcan como señor principal y universal. Se sigue también que el Romano Pontífice puede completa y libremente, conforme al arbitrio de su voluntad, transferir, dar y atribuir todos los reinos y principados de la tierra a quien quisiere, y disminuir, aumentar, dividir y fijar sus límites, según su libre arbitrio, porque si Cristo en cuanto peregrino en este mundo poseyó un reino y el dominio universal sobre todos los bienes materiales, como si fuese un rey y señor, y los hubiese atribuido a su vicario el Pontífice Romano, según el mencionado hereje afirma y entiende, se sigue que la transferencia, la concesión y la división de todos los reinos y dominios seculares está inmediatamente en el ámbito de su poder y arbitrio. Sin embargo, esta concepción repugna y es contraria a los derechos divino y humano...*".

para quitar reinos y territorios a los reyes y respectivos dueños y donarlos a quien considere⁴⁹.

Otro texto de los frailes disidentes de Munich merece ser señalado por su influencia posterior en los escritos de Ockham: el opúsculo colectivo de 1331 *Quoniam scriptura testante*⁵⁰. De él seleccionamos un texto breve⁵¹ cuya tesis principal Ockham retoma en parte algunos años más tarde en el *Libro sexto del Tratado contra Benedicto*⁵² y que, poco después, no sólo será uno de los dos temas centrales del *Octo Quaestiones*⁵³, escrito entre el verano de 1340 y el otoño de 1341, sino también la posición política oficial sustentada por los príncipes electores en la *Declaración de Rense* del 16 de julio de 1338, que luego fue sancionada y promulgada en conjunto por ellos mismos y por el emperador Luis IV (1314-1347) mediante el decreto *Licet iuris*⁵⁴ del 6 de agosto, luego anunciado y divulgado por todo el Imperio mediante la

⁴⁹ Cfr. *Libro sexto del Tratado contra Benedicto*, c. IV, pp. 29-30: "De hecho, si el papa poseyese tal plenitud de poder sobre la esfera temporal, gracias a la misma y sin tener motivo ni culpa podría retirar de cualquier rey cristiano su reino y donarlo a cualquier otro fiel, y venderlo transformándolo en su siervo. En verdad, un señor posee tal poder sobre su siervo...".

⁵⁰ Cfr. José Antônio de SOUZA, "Os franciscanos dissidentes de Munique, Marsílio de Pádua e o opúsculo *Quoniam scriptura testante*", *Cultura. Revista de História e Teoria das Idéias*, XII (2000-2001), pp. 287-314, y la traducción del mencionado opúsculo, pp. 306-314.

⁵¹ Cfr. ed. citada en portugués, p. 307. En ese texto, entre otros temas, sus autores sostienen la tesis de que la elección efectuada por los príncipes electores le confiere al electo rey de los romanos y emperador los poderes para que pueda gobernar el Imperio sin que sea necesario que su elección sea confirmada por el papa: "... De esto se infiere claramente también que una persona idónea elegida legítimamente rey de los Romanos por los príncipes electores del Emperador, ciertamente no necesita ser confirmada por el romano pontífice ni le debe prestar juramento de fidelidad o de vasallaje o de cualquier otro tipo de sujeción en la esfera temporal, ni tampoco necesita ser coronado por él, a menos que así lo desee.

De allí que esa persona en la condición de verdadero rey de los Romanos posee la autoridad para gobernar el Imperio Romano y para administrar todos sus bienes temporales, sin necesidad de la confirmación del pontífice romano para ello, pudiendo ser legítimamente coronado por quienquiera, a semejanza de lo que sucede con otros reyes, quienes asumen la administración de sus reinos y son coronados por quien lo desean, sin necesidad de consultar al pontífice romano sobre este asunto...".

⁵² Cfr. ed. cit., c.VI, pp. 37-38: "Habiendo sido cortada aquella raíz pestífera de donde brotó el error presentado al comienzo del segundo capítulo, así como de muchos otros, ahora en verdad hay que extirpar otro error y probar que el electo rey de los romanos, antes de que él y su elección hayan sido aprobados y confirmados por el pontífice, puede asumir para sí el nombre y el título regios, puesto que es verdadero rey, y además, que puede dedicarse a la administración del reino o imperio.

Eso se prueba así. Primero, si la aprobación y confirmación del electo rey de los romanos fuese de competencia del papa, de modo que sin ella el electo no podría de derecho asumir para sí el nombre y título regios, ni ocuparse de la administración del reino y del imperio, esto sería de la competencia del papa mediante el derecho divino o humano. Ahora bien, no le corresponde hacer eso gracias al derecho divino, porque 'el derecho divino lo encontramos en las sagradas Escrituras'...".

⁵³ Cfr. ed.cit., *Quaestio* IV, pp. 122-154; *Quaestio* VIII, pp. 177-217, especialmente, c. 4, pp. 187-196.

⁵⁴ Cfr. Guillermo de Ockham y su época, *Leopoldianum* 26 (1982) pp. 26-27: "Luis, por la gracia de Dios siempre augusto emperador de los romanos... y los príncipes electores... confirman perentoriamente que la dignidad y el poder imperial, desde el comienzo de los tiempos, proceden única e inmediatamente de Dios, Quien por intermedio de los reyes y emperadores del universo estableció los derechos para el género humano, y que sólo el emperador mediante la elección realizada por aquellos a quienes les corresponde ese derecho es considerado como tal, no necesitando confirmación o aprobación de otro, pues el emperador no posee ningún superior en la esfera civil en este mundo... Por eso... afirmamos que el poder y

encíclica *Fidem catholicam*. Ockham volverá a reiterar la misma tesis en *Sobre el poder de los emperadores y de los papas*⁵⁵.

Ahora bien, puesto que, como ya hemos afirmado, el objeto principal del pensamiento político de Ockham gira en torno de las relaciones de poder, especialmente entre el sumo pontífice y el emperador, y puesto que en sus obras más completas él mismo se presenta como defensor de una *via media* entre las teorías que consideraba extremistas, esto obviamente presupone la existencia de dos amplias esferas de poder, cuyos detentores actúan legítima y legalmente en un ámbito propio y pueden colaborar mutuamente en vista al bien común espiritual y temporal de los respectivos súbditos. En consecuencia, para concluir este estudio, es oportuno examinar un breve pasaje del *Dialogus III* a fin de verificar de qué modo Ockham defendió la necesidad del dualismo político que considera como una imprescindible exigencia para el justo equilibrio en las relaciones entre los detentores de ambos poderes.

Ya al comienzo del *Tratado II, Libro II* de esa obra, dialogando con su maestro, el discípulo introduce el tema principal a ser discutido, mediante una constatación, fundamentada en hechos concretos basados en la legislación pertinente, según los cuales, en el ámbito del *Ordo clericorum*, si un obispo no cumple con sus deberes gubernamentales, todo este ámbito naturalmente acaba sufriendo las consecuencias de ello. A causa del mismo motivo, prosigue, algo idéntico ocurre también en el ámbito del *Ordo laicorum* si sus dirigentes, principalmente el emperador, no preservan sus derechos y no cumplen con sus deberes. De allí que sea necesario saber cuáles son éstos, pero antes de ello urge verificar y esclarecer si en la *Christianitas* los poderes del papa y del emperador son o no distintos y si uno proviene o no del otro. El maestro inmediatamente responde que un número considerable de personas afirma que los dos poderes son distintos y entonces el discípulo le pide que, apoyándose en la legislación promulgada por los antepasados, pruebe que su afirmación es verdadera, dando a entender que la legislación más reciente estipula justamente lo contrario. Para mencionar un ejemplo cercano y directamente relacionado con lo que expusimos en las páginas iniciales de este estudio, nos referimos a la decretal *Si fratrum* de 1317⁵⁶.

Para demostrar su tesis en favor del dualismo político Ockham toma del *Decreto* tres pasajes, dos de ellos de escritos papales, el primero de una carta⁵⁷ de 865, del papa Nicolás I (858-867), dirigida al emperador Miguel III de Constantinopla; el

la autoridad imperial proceden inmediatamente de Dios y que legalmente fue aprobado por una antigua costumbre imperial que después de que alguien hubiese sido electo emperador o rey por los electores en concordia o por la mayoría de ellos, debe ser considerado legítimo emperador exclusiva e inmediatamente después de tal proceso, debiendo ser obedecido por todos los súbditos, y que posee el poder de administrar los bienes y derechos del imperio y de hacer todo aquello que le compete a un legítimo emperador, pues posee el poder para ello...".

⁵⁵ Cfr. ed. cit., c. XX, pp. 208-211, especialmente, p. 211: "Así también la persona electa rey de los romanos no necesita confirmación, pues ni siquiera en cuanto a la dignidad imperial es inferior al papa. Por ello, inmediatamente después de haber sido electa puede asumir el nombre y el título de rey y ocuparse de la administración del Imperio...".

⁵⁶ Cfr. *MGH, Const. et Acta*, vol. V, p. 340: "...Es una costumbre consagrada por el derecho y que hace mucho que se observa, que al quedar vacante el Imperio, como sucede ahora debido a la muerte de Enrique y teniendo en cuenta que no es posible recurrir a ninguna otra autoridad secular, se devuelva la jurisdicción y el gobierno del Imperio y el régimen del Estado al Sumo Pontífice, a quien Jesucristo en la persona de Pedro le confirió el poder sobre los imperios celestial y terreno, poder éste que él debe ejercer personalmente o por intermedio de otras personas...".

⁵⁷ Cfr. *Epistola* 88, in *MGH, Epistolae* VI, p. 486. El mencionado papa se fundamenta en *1 Tim*, 2, 5 y en *2 Tm*, 2, 4. Fray Guillermo recurre al mismo texto, con idéntico propósito en *Octo Quaestiones* I, c. 4, ed. cit., p. 24.

segundo de Gelasio I (492-496), escrito en 494⁵⁸ y dirigido al emperador bizantino Anastasio I (491-518). En ellos ambos papas señalan a su manera que según los designios de Dios el supremo gobierno del mundo se efectúa a través de dos poderes, real y papal, respectivamente en las manos del emperador y del romano pontífice, de modo que uno no debe interferir en el ámbito de actuación propia del otro si no quiere perturbar el orden que el Señor desea que haya en la sociedad. Los comentarios de los glosadores, igualmente transcritos, tienden a favorecer la autonomía del poder imperial respecto al papal⁵⁹. No parece un despropósito que el *Venerabilis Inceptor* haya escogido justamente pasajes de cánones relacionados directamente con la historia religiosa bizantina donde siempre hubo una teocracia vigorosa y la Iglesia estuvo directamente bajo el control del Estado.

Ockham continúa su demostración seleccionando pasajes de dos decretales, una de Gregorio IX (1227-1241) y otra de Inocencio III (1198-1216), pontífices estos que en su tiempo extendieron bastante la esfera de acción del poder papal pero, sin embargo, en las relaciones de poder con los gobernantes seculares también defendieron el dualismo. La elección de un pasaje de la decretal *Novit ille* (1204) relativa a la disputa feudal entre Felipe Augusto de Francia (1180-1223) y Juan de Inglaterra (1199-1216) también parece intencional, no sólo porque obviamente se reitera la misma tesis, sino también en razón de que Ockham señala que, si el poder del rey y del papa son distintos, eso también vale más apropiadamente para el emperador, el cual, al menos en cuanto a la dignidad que posee, precede al rey de los Francos y no consta que en la esfera secular el papa ejerza un poder más amplio sobre aquél que sobre este último, lo cual por otra parte es reforzado por el comentario del glosador a las palabras del mencionado papa⁶⁰.

⁵⁸ *Ep.8*, in PL 54.

⁵⁹ Cfr. *Dialogus III,II, II*, c. I, ed. a cargo de J. Scott, en Internet, 1999. Las citas canónicas se encuentran en la edición de A. Friedberg, Graz, 1959, 2 vols., vol. I, *Decretum Magistri Gratiani*; vol. II, *Decretalium Collectiones*, respectivamente indicados como FR I, FR II, seguidos de la página.

"...Maestro: Muchos cánones sagrados y glosas sobre los decretos y decretales parecen demostrar claramente que son poderes distintos. Por ello, conforme está escrito en la distinción 96, capítulo *Cum ad verum* [c. 6, FR I, p. 339], el papa Nicolás [I] afirma: 'Cuando llegó el tiempo de la Verdad el emperador no arrebató los derechos del pontificado, ni el pontífice usurpó el título de emperador'. Aquí, [sobre la palabra *usurpó*] la Glosa anota: 'es un buen argumento para probar cómo esos dos poderes están separados y que el emperador no recibe su espada del papa'. Igualmente tal distinción también se encuentra en el capítulo *Duo sunt* [c. 10, FR I, p. 340], donde el papa Gelasio afirma: 'En verdad, augusto emperador, hay dos [poderes] por medio de los cuales se gobierna principalmente el mundo: la autoridad sagrada de los obispos y el poder real'. Aquí, sobre la palabra *autoridad*, [468] la Glosa comenta: 'Ninguno depende del otro'. Y se trata de un buen argumento a favor del emperador. Además, sobre las palabras 'que al rey' que se encuentran en el Libro *Extra de las Decretales*, título *Qui filii sint legitimi*, capítulo *Causa*, la Glosa anota [1535]: 'Así, es evidente que la jurisdicción temporal está separada y distinta de la espiritual'. Además de eso, sobre la palabra 'las administraciones' que se encuentra en la distinción 10, capítulo *Imperio* [FR I, p. 32], la Glosa afirma: 'De hecho, su poder es distinto del poder pontificio'.

⁶⁰ *Ibidem*, "...Igualmente, según lo que se lee en el Libro *Extra de las Decretales*, título *De privilegiis*, capítulo *Sicut*, Gregorio [IX] afirma: 'Del mismo modo como no queremos perjudicar los privilegios concedidos en los juicios emitidos por los laicos, así tampoco queremos resistir con autoridad moderada a aquellos que nos perjudican'. En este lugar la Glosa anota: 'Es un buen argumento para probar que la Iglesia no se quiere atribuir los derechos de los demás, porque las jurisdicciones deben ser distintas'.

Además, conforme se lee en el Libro *Extra de las Decretales*, título *De iudiciis*, capítulo *Novit* [c.13, FR II, p. 242], Inocencio [III] afirma: 'Nadie piense que pretendemos perjudicar o

Finalmente, el franciscano inglés concluye su argumentación sobre el tema transcribiendo un pasaje del *Decreto* atribuido a san Cipriano, obispo de Cartago (s. III), donde la doctrina dualista es bastante evidente⁶¹.

Luego, en el capítulo segundo, el discípulo insiste en pedir al maestro que fundamentándose en las *auctoritates*, pruebe que los poderes espiritual y secular son efectivamente distintos. Atendiendo al pedido, Ockham elenca cinco textos canónicos y transcribe pasajes de cuatro de ellos con el objetivo de demostrar tanto a los hierócratas como a los regalistas que la esfera propia de acción de los dignatarios eclesiásticos, especialmente del papa, concierne al ámbito religioso o espiritual a fin de proporcionar a los fieles la consecución de su fin último, la salvación eterna, mientras que por otro lado el ámbito de actuación de los gobernantes seculares, principalmente del emperador, se refiere al gobierno de este mundo y abarca las cosas terrenas y materiales. Debe notarse que en esos textos -uno del papa Inocencio III dirigido al emperador bizantino Alejo III (1195-1203) y el otro a continuación de la referida epístola de Nicolás I- si bien se afirma que a causa del origen divino y de la finalidad trascendente de su misión, el papa y los ministros eclesiásticos preceden en dignidad a las autoridades seculares, este dato, con que el *Venerabilis Inceptor* concuerda, no minimiza ni anula la existencia concreta del poder terreno, su relevancia intrínseca y su esfera propia de acción⁶².

disminuir la jurisdicción del ilustre rey de los francos, pues él no puede ni debe impedir que ejerzamos nuestra jurisdicción y poder'.

Discípulo: Sin embargo, en esas palabras no se menciona al emperador sino al rey de los francos.

Maestro: Con esas palabras se prueba que el poder del rey de los francos es distinto del poder del papa, así como se concluye que con mucho mayor razón el poder del emperador es distinto del poder del papa, tanto porque el poder del emperador es mucho mayor que el del rey de los francos, como por el hecho de que, según se señaló antes, no parece que en los textos haya ninguna alusión que atribuya al papa un poder mayor sobre el emperador del que él tiene sobre el rey de Francia.

Respecto de la citadas palabras de Inocencio [III], la Glosa [p.532] anota: 'De lo que él allí dice, es evidente que ni la Iglesia ni el papa poseen las dos espadas'. Y más abajo: 'Por eso el papa no debe ocuparse de la jurisdicción temporal sino para socorrer, esto es, cuando el juez secular es negligente'.

⁶¹ *Ibidem*, c. I: "...Además de eso, conforme ya se argumentó, según lo que se lee en la distinción 10, capítulo *Quoniam* [c.8, FR I, p. 21], Cipriano dice que Él, esto es Cristo, 'distinguió las atribuciones de cada uno de los poderes, mediante sus propios encargos y acciones, confiándolos a las dignidades específicas'. Por ello, sobre la palabra 'distinguió' la Glosa anota: 'Como esos poderes son distintos, es un buen argumento para probar que no se obtiene el imperio del papa' y 'Creo que ambos poderes están separados, aunque a veces el papa los tome para sí'. De éstos y de muchos otros [ejemplos] se infiere que los poderes del papa y del emperador son distintos".

⁶² Cfr. *Dialogus III,II, II*, c. II, ed. a cargo de J. Scott, en Internet, 1999. Las citas canónicas se encuentran en la edición de A. Friedberg, Graz, 1959, 2 vols., vol. I, *Decretum Magistri Gratiani*; vol. II, *Decretalium Collectiones*, respectivamente indicados como FR I, FR II, seguidos del número de página.

"Discípulo: [De lo que se explicó] me parece que no se puede afirmar que exista alguna duda de que son poderes distintos, sin embargo, no sé cómo se distinguen entre sí. Por eso, dígame, según algún punto de vista, cómo se distinguen.

Maestro: Hay que afirmar que se distinguen por lo siguiente: el papa ejerce su poder sobre los asuntos espirituales y el emperador sobre los temporales.

Discípulo: Apóyese, si puede, en algunas autoridades para esclarecer esta afirmación.

Maestro: Esta afirmación se puede probar recurriendo a muchas autoridades. De hecho, conforme está escrito en el Libro Extra de las Decretales, título De maioritate et obedientia,

Al comienzo del capítulo tercero, continuando sus indagaciones, el discípulo dice que no comprende bien cuáles son los asuntos temporales que están en la esfera de acción de los gobernantes seculares, sobre todo del emperador. Por ello solicita al maestro que comience a responder aclarando lo que cae bajo la responsabilidad de acción del emperador.

En primer lugar, como buen profesor, el *Venerabilis Inceptor* mueve al alumno a buscar en los libros la respuesta que él desea saber y basándose por una parte en lo que muestra la experiencia cotidiana y por la otra en lo que está escrito en los libros mencionados, pasa a demostrar cuáles son los asuntos o negocios seculares y de qué modo, a partir de la diferenciación entre ellos, es posible verificar que éstos se encuadran en la esfera del poder temporal.

Finalmente, el texto de Ockham llama la atención del lector a causa de algunos aspectos metodológicos, a los cuales ya aludimos, empleados por él para probar lo que pretende. De hecho, si el punto de partida se fundamenta en los datos que registra la experiencia sensible y que nadie que use la inteligencia puede negar porque de suyo son evidentes, el paso siguiente es recurrir a la lógica como instrumento para construir con rigor la argumentación. De hecho, respecto a los sujetos sobre los cuales se ejercen respectivamente los poderes espiritual y temporal en la Cristiandad, es incuestionable que en ella hay clérigos y laicos⁶³.

capítulo Solitae [c. 6: FR II, p. 196], *Inocencio III dice: 'No negamos que en los asuntos temporales el emperador gobierna solamente a aquellos que de él reciben bienes. Pero el sumo pontífice antecede en los asuntos espirituales, que son tanto más dignos que los temporales como el alma precede al cuerpo'.*

Item, Cipriano, según se lee en la distinción 10, capítulo Quoniam idem [c. 8, FR. I, p. 21], y *Cipriano y el papa Nicolás [I], conforme se lee en la distinción 96, capítulo Cum ad verum* [c. 6, FR. I, p.339], afirman que los deberes de ambos poderes fueron separados por Jesucristo, "a fin de que los emperadores cristianos recurriesen a los pontífices para obtener la vida eterna, y los pontífices sólo utilizasen las leyes imperiales en lo referente al obrar disciplinado de las cosas terrenas, dado que el obrar espiritual difiere de los impulsos terrenos; por lo tanto, quien se dedica a los asuntos de Dios, no debe de ninguna manera ocuparse de los negocios seculares y a su vez quien se ocupa de los asuntos seculares no debe estar a cargo de las cosas divinas".

Además de eso, según se lee en la distinción 10, capítulo *Suscipitis* [c. 6, I, p. 20], *San Gregorio Nacianceno dice, escribiendo a los emperadores de Constantinopla: '¿Aceptáis la libertad de expresión? ¿Aceptáis libremente que la ley de Cristo os sometió al poder de los sacerdotes? De hecho, Él nos dio un poder y un gobierno mucho más perfecto que el de vuestro principado. ¿Acaso os parece justo que el espíritu dé su lugar a la carne, que los asuntos celestiales sean sobrepasados por los asuntos terrenos, que los asuntos terrenos prevalezcan sobre los divinos?'*

Además, en la misma distinción, capítulo *Denique* [c. 5] *Nicolás [I] dice lo siguiente: 'Finalmente, no entendemos cómo aquellas personas que fueron establecidas para administrar únicamente los asuntos seculares y, no los divinos presuman tener el derecho de juzgar a quienes les corresponde gobernar los asuntos espirituales'*.

⁶³ *Ibidem*, c. III: "...Maestro: Una distinción es que ciertos hombres son carnales o naturales, otros son espirituales. Esta distinción se halla explícitamente en la I Corintios 2 y 3. De hecho, en el capítulo 2 [14, 15] el Apóstol dice: 'El hombre carnal no percibe las cosas del espíritu.(...) Al contrario, el espiritual juzga de todo pero a él nadie puede juzgarlo'.

Otra distinción es que algunas personas son eclesiásticas y otras laicas. Esta distinción se sigue de las palabras de san Jerónimo, insertas en el Decreto, Causa 12, cuestión 1, capítulo *Duo sunt* [c. 7, FR I, p. 678], donde dice: 'Hay dos géneros de cristianos. Uno está constituido por los que se entregan al oficio divino y se dedican a la oración y a la contemplación, a quienes les conviene estar apartado de todo bullicio provocado por las cosas terrenas, y tal es el caso de los clérigos y de los consagrados a Dios, a saber, los religiosos'. Y más abajo: 'El otro género de cristianos está constituido por los laicos. En verdad, la palabra laos proviene de la

Luego el *Invincibilis Doctor* se refiere a la existencia de bienes materiales eclesiásticos, lo que denota que tales bienes están bajo el dominio de la Iglesia, tomada en un sentido amplio, lo cual por otro lado induce a pensar que hay otros bienes del mismo género que pertenecen a los laicos.

Igualmente, avanzando por el mismo camino y considerando el ejercicio efectivo del poder sobre clérigos y laicos, Ockham, sin discriminar, pero creemos que conviene hacerlo, afirma que hay jueces diferentes ocupando cargos jerárquicamente distintos, por ejemplo, el emperador, los reyes, los duques, los marqueses, los condes y, paralelamente, el papa, los arzobispos y los obispos, los cuales son reconocidos como competentes para juzgar las querellas, desavenencias, litigios, o técnicamente hablando las causas, y que éstas igualmente son de dos tipos diversos, las cuales comprenden dos especies generales de crímenes, a saber, una de naturaleza espiritual, por ejemplo, la profanación de una iglesia, la otra, de naturaleza secular, por ejemplo, la tasación fiscal exorbitante cobrada por un conde sobre una cosecha o sobre la venta de un determinado producto artesanal.

Además, continúa y concluye el *Inceptor Venerabilis*, hay también dos conjuntos de leyes específicas, las civiles y las canónicas, que reglamentan las relaciones sociales entre las personas integrantes de un mismo *ordo*, según las cuales, los antedichos jueces, cuando ellas cometen un delito, no sólo tienen el deber de juzgarlas, sino también de hacer que les sean aplicados los castigos correspondientes y apropiados, tales como la cárcel, el entredicho, la prohibición de frecuentar la iglesia y recibir los sacramentos, la restitución pecuniaria, la degradación eclesiástica, el exilio, la prisión perpetua, la excomunión e incluso la pena capital⁶⁴.

lengua griega que en latín quiere decir populus. Les está permitido poseer bienes temporales, sin embargo, sólo para usarlos". Encontramos esta última cita, utilizada con el mismo fin, en *Octo Quaestiones I*, c. 1, ed. cit., p. 16.

⁶⁴ *Ibidem*, c. III: "...Otra distinción es que algunos bienes son eclesiásticos, otros seculares o temporales. Esta distinción está tomada de varios cánones sagrados, puesto que determinados bienes son denominados eclesiásticos, lo que da a entender que otros son seculares. Por ello, en el concilio antioqueno, como se encuentra escrito en la Causa 12, cuestión 1, capítulo *Episcopus* [c.23, FR I, p.684] se halla definido: 'El obispo posee un poder sobre los bienes eclesiásticos'.

Otra distinción es que algunas causas son eclesiásticas y otras seculares, conforme está escrito en el Decreto, Causa 11, cuestión 1, § 1, en la Glosa.

Otra distinción es que algunos delitos son eclesiásticos y otros seculares. Esta división se encuentra en el mismo lugar.

Otra distinción es que determinados castigos son eclesiásticos o canónicos, otros seculares o legales. Esta división se encuentra en los escritos de varios doctores, con las siguientes palabras: algunos castigos son canónicos, otros conforme a las leyes.

Una distinción es que algunos jueces son seculares y otros eclesiásticos. Esto se sigue de muchos cánones.

Otra distinción es que determinados asuntos son seculares y otros espirituales. El Apóstol se refiere a esa división, cuando en la 2 Tim 2 [4] dice: 'Ninguno que milita como soldado se deja enredar en los asuntos terrenos'. Ahora bien, al decir que algunos asuntos son seculares, de los cuales deben apartarse los que sirven como soldados de Dios, el Apóstol da a entender que hay otros espirituales, de los cuales no deben mantenerse apartados.

Otra distinción es que algunas dignidades son seculares, otras eclesiásticas.

Otra distinción es que ciertas leyes son relativas a la esfera secular y otras al ámbito espiritual. Esta distinción se encuentra en el Decreto, distinción 3, § 1, [4], donde se dice: 'Todas estas especies de leyes forman parte de las leyes humanas, pero algunas son civiles y otras eclesiásticas'.

Otra distinción es que algunas jurisdicciones son temporales y otras espirituales. Se deduce claramente esta división de lo que fue presentado supra en el capítulo 1º de este Libro II".

(Trad.: Gustavo Daniel Corbi)