



REVISTA DE FILOSOFÍA

Universidad del Zulia
Facultad de Humanidades y Educación
Centro de Estudios Filosóficos
"Adolfo García Díaz"
Maracaibo - Venezuela

Nº106
2023 - 4

Octubre - Diciembre

Revista de Filosofía

Vol. 40, N°106, 2023-4, (Oct-Dic) pp. 101-117
Universidad del Zulia. Maracaibo-Venezuela
ISSN: 0798-1171 / e-ISSN: 2477-9598

**Breviloquium y Octo quaestiones:
Dos tratados ockhamistas contra Papam**

*Breviloquium and Octo quaestiones:
Two Ockhamist Treatises contra Papam*

Mario Di Giacomo Z.

ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-5170-5906>
Universidad Católica Andrés Bello
Caracas - Venezuela
madigiac@ucab.edu.ve

Esta obra está alojada en Zenodo:
DOI: <https://doi.org/10.5281/zenodo.10565725>

Resumen:

En este artículo se examina la crítica de Ockham tanto a la plenitud de poder papal como a la plenitud de poder real, retraduciendo en términos políticos el nominalismo teórico. El primado del singular representa la irreductible importancia de los individuos y señala el nacimiento de los derechos subjetivos. Aquí examinamos la posición teológico-política de Ockham con base en dos textos que la crítica ha concebido como íntimamente vinculados tanto en el tiempo como en el sentimiento que los inspiró: *Octo quaestiones de potestate papae* y *Breviloquium*. Señalando las analogías entre la filosofía nominalista y la política se argumentará en favor de aquello que la vida religiosa expresa ejemplarmente, al menos desde la perspectiva franciscana: *lex evangelica est lex libertatis*.

Palabras clave: *plenitudo potestatis Papae*, derechos subjetivos, nominalismo, poder espiritual, poder temporal, *regulariter-in casu*, *potentia Dei absoluta*.

Abstract:

This article examines Ockham's critique of both the plenitude of papal power and the plenitude of royal power, arguing from the retranslation of theoretical nominalism into political terms. The primacy of the singular represents the irreducible importance of individuals and signals the birth of subjective rights. Here we examine Ockham's theological-political position based on two texts that critics have conceived as intimately linked both in time and in the sentiment that inspired them: *Octo quaestiones de potestate papae* and *Breviloquium*. Pointing out the analogies between nominalist and political philosophy, he will argue in favor of what religious life expresses in an exemplary way, at least from the Franciscan perspective: *lex evangelica est lex libertatis*.

Keywords: *plenitudo potestatis Papae*, subjective rights, nominalism, spiritual power, temporal power, *potentia ordinata-potentia Dei absoluta*.

Recibido 11-07-2023 – Aceptado 17-09-2023

Introducción: toda substancia es radicalmente individual

Estamos en un siglo conflictivo en lo que al poder del Papa se refiere. El XIV es el siglo que refleja tanto la irreal pretensión de colocar al Papa sobre los poderes del mundo (Egidio Romano, Jacobo de Viterbo), como el apoyo ideológico decidido al poder temporal en la figura del rey de Francia (Juan de París), pasando por la versión denominada *via media* encarnada en Guillermo de Ockham y Dante Alighieri. En cuanto a la primera, aduzcamos como elemento probatorio la propuesta siguiente de Egidio Romano: Si el poder espiritual se retrae de sus deberes *a solo Deo poterit iudicari* (sólo podrá ser juzgado por Dios), en términos de la bula *Unam Sanctam, non ab homine poterit iudicari*¹ (no podrá ser juzgado por el hombre). El Papa a todos juzga y por nadie es juzgado, se somete a la ley que propone, pero se excluye de ella en caso de urgencia, reservándose la soberanía universal² tanto en el dominio de lo útil (mundo y tiempo, *bonum utile*), como en el de lo Último (mundo sin tiempo, *bonum honestum*). Juan de París, por el contrario, intenta demostrar en sus *argumenta contra Papam* que poder espiritual y poder temporal mantienen entre sí una cierta autonomía, concibiendo a cada uno cual creación directa de Dios. Así, toma distancia de las fuentes hierocráticas según las cuales el Pontífice recibe su autoridad inmediata y directamente de Dios, mientras que el Príncipe la recibe no directamente, sino por mediación del Pontífice³. A continuación, se analiza la *via media* de Ockham, que no por ser media no representa una disminución de la *potestas papalis in temporalia*.

“Un siglo de crítica”⁴, “crítica de la filosofía por la teología”⁵, el XIV significa una erosión de las grandes síntesis metafísicas del siglo XIII. Repitiendo a Abbagnano, en este siglo disolutivo “Ockham afirma, en efecto, explícitamente la heterogeneidad radical entre la ciencia y la fe”⁶; y del esfuerzo prodigioso del siglo anterior, consistente en hacer de la teología una ciencia, no quedan sino los flecos sueltos de semejante esfuerzo. La teología se convierte de este modo en un “puro acervo de nociones prácticas, desprovistas del todo de evidencia racional y de validez empírica”⁷. Vemos un cierto paralelismo entre el nominalismo filosófico y el político. Nuestra interpretación se apoya sobre la siguiente perspectiva hermenéutica: “Ockham habría formulado por primera vez un individualismo político porque había sido el autor del individualismo ontológico más claro de la edad media”⁸. Ockham deriva en una *metaphysique de l'individu*⁹, con lo cual lo esencial del

¹BONIFACIO VIII, *De unitate et potestate Ecclesiae*, [Bulla «Unam sanctam», 18. Nov. 1302], en Denzinger, H., *Enchiridion symbolorum definitionum et declarationum de rebus fidei et morum*, editio undecima, B. Herder Typographus Editor Pontificius Friburgi Brisgoviae, MCMXI, p. 206.

²Cfr. EGIDIO ROMANO, *Il potere della Chiesa*, trad. de Gianni Dotto e Giovanni Marcoaldi, Città Nuova, Roma, 2000, II, 10.

³Cfr. JOHN OF PARIS, *On Royal and Papal Power*, trad. De Arthur P. Monahan, Columbia University Press, New York & London, 1974, Prologue, p. 2.

⁴GILSON, Étienne, *La filosofía en la Edad Media*, 2ª. ed., Gredos, Madrid, 1985, p. 592.

⁵*Ibid.*

⁶ABBAGNANO, Nicola, *Historia de la Filosofía*, Hora, Barcelona, 1994, vol. I, p. 539.

⁷*Ibid.*, p. 540.

⁸FERNÁNDEZ, Carolina, “Iusnaturalismo, voluntarismo, derechos subjetivos y otros problemas de la *opera politica* de Ockham”, *Anuario Filosófico*, XLI/1, 2008, p. 142.

⁹VIGNAUX, Paul, “Nominalisme”, en *Dictionnaire de théologie catholique*, Librairie Letouzey et Ané, Paris, 1931, tome onzième, première partie, p. 742.

nominalismo se ubica en esta nueva centralidad teórica: *que toute substance soit radicalement individuelle*¹⁰.

El poder soberano basado en el poder espiritual (*sacerdotium*) será reformulado progresivamente hasta llegar a la postulación de teorías ascendentes del poder, las cuales se mueven, primero, dentro de un marco aún teológico, y luego dentro de un marco más bien profano (Marsilio de Padua). El poder hierocrático se encuentra sumamente debilitado en términos fácticos en el siglo XIV como para reclamar la plenitud de poder pontificio, pero sus ideólogos parecen no reconocer este escollo constitutivo de esa Iglesia. Dentro de la continuidad que anima a la civilización occidental, se puede comprender esta etapa de la Edad Media, más exactamente entre 1250 y 1350, como esa situación histórica en la que “aparecieron las primicias de la situación intelectual contemporánea, es decir, tanto la decadencia de una concepción filosóficamente unificada de los saberes humanos posibles (...) como el auge del saber formalizado unívoco que hoy pretende reinar exclusivamente”¹¹, así como la reestructuración paulatina del modelo teocrático-descendente de gobierno.

1. Particularidad y contingencia de un nuevo itinerario teórico

Con el término “ockhamismo” se quiere señalar un nuevo modo de afrontar los problemas de la filosofía y de la teología, aunque en este punto metodológico el *Venerabilis Inceptor* no era un iniciador absoluto. Sin embargo, su influencia fue determinante para la nueva cultura filosófica, por ejemplo¹²:

1. La posible intervención de la omnipotencia divina (*potentia Dei absoluta*) en todos los asuntos, no sólo teológicos, sino también filosóficos y científicos, que vienen estudiados siempre *ex hypothesi*.
2. Privilegio del conocimiento del singular respecto al conocimiento del universal, que llevará al análisis de casos y de fenómenos particulares, excluyendo la visión metafísica de la realidad.
3. El desplazamiento de la discusión de los problemas científicos desde el plano metafísico hacia el plano lógico-analítico. Los problemas se tratan así a nivel lingüístico, en vez del nivel filosófico-categorial.
4. La elaboración de una teoría lingüística que será el instrumento indispensable para la nueva metodología analítica, mediante una particular concepción de la *suppositio*¹³.

¹⁰ *Ibid.*, p. 736.

¹¹ MURALT, André de, “La lección de Ockham”, en GUILLERMO DE OCKHAM, *Suma de Lógica*, Norma, Bogotá, 1994, p. 59.

¹² Cfr. BOTTIN, Francesco, *La scienza degli occamisti*, Maggioli Editore, Rimini, 1982, pp. 24-25.

¹³ La ciencia o la lógica ha devenido en *scientia sermocinalis*, es decir, en una ciencia fundada en el lenguaje. Con la *suppositio* se tiene la dimensión significativa de los términos en las proposiciones: los términos

5. La preferencia por hipótesis racionales más simples en la explicación científica, es decir, aparición del principio de parsimonia en la explicación de los fenómenos.

El recorrido que lleva del *datum* al *quaesitum* está caracterizado por una búsqueda inductiva, en que la necesidad entre el dato y la ley postulada a partir de él no es absoluta, mientras que en la metafísica tradicional el dato manifestaba una necesidad matricial relativa a la realidad entera. En Ockham no existen, pues, vínculos orgánicos entre las cosas, entre las cosas y las causas. La relación causal ockhamística es un “<<*post hoc, propter hoc*>> específico”¹⁴, un vínculo sugerido al entendimiento por la simple sucesión de eventos, epifenomenismo sin necesidad metafísica al cual el sujeto se habitúa¹⁵. Como particularidad y contingencia han hecho irrupción en los espacios epistemológicos y políticos, la normalización de la convivencia humana debería tomar en cuenta esta fundamental indeterminación antes de pretender normar de modo absoluto y de manera definitiva cualquier forma de autoorganización de la vida cotidiana. Si todo individuo es *per se* sustancial, desde un punto de vista nominal no se puede aceptar una *potestas illimitata* de ningún individuo. La centralidad del individuo nos reenvía, epistemológicamente, a la constitución inductiva (y prudente) de la ley, y, política y jurídicamente, a las personas singulares como una fuente inexhaustible de la producción legislativa que tiene como mira la construcción del *commune bonum*.

La riqueza del mundo real suele dejar detrás esas formalizaciones jurídicas que se presentan, en este ámbito de contingencia y de aparición de novedades, aliadas el poder, pretendiendo únicamente la sacralización del *status quo*. La teología tradicional y sus socios, canonistas y juristas, han cerrado filas alrededor de un mundo petrificado. En la postulada centralidad de los individuos queda sometido a riesgo un consenso tácito que no ha sido fundado en ellos, por lo tanto, la tranquilidad social es así sometida a una contingencia que ha de ser subsanada mediante las sutiles técnicas de normalización de los juristas. Pero con ello, va de suyo, se sacraliza la institucionalidad vigente, sofocándose entonces la capacidad de inventiva y de autoorganización de los mismos individuos, en quienes descansan origen y destino de la ley engendradora. En la reclamación de la existencia y de la sustancialidad de los individuos se funda la fuente de una autoridad que no ha de sufrir merma soberana en la mediación de las instituciones ya consolidadas, aunque triunfe y cobre “belleza el sentido jurídico de la existencia social”¹⁶. Al valorizar libertad y autonomía individuales obtenemos una actitud crítica en contra del poder instituido y de las leyes positivas en las que él se asegura: si a un fraile un ministro le

pueden estar ora por (o suponen por) cosas o personas, ora por conceptos, ora se encuentran autorreferidos.

¹⁴ FORTUNY, Francisco, “Introducción al *De sucesivis* y al *Prologus* de la *Expositio*”, en GUILLERMO DE OCKHAM, *Los sucesivos*, Traducción, introducción y notas de Francisco José Fortuny, Orbis, Barcelona, 1985, p. 31.

¹⁵ Cfr. CAMASTRA, Francesco, “Chiesa, Società e Stato: La lezione politica di Guglielmo d’Ockham”, en GUGLIELMO D’OCKHAM, *Il filosofo e la politica. Otto questioni circa il potere del papa* (ed. bilingüe latín-italiano), Introduzione, traduzione e apparati di Francesco Camastra, Rusconi, Milano, 1999, p. 28. El texto de Ockham se citará como *Octo quaestiones*.

¹⁶ PENDÁS, Benigno, “Estudio preliminar”, en OTTO VON GIERKE, *Teorías políticas de la Edad Media*, Centro de Estudios Constitucionales, Madrid, 1995, p. XXVI.

ordena algo contrario a la *Regla* franciscana, no está obligado a obedecer¹⁷; no es necesario obedecer la orden de un superior si la conciencia se opone a ello¹⁸. La obediencia irreflexiva que anula la propia conciencia no tiene validez dentro de estos límites. Independientemente de que la orden provenga de un ministro superior, ella debe ser iluminada de acuerdo a la razón, mostrando con ello que la conciencia comienza a adherirse a la autonomía requerida para desarrollar el plano moral de raíz individual. La conciencia moral examina *in foro interno* las razones de una actuación y puede analizar el precepto proveniente de una figura de dominio y mando (foro externo).

2. Respuesta dada a los absolutismos regio y pontificio

En los dos textos estudiados observamos una clara afinidad hermenéutica. En cuanto a *Octo quaestiones*, no hay evidencia de que Ockham lo haya titulado así, sino que dicho título fue fijado por el uso. *Octo quaestiones* tiene un alto rango entre los escritos polémicos más maduros de Ockham. El trabajo toma la forma de una discusión de ocho cuestiones concernientes a las relaciones entre los poderes espiritual y temporal. Las *Octo quaestiones* tuvieron una existencia independiente de Ockham y del tratamiento que éste les otorga. Ockham trabajó en ese texto o durante 1340 y 1341 (según Offler) o entre 1340 y 1342 (según Camastra). Aunque existan paralelos con otras obras polémicas, la obra más cercana a *Octo quaestiones* en tiempo y en sentimiento es ciertamente el *Breviloquium*. Parece ser que el *Breviloquium* contiene referencias a *Octo quaestiones*. Mientras que el primero de los tratados puede haber usado al segundo, el proceso no ocurrió al revés. Con todo, la cuestión de cuál fue primero en el tiempo aún no tiene respuesta. De lo que no puede dudarse es de la íntima relación existente entre ellos en cuanto a la crítica del *status quo*, la denuncia del autoritarismo y el rechazo del conformismo intelectual. La deuda de Ockham con Aristóteles es evidente, en algunos puntos no metafísicos, en *Octo quaestiones*. Fórmulas de la *Política* y la *Ética* son prominentes en la 1ª y 2ª cuestiones. Lo sobresaliente en el escrito ockhamista es la forma de conducir la argumentación a través de la visión papalista (o hierocrática) y el radicalismo de Marsilio de Padua (“populista” en los términos de Ullmann).

Para minar la posición del poder político absoluto se dirige el *Venerabilis Inceptor* a la doctrina aristotélica del *bonum commune*, es decir, el gobierno es para beneficio del gobernado más que de gobernante, argumento ya empleado con el papado. Ockham refutará las enseñanzas de Juan XXII y no debe ser subestimada su influencia política teórica en los siglos siguientes y en el movimiento conciliarista por venir. Digamos que Ockham no sólo dirigió su mira *contra papam*, contra el poder absoluto del Papa, sino en contra de cualquier absolutismo presente en la vida social. Por su parte, la vida social tiene el sentido de conservar la vida o de hacerla más segura por medio de la constitución de un aparato jurídico. El *bien común* sería una noción necesaria en las enseñanzas de Ockham,

¹⁷ Cfr. Camastra, p. 51.

¹⁸ Cfr. ULLMANN, Walter, *Individuo e società nel Medioevo*, Laterza & Figli, Bari, 1974, pp. 106-107. Se refiere Ullmann a Tomás de Aquino, quien, según este autor, tenía siempre la mirada vuelta hacia el individuo. Dice Ullmann, copiando de *De veritate* (q. 17, a. 5, ad 4), que el principio general por el que se guiaba santo Tomás era el de que cada hombre debe actuar conforme a la razón, *omnis enim homo debet secundum rationem agere*.

con la siguiente restricción: se reserva para aquellos que están bajo el dominio de un gobernante. El derecho de resistencia aparece no sólo intraeclesialmente (juicio y deposición del Papa), sino extraeclesialmente, es decir, el mismo Príncipe-Rey-Emperador no debe esperar obediencia de sus súbditos frente a cualquier orden emitida en contra del bien del pueblo¹⁹.

Ockham se convirtió en un autor político debido al violento conflicto entre la orden franciscana y el Papa²⁰. Argumentó incansablemente con energía e inteligencia en contra del pontífice de su tiempo. La controversia acerca de la pobreza (*paupertas Christi*) fue un asunto para pensar si la forma monástica de vida religiosa adoptada por los franciscanos (*altissima paupertas*) era posible y razonable. Por ello, defiende la renuncia voluntaria a la posesión contra la concepción de que el hombre no podría existir sin ciertos derechos de propiedad²¹. Como mendicante, intentó demostrar que el fin de la pobreza absoluta, ideal bajo el cual se podía vivir, era un fin meritorio, aunque la Orden fue atacada por el papa indicando que la posición franciscana era insostenible y, en última instancia, herética. Desde la perspectiva evangélica de Ockham, los apóstoles vivieron bajo el voto de la perfecta pobreza o la renuncia a la propiedad, lo cual correspondía totalmente con los votos monásticos que los franciscanos hacían en su profesión de fe, esto es, pobreza, castidad y obediencia²², aunque este último voto, según la Regla Franciscana de 1221, debe ser matizado, ya que si un ministro ordena algo que conduce a la comisión sea de un delito sea de un pecado, el fraile no está obligado a obedecerle.

Radical adversario de la supremacía del poder pontificio, Ockham representa doctrinalmente, junto a Marsilio de Padua, un momento clave en la limitación del absolutismo papal y, en términos más genéricos, de cualquier clase de absolutismo. No obstante la limitación ockhamista se alimenta de una correntía teórico-política un tanto diferente de la que nutre a la marsiliana, la cual se excede en una relevancia estatal que tiende a invadir demasiados aspectos de la vida en sociedad, acaso más invirtiendo la plenitud de potestad en entredicho que, en efecto, combatiéndola; por decirlo de otra manera, el principio de autonomía entre las dos potestades, la *via media* ya mencionada, “fundado en el carácter específico de cada una no quiere ser una garantía unidireccional contra los abusos de los príncipes eclesiásticos respecto a lo secular (y en el mismo interior de la Iglesia); es asimismo frontera contra una posible inversión de los términos *more marsiliano*”²³.

¹⁹ Cfr. OFFLER, Hilary, “Introduction to Octo Quaestiones de Potestate Papae”, en GUILLELMI DE OCKHAM, *Opera Politica*, 2ª ed., Manchester University Press, Manchester, 1974, p. 11.

²⁰ Cfr. MIETHKE, Jürgen, “La teoría política y la Universidad en el siglo XIV”, *Patristica et Mediaevalia*, XXV, 2004, p. 22.

²¹ Cfr. MIETHKE, Jürgen, “The concept of liberty in William of Ockham”, *Théologie et droit dans la science politique de l'État moderne. Actes de la table ronde de Rome (12-14 novembre 1987)*, École Française de Rome, Rome, 1991, p. 94.

²² Cfr. MIETHKE, Jürgen, “The power of rulers and violent resistance against an unlawful rule in the political theory of William of Ockham”, *Revista de Ciencia Política*, vol. XXIV, No. 1, 2004, p. 211.

²³ PEÑA EGUREN, Esteban, *La filosofía política de Guillermo de Ockham. Relación entre la potestad civil y la potestad eclesiástica*, Encuentro, Madrid, 2005, p. 436.

No obstante, hay una mayor nobleza en el poder pontificio de tal manera que en una situación de urgente necesidad o de manifiesta utilidad puede el Papa, personalmente o a través de terceros, hacer uso de ambas espadas: *Causaliter autem, urgente necessitate vel evidente utilitati cogente, potest papa aliquo modo per se vel per alios uti utroque gladio*²⁴. Está claro para el autor inglés, respondiendo así a quienes sostienen que ambas espadas están bajo la férula papal, que el Pontífice tiene de Cristo la espada espiritual, empero, no para confiscar bienes y libertad de los súbditos. En este mismo orden de ideas, un emperador cristiano, aun aceptando la nítida distinción entre poder espiritual y poder temporal, está autorizado a defender a la Iglesia (represión de las herejías) según los dictámenes de la *recta ratio* y de las mismas Escrituras. Aun aceptando la anterior distinción entre poderes, en caso de necesidad el Pontífice puede intervenir en la esfera temporal, así como el Emperador interviene en la esfera religiosa²⁵. Si el gobernante es cristiano, está obligado en cuanto que cristiano a intervenir en contra de un papa herético (realmente, en contra de cualquier hereje). De allí que se debe enviar al papa herético a prisión y juzgársele por el concilio pertinente. Y se concluye: la sentencia final del concilio debe ejecutarla el príncipe²⁶.

Una cierta capilaridad entre sendas esferas se mantiene y conserva a fin de atajar las consecuencias indeseadas de una política de espaldas al tiempo. Sabemos que el pensador inglés combate las dos formas posibles de autoritarismo: la plenitud de poder pontificio, que acabaría fagocitando las competencias del poder temporal, y esa misma plenitud obrando intraeclesialmente; y la plenitud de poder temporal, representado por el *optimus principatus*²⁷. En este último aspecto, Ockham no duda en extender el principio de la libertad humana, evitando así cualquier reducción despótica sobre la soberanía sobre los súbditos. Entre las cosas que contradicen al óptimo principado, están el tratamiento de los súbditos como siervos (*servos habere sibi subiectos*²⁸), y una soberanía dirigida a favorecer al gobernante (*propter bonum principantis*²⁹), a la cual más bien debería llamársele “despotismo” (*despoticus nominatur*³⁰). Desde la óptica ockhamista, es mejor la soberanía sobre hombres libres que sobre siervos (*melior est principatus liberorum quam servorum*³¹). Los hombres libres son mejores que los simplemente siervos, pues es asunto *contra natura* que el gobernante domine cual siervos a hombres tan insignes como él, o superiores a él, o que probablemente puedan ser tan insignes como él por medio de la virtud y la sabiduría³².

Se opone, pues, al óptimo principado el hecho de que todos los súbditos sean siervos, por lo cual también en él resulta repugnante la posesión de la plenitud de poder

²⁴ *Octo quaestiones*, VIII, 5.

²⁵ Cfr. GHISALBERTI, Alessandro, *Introduzione a Ockham*, Laterza, Roma-Bari, 1976, p. 109.

²⁶ Cfr. Miethke, “The power of rulers”, p. 215.

²⁷ El *optimus principatus* debería ocuparse de dar a cada uno sus derechos y de dotar a la sociedad de leyes necesarias y justas. Cfr. LÓPEZ, Nicolás, “Guillermo de Ockham y el nacimiento del laicismo moderno”, *Anales de la Cátedra Francisco Suárez*, 46, 2012, p. 278.

²⁸ *Octo quaestiones*, III, 6.

²⁹ *Ibid.*

³⁰ *Ibid.*

³¹ *Ibid.*

³² Cfr. *ibid.*

(*sed optimo principatui repugnat quod omnes subiecti sint servi; ergo et sibi repugnat quod huiusmodi habeat plenitudinem potestatis*³³). Por donde se ve que el mismo Emperador, príncipe de príncipes, carece de plenitud de potestad; antes bien, su poder es limitado, esto es, también él “tiene *potestas limitata*”³⁴. Limitada en ambas dimensiones, la plenitud de potestad es contestada como fórmula política. Sin embargo, en la prudente distinción *regulariter-casualiter*, parece mantenerse algo de una plenitud de poder que se halla facultada para atravesar los límites de su propio territorio a fin de poner en orden los asuntos del otro, necesitados de algún tipo de corrección³⁵. En un estado de emergencia es lícito suplir la falta del poder temporal, su negligencia, su indiferencia ante asuntos que a él le atañen directamente, y cuya desatención atenta contra el bien público. Subraya Peña Eguren que es ésta una actuación “... siempre supletoria, en orden al bien común, y nunca puede convertirse en origen de un mal como es la disminución o desaparición del imperio”³⁶. Es, no obstante, una intervención solicitada por circunstancias extraordinarias, por urgente necesidad o por evidente utilidad. La espada espiritual es la espada habitual del Papa, *regulariter* no posee él ambas espadas, pero *occasionaliter* puede hacer uso de entrambas, por sí mismo o por medio de terceros: *casualiter autem, urgente necessitate vel evidenti utilitate cogente, potest papa aliquo modo per se vel per alios uti utroque gladio*³⁷.

Aun refrendando que la esfera eclesiástica no deroga ni el poder ni el derecho de la otra esfera, admite Ockham la intervención del poder espiritual dentro de los límites marcados por el otro de los poderes existentes. Si el Emperador se hace reo de crimen de herejía, o de otro considerado digno de condenación (blasfemia), el examen y estudio de la causa de deposición toca en principio al Papa, sin embargo, la ejecución de la sentencia es responsabilidad de los jueces seculares³⁸. Mientras el reino terrenal encuentre que su orientación al bien común se halla bien administrada por los príncipes seculares, el deber espiritual de los hombres es adquirir las virtudes angélicas. Si hay justicia en el mundo, “el papa no puede disponer para nada en los asuntos que les (de los príncipes seculares, se entiende) son propios, según la ordenación de Cristo, a no ser que ellos mismos, voluntaria y libremente, le permitan inmiscuirse”³⁹. El autor es suficientemente claro en este punto, pero no lo es menos al aclarar que el “... papa no tiene el poder de forma regular para deponer al emperador...”⁴⁰, es decir, que la destitución de la figura imperial no pasa por la mediación regular del poder pontificio. Con esa aclaratoria, se advierte, no obstante, que, en situación relevante para el reino, y aunque de ello “... no se pueda inferir que el papa tenga el poder total, ni que el emperador sea su vasallo o que tenga que reconocer que su

³³ *Ibid.*, III, 7.

³⁴ Peña Eguren, p. 388.

³⁵ En *Octo quaestiones*, I, 9, leemos: *Et ideo papa non regulariter, sed casualiter in casu necessitatis habet in temporalibus potestatem et quandam, licet non praedictam, plenitudinem potestatis.*

³⁶ Peña Eguren, p. 371.

³⁷ *Octo quaestiones*, VIII, 6.

³⁸ Cfr. GUILLERMO DE OCKHAM, *Sobre el gobierno tiránico del papa*, Tecnos, Madrid, 1992. Se citará como *Breviloquium*; VI, 2.

³⁹ *Ibid.*, II, 16. Paréntesis añadidos.

⁴⁰ *Ibid.*, VI, 2.

mandato dimana de él como superior en lo temporal”⁴¹, el Papa puede expulsar del poder a un Emperador digno de ser destituido.

3. *Lex evangelica est lex libertatis*

Tenemos entonces dos cabezas supremas que coexisten en dos distintos dominios, manteniendo relaciones recíprocas de superioridad e inferioridad alternadamente. En caso de necesidad el Papa será el juez del Príncipe secular, y excepcionalmente el Emperador lo será del Príncipe espiritual. No existe en ello contradicción. Sólo hay *contradictio* si cada uno de esos dominios fuese *regulariter* superior e inferior con respecto al otro en la misma materia. No hay inconveniente en el hecho de que uno sea con respecto al otro inferior *regulariter*. Y superior sólo *casualiter*⁴². Ockham está movido por una urgencia política de su tiempo, la legalidad del Imperio al frente del cual se encuentra Ludovico de Baviera⁴³, elegido por los electores imperiales, pero rechazado por el papa Juan XXII. Interesado en separar potestades, Ockham se lanza a demostrar mediante ejemplos evangélicos que no hay confusión entre los órdenes considerados. La autoridad coactiva se distingue hasta tal punto del poder espiritual, que el mismo Cristo, en cuanto hombre, al afirmar “mi reino no es de este mundo” no quiso disminuir la jurisdicción temporal legítima, ni, tampoco, la legítima obediencia que en tal orden se fundaba⁴⁴, nunca poseyó tal plenitud de poder, porque no quiso tenerla. Él, en cuanto hombre, renunció a dicha plenitud⁴⁵. Entonces, teniendo por base el ejemplo de Cristo, hay una distinción fundamental entre esos supremos poderes, tanto que se puede aseverar que ambos no pueden estar a la vez en la misma persona: son dos cabezas de dos cuerpos distintos⁴⁶. Animado por una energía antiabsolutista, y al amparo de una fe centrada en la singularidad de la persona humana, Ockham repudia incluso el tipo de poder supremo temporal que asfixiaría la manifestación de la libertad de sus súbditos. Según Ockham, hay un *principatus dominativus* en la esfera secular al lado del *principatus ministrativus* de la Iglesia. Hay, pues, un *principatus* en ambas esferas. Mas, existe, por otra parte, un derecho individual de resistencia dentro de la Iglesia, acaso un derecho sagrado, como lo hay contra un rey indigno⁴⁷, un signo más de el énfasis político de Ockham con relación a la importancia de la dignidad individual.

La libertad de Dios, por otra parte, tiene una correspondencia en la libertad de la criatura. Aunque dependa de Dios, la criatura es un ser activo, un individuo libre: así se concibió y se creó. Desde el punto de vista de Ockham, la libertad no es una cualidad que el hombre puede o no poseer. Para él, la libertad se asimila a la voluntad misma. La libertad es un cierto poder por el cual se puede producir un efecto. La voluntad actúa libre y contingentemente respecto de cualquier objeto. La espontánea libertad de lección se

⁴¹ *Ibid.*

⁴² *Ibid.* En *Octo quaestiones*, II, 8, encontramos este argumento que disuelve la aparente contradicción en el ejercicio de las respectivas jurisdicciones: *Et ideo, sicut in iure reperitur expresse quod in pluribus casibus minor supplet negligentiam maioris, ita non est inconveniens quod idem sit eodem regulariter inferior et casualiter superior.*

⁴³ *Cfr. Octo quaestiones*, VIII, 7.

⁴⁴ *Cfr. Breviloquium*, II, 16; IV, 8.

⁴⁵ *Cfr. ibid.*, II, 22.

⁴⁶ *Cfr. Octo quaestiones*, I, 1.

⁴⁷ *Cfr. Miethke*, “The concept of liberty”, p. 97.

identifica con la libertad: libertad y espontaneidad parecen no distinguirse⁴⁸. Ahora bien, Dios dio al hombre todos los dones naturales necesarios para realizar ciertas actividades, herramientas para moverse, un intelecto para razonar, la voluntad para elegir. Lo que no le concedió fue el poder habitual para ejecutar tales actos. Los talentos humanos son así concebidos como posibilidad de ser adquiridos: el individuo es responsable y libre para su praxis individual. Él no ha creado aquello de lo que ha sido dotado, pero llena una indeterminación bajo su propio riesgo⁴⁹, constituyéndose entonces como *dominus sui actus*. Para el franciscano, la óptima soberanía del principado consiste, en lo fundamental, en el hecho en que está configurado para el bien común de los súbditos (*propter bonum commune subiectorum*), no para la utilidad, el honor y la gloria de quien gobierna (*non propter utilitatem, honorem et gloriam principantis*), aunque ellas puedan venir por añadidura, empero, de manera secundaria⁵⁰. Por otra parte, cercano a las teorías ascendentes del poder, dice el autor que Dios concede la posibilidad de que el gobierno exista, pero el pueblo decide quién gobierna. Por eso a los pueblos les es permitido juzgar a sus gobernantes de acuerdo con sus actos, deponer al gobernante indigno y cambiar la forma de elegir a los gobernantes⁵¹.

La unicidad de cada uno de los seres humanos, la cual brota de las características que Ockham reserva para su teología creadora, impide la asfixia de cada miembro de la *communitas* dentro de un despotismo sistémico coronado en la cabeza de una sola potestad (o de dos potestades, la papal y la real). Ni el Papa ni el Príncipe pueden poseer una plenitud de poder tal que haga, de los súbditos, siervos. Pero si el Papa quiere retener en su ministerio el pleno poder tanto en lo espiritual como en lo temporal, de manera que pueda hacer sin limitación alguna su voluntad, cuidando ora las almas en lo espiritual, ora instituyendo el poder terrenal, guardándose la facultad de enjuiciarlo, entonces la misma ley evangélica, en la cual el Papa dice apoyarse, se muestra como una ley de intolerable severidad⁵²: en virtud de la ley evangélica, todos los hombres pasarían a ser siervos del Papa. En tal caso, éste tendría sobre todos los cristianos un poder similar al de un señor terrenal sobre sus esclavos (*Omnes enim per ipsam essent effectivi servi papae, ita quod papa tanquam haberet potestatem super omnes Christianos quantam unquam habuit vel habere potuit quicumque dominus temporalis super servos suos...*)⁵³. El autor acaba concibiendo la potestad pontificia

“como una cuestión de mínimos, y la razón puede encontrarse fácilmente en el mencionado principio central de su pensamiento: *lex evangelica est lex libertatis*. Por eso el Papa, de manera regular, no puede imponer a los cristianos en general nada supererogatorio, a los franciscanos algo contrario a su *Regla*, tampoco ordenar la elección de su sucesor ni, mucho menos,

⁴⁸ Cfr. *ibid.*, p. 92.

⁴⁹ Cfr. *ibid.*, p. 93.

⁵⁰ Cfr. *Octo quaestiones*, VIII, 5. Algo semejante afirma en el *Breviloquium* acerca del poder apostólico: éste fue establecido para el servicio de los súbditos, no para el autoservicio y gloria del poder Pontificio, II, 5.

⁵¹ Miethke, “The concept of liberty”, p. 96.

⁵² Peña Eguren interpreta la expresión “*lex evangelica est lex libertatis*” como un genuino y recurrente *Leitmotiv* del pensamiento del franciscano, blandido en contra del abuso de poder de parte del Papado y de sus defensores curialistas. Cfr. pp. 72, 76, 84-85, 183, 356, 389, 416, 425, 427.

⁵³ *Octo quaestiones*, I, 6. Véase también *Breviloquium*, II, 3.

elegirlo él mismo directamente. En consecuencia, al pontífice le corresponde *regulariter* y por ordenación de Cristo, un poder espiritual limitado y ninguna potestad secular⁵⁴.

Además, el Papa no puede poseer en las cosas temporales un poder mayor al que Cristo poseyó en cuanto hombre; siendo apenas su vicario, no se ve de dónde pueda traer para sí esa pretensión de plenitud. De ello concluye Ockham que el Papa, en los asuntos temporales, no posee tal plenitud de poder, *quod papa non habet talem plenitudinem potestatis*⁵⁵, que el *papa non habet in temporalibus talem plenitudinem potestatis*⁵⁶. La plenitud de poder lo haría peligroso para sí mismo y para los demás, porque, en cuanto a sí mismo, lo coloca en la delicadísima encrucijada de llegar a ensoberbecerse, provocando injusticia en el mundo, antes que la promoción del *bonum commune*. Para los súbditos se espera otro tanto, pues la obediencia esperada podría trocarse en su contrario, debido al gravoso conjunto de deberes que el poder papal podría imponer sobre sus espaldas. Para proteger ambas instancias, Cristo no hubo de conferir al Pontífice esa *plenitudo potestatis*, pues no podría donarle un tipo de poder que fuese peligroso tanto para sí mismo como para los demás que le están sometidos (*Cum igitur Christus non dederit papae aliquam potestatem sibi periculosam et aliis*⁵⁷). Por ello el poder papal es *kenótico*, equivale a un servicio, una diaconía, no se afina en el poder entendido como dominio y mando⁵⁸. Ockham, entonces, adhiere a la teoría de la independencia recíproca de los poderes pontificio y secular (quien milita en Dios no ha de entrometerse en los asuntos terrenos; quien se ocupa de lo terrenal no estará a la cabeza de los asuntos divinos). Estamos, pues en presencia de dos *potestates distinctae* representadas por dos cabezas distintas⁵⁹.

La persona es el centro de la estructura jurídica que Ockham guarda *in mente*. Derechos naturales irrenunciables e inalienables consolidan de esta suerte, en materia política, el primado de un individuo rescatado por la vía teológica. En el *Saggio* de Camastra se nos insta a observar que en la filosofía política de Ockham los derechos naturales constituyen, de una parte, el fundamento de la razonabilidad de los modos de dominio; de la otra parte, ellos derivan de la voluntad absolutamente incondicionada de Dios. Ésta es la fuente directa, *l'origine immediata dello ius naturale, che è immodificabile e spetta naturalmente a tutte le creature umane; gli esseri umani, in quanto popoli, sono a fondamento delle potestates terrena*⁶⁰. La libertad de los individuos, fruto de su sustancialidad inmediata, y de una creación sin intermediarios, se desprende de una concepción teológica sustraída a toda concentración de poder en las figuras humanas de gobierno. Con lo cual las personas singulares entablan relaciones convencionales teniendo por fin último el término de toda política, a saber, el bien común. Para ser más claros, si la *lex divina*, la *lex naturalis* y la *lex positiva* tienen como centro al individuo, ningún poder humano puede arrogarse la pretensión de sacrificar sin mayores ambages la figura

⁵⁴ Peña Eguren, p. 425.

⁵⁵ *Octo quaestiones*, I, 6.

⁵⁶ *Ibid.*

⁵⁷ *Ibid.*, I, 7.

⁵⁸ Cfr. SOTO POSADA, Gonzalo, *Filosofía medieval*, San Pablo, Bogotá, 2007, p. 429. En cursivas en el original.

⁵⁹ Cfr. *Octo quaestiones*, I, 4.

⁶⁰ *Op. cit.*, p. 37.

individual que está ahora en la base de toda política. Puesto que el Señor, como señala el Evangelio de san Juan, creó a pobres y a ricos de la misma arcilla (*pauperes et divites Dominus de uno limo fecit*⁶¹), esa misma tierra sostiene a pobres y a ricos: la Escritura se convierte así en el fundamento del derecho divino. Con ello, derivando unos preceptos enmarcados en los términos del *ius naturale*, Ockham se apresta a decir que el derecho natural prescribe que todas las cosas son comunes, común es su posesión, y única para todos es la libertad (*iure enim naturae omnia sunt communia et communis est omnium possessio, et omnium una libertas*⁶²). De allí se deriva la separación entre derecho y uso; Ockham “separa ontológicamente cosa y derecho: se puede usar la cosa pero sin derecho sobre ella, que es la postura del franciscano”⁶³, posición que puede ser vista como una renuncia parcial a los derechos “subjctivos defendidos”⁶⁴ por Ockham, pero también como la extensión de cierto tipo de licitud *ex iusta causa*, es decir, en función de escenarios sociales que puedan resultar peligrosos tanto para el individuo indefenso *de facto*, como para la comunidad en la que éste se integra. Una especie de, *salvatis salvandis, dominium divisum*. Del derecho intensamente radicado en lo real se pasa progresivamente al dominio

⁶¹ *Octo quaestiones*, IV, 9.

⁶² *Ibid.* *Omnia sunt communia* indica la separación entre el derecho a la propiedad y la licitud del uso: los bienes superfluos de los ricos pueden y tienen que ser usados por el pobre famélico. Es lo que se conoce como *casus necessitatis*. El pobre que los usa no comete un crimen, ya que su uso está enmarcado por una situación particularmente peligrosa, y el hambriento no está obligado a devolver o a pagar por el pan ajeno que ha comido, aunque cambie la situación límite que lo llevó a esa conducta. Pero a la vez, quien ha tomado un abrigo ajeno para evitar congelarse por el frío, una vez que su situación ha cambiado, está obligado a devolverlo, empero, no a pagar por el abrigo si éste ha sido dañado. *Cfr.* Miethke, “The power of rulers, p. 217; asimismo, *cfr.* MIETHKE, Jürgen, *Las ideas políticas de la Edad Media*, trad. de Francisco Bertelloni, Biblos, Buenos Aires, 1993, p. 159. Pero, por otra parte, “si un rico no se preocupa de los pobres y no pone sus bienes al servicio de los indigentes, peca. Pero, en cambio, si un pobre que no se halle en peligro de morir de hambre, arrebató sus bienes al rico, también peca. Porque, desde el punto de vista jurídico, el pobre no tiene dominio sobre esos bienes, aunque desde el punto de vista moral tenga un cierto título a ellos”. Con ello Ockham inscribe el Derecho en la moral o ésta se convierte en una figura metajurídica. CASANOVA, Carlos, “Guillermo de Ockham y el origen de la concepción nominalista de los derechos subjctivos”, *Cauriensia*, Vol. XI, 2016, p. 130. Aunque todas las cosas sean comunes, no obstante, es lícita la propiedad privada y el derecho positivo que la asegura. Tal vez el quicio entre derecho divino/natural y positivo filtra la luz de lo que sería una vida en condiciones prelapsarias y una en circunstancias postlapsarias, necesariamente juridizadas. Desde el punto de vista de Paolo GROSSI (*L'ordine giuridico medievale*, 6ª ed., Laterza, Bari, 2011, p. 151), *Nel Paradiso non ha cittadinanza il diritto; ce l'ha invece - e piena - in questo mondo popolato da uomini fragilissimi, stretti in comunità necessarie ma dominati da passioni e tentazioni antisociali*. El derecho viene, en consecuencia, a ajustar las tendencias anticomunitarias, lesivas del bien común, de individuos cuyos intereses particulares se acentuarán en las nuevas prácticas mercantiles del siglo XII.

⁶³ BUSTOS, José, “Los derechos humanos y la doctrina del derecho subjctivo”, *Anuario Facultad de Derecho* (Universidad de Alcalá), VIII, 2015, p. 5.

⁶⁴ Cuando el derecho se funda en lo real (*iura in re*), se habla de orden objetivo y de derecho objetivo, en suma, de una metafísica alejada de lo que será la concepción nominalista del mundo, ocupada con la contingencia y los individuos, no en esencias eternas. El conocimiento de semejante orden, sostiene Rodríguez, “implicaba no sólo un esfuerzo intelectual sino también moral. (...) No obstante, a partir del siglo XIII, se origina otra acepción del derecho, el *subjctivo*. Si la libertad para los pensadores del derecho objetivo era esencialmente un asentimiento de lo real, en esta nueva concepción la libertad es la creadora del orden. Aquí comienza el itinerario cuya meta fue la identificación moderna entre libertad y derecho. Tal identificación está condensada en la noción de *derecho subjctivo*, piedra angular de todas las modernas construcciones jurídicas sobre derechos humanos”. RODRÍGUEZ, Alonso, “Guillermo de Ockham y los fundamentos de libertad política moderna”, *Derechos Humanos México. Revista del Centro Nacional de Derechos Humanos*, No. 21, 2012, p. 143. Cursivas en el original. Consultada el 10 de julio de 2023. Disponible en <https://revistas-colaboracion.juridicas.unam.mx/index.php/derechos-humanos-cndh/article/view/5797/5127> Para el tema de los *iura in re* y el reicentrismo del derecho, véase Paolo Grossi, p. 103.

de una voluntad; a saber, la ley, antes perteneciente a un orden objetivo, ontológico, y mejor, teológico, inscrita en las cosas⁶⁵ ya que existe un *Logos* divino-ordenador al que se adecuará el *logos* humano incluso en la dimensión jurídica, se va convirtiendo en el resultado de una voluntad, en especial, de la voluntad que detenta el poder político: la ley no es, entonces, el resultado de un acto de reconocimiento de su inscripción en la cosa, sino una actividad creativa-ordenadora ligada a la voluntad del legislador. La voluntad, así entendida, dispone y ordena, no simplemente, aun interpretando lo real, se adecua y subordina.

La doctrina del derecho, aun cercada por la dignidad del individuo, recalca en una colectividad construida desde abajo por obra del consenso de los mismos singulares. En ese consenso enhebran los singulares la totalidad, siempre precaria, de un sentido. El tejido social emerge de los individuos que se someten a la voluntad de un acuerdo común, cuya autoría les pertenece. La potestad de la autoridad constituida es siempre, inequívocamente, *potestas limitata*. A juicio de Von Gierke, la limitación de la monarquía descansa en el derecho de los individuos y en la comunidad que ellos constituyen. “Más adelante nos quedará mostrar cómo además la Edad Media erige sólidos límites jurídicos al poder estatal, en los que queda naturalmente confinado el monarca, aun en el supuesto de que reúna en su persona la totalidad del poder del Estado”⁶⁶.

4. La razón, impotente ante la eternidad

Ockham intenta colocarse desde el punto de vista del otro, sopesar las opiniones contrastantes, no sólo las que el pensador inglés adversa, sino también las que acepta, para que de este modo el sincero amante de la verdad tenga la oportunidad de discernir lo verdadero de lo falso con la agudeza de la pura razón⁶⁷. Búsqueda y contraposición, discusión y análisis, sin duda, son un método fatigoso en el establecimiento de las verdades epistémicas y ético-políticas, pero es inevitable en el estado actual del arte. El contraste entre las distintas opiniones es un instrumento validísimo para alcanzar la verdad del modo más adecuado. La verdad se manifiesta, entonces, en el lenguaje, en la proposición que articula en sí la diversidad de puntos de vista. Son los maestros franciscanos quienes demuestran que la razón humana, pese a todas sus debilidades, puede remontarse más allá de los angostos límites de cierto aristotelismo, para el cual el individuo queda obliterado con relación al conocimiento intelectual o al saber científico.

Declarado adversario de toda rigidez cognitiva, el nominalismo se engarza entonces con las formas de pensamiento antiabsolutistas, abiertas a la libertad y a la elocuencia de unos singulares, discretos y discontinuos, sobre los cuales no pesa ningún tipo de ultimidad metafísica. En la pugna entre París y Asís, entre el sistema y la devoción, entre el intelecto y la voluntad, fue Asís la que prevaleció sobre París, ya que

⁶⁵ *Lex est ratio insita nature que iubet que faciendae sunt prohibetque contraria*. La definición de semejante orden jurídico preexistente, que la razón solamente devela, está expuesta en la p. 142 del texto de Grossi.

⁶⁶ VON GIERKE, Otto, *Teorías políticas de la Edad Media*, Centro de Estudios Constitucionales, Madrid, 1995, p. 149. Esta crítica a absolutismo puede ser trasladada, línea por línea, a la monarquía eclesiástica. Véanse para esto las páginas 146-148 del mismo texto.

⁶⁷ *Cfr. Octo quaestiones*, I.

tanto Bacon como Occam eran franciscanos, y fue la inspiración franciscana la que permitió que se desarrollaran los elementos, ricos y fecundos, de creación, voluntad y exaltación de la persona, mientras la cristalización de las especies, ejemplares e ideas se iba disgregando a medida que se derrumbaba el rígido andamiaje jerárquico, tanto en el orden del ser como en el de la sociedad⁶⁸.

Gilson, citando las palabras del poeta franciscano Jacopone Todi, dice que en el siglo XIII todavía es válido ese lamento de que la Universidad de París haya prevalecido sobre Asís, que aquella “hubiese destruido a Asís, es decir, la pureza de la vida cristiana”⁶⁹.

El siglo XIV es la revancha contra el XIII, es decir, la revancha contra un aristotelismo cuyo bautismo resultaba inconveniente para sectores conservadores. La capacidad de elegir pone en el tapete la noción de una facultad que está por ser desarrollada, mostrando allí una disposición humana fundamental. Lo moralmente crucial en el hombre no es su razón,

sino que ahora también está el poder de consentir, un poder que en cada caso es esencialmente mío (...). La sensibilidad moral cristiana occidental se apropió de esta faceta del pensamiento estoico y la acentuó. Partiendo de ella se puede desarrollar la idea de que la perfección moral requiere la adhesión personal al bien, el compromiso total de la voluntad. Más tarde veremos la importancia que adquirió esta demanda en el primer período moderno⁷⁰.

Y si la voluntad entra en escena, y si la persona es irreductible frente a una universalidad hecha trizas, ¿no es precisamente el elemento creador el que aparece resaltado en esta pluralidad finita de absolutos discontinuos? ¿Al Creador de la totalidad del ser corresponderían las propiedades de un individuo encargado de su mundo finito? ¿La afirmación del singular se corresponde con el esfuerzo teológico de preservar la libertad divina frente a la *ousía* aristotélica, con el rechazo a las sutilezas escolásticas anteriores, inspirando acaso lo que será llamada *moderna devotio*?

Conclusiones

El nominalismo inaugura un mundo y es testigo de uno que se marcha. La base metafísica que soporta cosas y eventos, los cuales indubitablemente brotan de toda necesidad, según la cláusula aristotélico-averroísta condenada en 1277, se ha agotado: un mundo compacto se desmorona tanto en la dimensión sociopolítica que se abre a otras perspectivas, como en la lógica y el pensamiento que así lo expresan. Un “universo

⁶⁸ GARIN, Eugenio, *Medioevo y Renacimiento*, Taurus, Madrid, 2001, pp. 26-27.

⁶⁹ GILSON, Étienne, *La unidad de la experiencia filosófica*, 3ª ed., Rialp, Madrid, 1973, p. 113.

⁷⁰ TAYLOR, Charles, *Fuentes del yo: La construcción de la identidad moderna*, Paidós, Barcelona, 2006, p. 197.

discontinuo de absolutos”⁷¹ se encarga de echar al canasto de los desperdicios la rígida totalidad discursiva a la que el pensamiento medieval tanto había consagrado sus esfuerzos. Ello podría representar las vísperas del “desarraigo de los individuos”⁷², un elemento más de una modernidad occidental encargada de avanzar técnicamente al precio de dejar tras de sí soledad y vacío; su característica principal “es el proceso de desencantamiento del mundo, el eclipse de los espíritus y las fuerzas mágicas”⁷³, así como la aparición de las nulidades envanecidas de sí mismas que suelen deificar los aspectos condicionados del mundo⁷⁴.

En esta primacía sin precedentes acordada a los individuos, desprovistos éstos de una matriz colectiva unificadora o integradora, “la sociedad misma pasa a concebirse como un conjunto de individuos”⁷⁵. Las infinitas posibilidades y la renovación de los esquemas interpretativos del mundo sólo pueden hallarse a la base de un individuo que descubre sus propias fuerzas, hasta ahora ocultas o negadas en la postulación de una férrea necesidad que viene desde lejos y se pierde en la noche de los tiempos. Sin embargo, a pesar del énfasis en los derechos subjetivos, no debe perderse de vista la noción de bien común que no es nada ajena al pensamiento del franciscano. El antiabsolutismo de su doctrina no significa, en consecuencia, la supresión de aquello que mantiene una cierta unidad comunitaria, o sea, el bien común de los individuos mantiene unido el tapiz social que, con el paso del tiempo, se irá deshilachando. Sostiene Salerno⁷⁶, citando a Shogimen y Tierney, que el interés por el bien común es una prioridad en Ockham, esto es, su perfil político es más comunitario que individualista. Si bien presta Ockham atención a los derechos individuales, ello no implica necesariamente un atomismo social ni la destrucción de la matriz comunitaria.

Digamos que la disolución de la trama metafísica -como resultado del principio de economía- deja en pie una relación fideísta con el Absoluto, mientras que políticamente la atención al bien común sostiene el fino tapiz comunitario, y los derechos subjetivos o individuales significan una barrera ante las pretensiones autoritarias, vengan de donde vengan, sea del poder hierocrático, sea del poder temporal. El atomismo insurgente respetará, teológicamente, la unidad absoluta que Dios representa, mientras que, políticamente, quedan redimidas las formaciones comunitarias que atienden al bien común o a la *publica utilitas*. Si las instituciones establecidas fracasan en mantener el bien común, entonces aparece ante nosotros el caso de necesidad, el cual legitima la elasticidad de la concepción de la propiedad individual (*dominium*) y el gobernante se deslegitima por haber permitido la irrupción de la necesidad. Así, pues, los establecimientos erigidos por la

⁷¹ Garin, p. 31.

⁷² TAYLOR, Charles, *Imaginario sociales modernos*, Paidós, Barcelona, 2006, p. 67.

⁷³ *Ibid.*

⁷⁴ Entre ilusiones y olvidos, el hombre endiosado tiende a borrar el origen de su propia naturaleza, reubicándola en los manaderos del mundo, más que en el difusivo amor divino. La naturaleza segunda de que se ha revestido impulsa al ser humano a volverse hacia la creación, en lugar de hacerlo hacia el Creador: *condita pro Conditore*, esto es, toma el hombre lo fundado por el Fundamento mismo, derivando en una actitud idolátrica que hoy podríamos asociar a la omnipotencia ‘posthumana’. Cfr. ARENDT, Hannah, *Le concept d’amour chez Agustin*, Éditions Payot & Rivages, Paris, 1999, p. 109.

⁷⁵ Taylor, *Imaginario...*, p. 68.

⁷⁶ Cfr. SALERNO, Alessandro, “Saggio introduttivo”, en GUGLIELMO DI OCKHAM, *Dialogo sul papa eretico*, trad. di Alessandro Salerno, Bompiani, Milano, 2015, p. CXLVIII.

razón, incluidos los jurídicos, son suspendidos mientras dure la necesidad (o la situación excepcional), pero mientras ésta se encuentre vigente, “el hambriento se alimenta del pan ajeno; el pueblo, al que su gobernante ya no puede ayudar, puede y debe ayudarse a sí mismo; la natural facultad de organización política vuelve a resurgir -como derecho de resistencia- y rompe con las obligaciones de obediencia que tienen vigencia y validez en situaciones de normalidad”⁷⁷.

Ahora bien, desde el punto de vista de su particular teología, la repetida insistencia en la posible mediación de la *potentia Dei absoluta*, aun aceptando Ockham el normal curso de los eventos regidos por la *potentia ordinata*, culmina por ser “tanto histórica como lógicamente, la causa de que no pudiera seguir utilizándose la filosofía en beneficio de la religión revelada”⁷⁸, por lo tanto, la condición ancilar de la teología desaparece del nuevo panorama especulativo: lógica y teología son todavía admisibles en el campo del conocimiento, no así la metafísica, caída de su pedestal. Al reducir a escombros al realismo, el nominalismo va a resultar ser, más que una pacífica reforma doctrinal, una auténtica revolución⁷⁹. Debido a su radical antiplatonismo, el ockhamismo termina por ser una revolución⁸⁰. Ni bien el criticismo del siglo XIV arrasa con el conocimiento metafísico acerca de Dios, al mismo tiempo este proceso se concibe como una tendencia desplatonizadora del agustinismo, a fin de restaurar las genuinas notas teóricas de éste.

La desplatonización del agustinismo se entronca, pues, con la necesaria liquidación del ejemplarismo residente en la mente divina, cuya correspondencia discursiva se encuentra en la negación de la realidad del universal existente *extra animam*. Despuntan en el horizonte las facultades que resultan de la merma del uso de la razón *in divinis*: fideísmo, voluntarismo y misticismo⁸¹, recursos de un espíritu en el mundo que todavía se vincula con su Fundamento. El nominalismo de los teólogos posteriores a santo Tomás no hizo sino comprometer la autonomía que éste requería para el despliegue del saber filosófico; esos pensadores nominalistas despojaron suprimieron la certidumbre metafísica, mas no la revelación teológica. Se podría decir que la destrucción parcial de la metafísica no es la obra frívola de una razón autoafirmada tras la presunta muerte de Dios, sino que es una obra llevada a cabo por diversos miembros de la misma *communitas fidelium*. De la Iglesia, para decirlo en breve.

El hombre se refugia en las líneas de una ontología debilitada. Las limitaciones ockhamistas impuestas al conocimiento humano dieron lugar a un período escéptico en los ámbitos ontológico y gnoseológico, y, como su natural consecuencia, en el mismo plano teológico. Cuando los límites de la razón dejan aparecer el valle de sombras que ella misma no puede aclarar, el auxilio de la revelación, cada vez más amplio, compensa la debilidad de una luz natural dejada a la libre. Cuando de una cuestión no se puede llevar a cabo una demostración, la revelación sin embargo ha dejado sus frutos conclusivos sin pasar por el largo rodeo de la argumentación racional. Cuando no se tiene algo por medio de la

⁷⁷ Miethke, *Las ideas políticas*, p. 159.

⁷⁸ WEINBERG, Julius, *Breve historia de la filosofía medieval*, 2ª ed., Cátedra, Madrid, 1998, p. 269.

⁷⁹ Cfr. Gilson, *La filosofía en*, p. 659.

⁸⁰ Cfr. Gilson, *La unidad de*, p. 85.

⁸¹ La mística reestablecerá una unidad que la razón ya no garantiza. Cfr. Gilson, *La filosofía en*, p. 592.

transparencia de la razón, la fe, incluso en su misma opacidad, suministra el apoyo: *sola fide tenemus*. De allí que lo probable pasó a tomar el lugar de lo que otrora era totalmente demostrable. Inmersos todavía en un incontrollable clima de Absoluto, los hombres no podrán dar cuenta de Él. A nuestro juicio, la metafísica del singular, la conversión de la ontología en una complicada óptica que privilegia a los singulares, tiene unas claras consecuencias jurídicas en el sentido de la protección del sujeto político. Todo tipo de absolutismo se niega, mientras se afirma la posibilidad de auto-organización social regida por la noción de bien común. Una postura antiabsolutista es bastante evidente en el sujeto político-jurídico nominalista. No olvidemos, tampoco, que el Evangelio *-lex libertatis-* proporciona a Ockham las figuras religiosas para evitar cualquier tipo de plenitud de poder, ora pontificia, ora real. Desesperar “del poder metafísico de la razón”⁸² no necesariamente lleva a la noche de los tiempos, sino a un nuevo nacimiento, el de la complejidad individual y el de la articulación nominalista que dé paso a hasta entonces desconocidas formaciones sociales y epistemológicas. No toda muerte es solidaria de una indefensión. Al contrario, nos encontramos, gracias al pensamiento ockhamista, en el umbral de una Modernidad caracterizada por la potencia de la subjetividad, la voluntad y el umbral del saber fáctico.

⁸² GILSON, Étienne, *El espíritu de la filosofía medieval*, Rialp, Madrid, 1981, p. 45.



REVISTA DE FILOSOFÍA

Nº 106 – 2023 - 4 OCTUBRE - DICIEMBRE

*Esta revista fue editada en formato digital y publicada en diciembre de 2023,
por el Fondo Editorial Serbiluz, Universidad del Zulia. Maracaibo-Venezuela*

www.luz.edu.ve www.serbi.luz.edu.ve
www.produccioncientificaluz.org