

GUILLERMO DE OCKHAM Y EL NACIMIENTO DEL LAICISMO MODERNO

William of Ockham and the Birth of Modern Secularism

Nicolás LÓPEZ CALERA

Universidad de Granada

RESUMEN

Guillermo de Ockham fue un fraile franciscano, un teólogo y un filósofo de una enorme singularidad. Vive una época de crisis y de transición de la filosofía y la teología. Su laicismo se manifiesta en la defensa de una radical separación entre el poder religioso y el poder secular. Adscrito a la corriente filosófica del nominalismo, asestó un duro golpe al realismo metafísico de Aristóteles y Tomás de Aquino, propugnó la separación entre razón y fe, entre filosofía y teología y de esta manera minó las bases ideológicas de la iglesia de su tiempo. Fue acusado de hereje por su nominalismo, aunque él mismo condenó al papa Juan XXII como herético por su concepción de la pobreza, una concepción alejada de los principios evangélicos y sobre todo de la concepción de la orden franciscana. Defendió la separación entre iglesia y estado y negó la autoridad del Papa en asuntos seculares. Afirmaba rotundamente la libertad de conciencia y Lutero lo tuvo como maestro.

Palabras clave: laicismo, filosofía política medieval, iglesia y estado, poder religioso, propiedad.

ABSTRACT

William of Ockham was a Franciscan friar, a theologian and a very singular philosopher. He lived at a time of crisis and during the transition of philosophy and theology. His secularism is manifested in the defense of a radical separation between the religious and secular powers. Assigned to the philosophical current of nominalism, he dealt a severe blow to the metaphysical realism of Aristotle and Thomas Aquinas and he advocated the separation of reason and faith, between philosophy and theology and thus he undermined the ideological foundations of the church of his time. He was accused of heresy because of his nominalism, although he himself condemned Pope John XXII as heretical for his conception of poverty, a concept far removed from evangelical principles and especially from the notion of the Franciscan order. He defended the separation of church and state and he denied the Pope's authority in secular matters. He flatly asserted freedom of conscience and Luther took him as a teacher.

Key words: secularism, medieval political philosophy, church and state, religious power, property.

INTRODUCCIÓN

El posible interés del siguiente estudio estriba en prestar atención a un filósofo y un teólogo que hace muchos siglos promovió una separación radical entre el poder religioso y el poder secular, esto es, empezó a abrir caminos hacia una laicización de la vida social y política. La importancia de G. de Ockham se puede encontrar no sólo en lo que dijo sobre esta cuestión, sino especialmente cuándo lo dijo, esto es, en qué circunstancias sociales, políticas y religiosas mantuvo principios morales y políticos ajenos a su mundo medieval, un mundo cerrado, dogmático, unos principios muy cercanos al antropocentrismo moderno para el que Dios y la Iglesia ya dejaron de ser los autores y protagonistas de todo orden social y político. John Kilcullen llega a decir que en Ockham hay una auténtica filosofía política que se asemeja al liberalismo del siglo XIX y se anticipa a John Stuart Mill¹.

I. LA CRISIS MEDIEVAL: DEL LAICISMO AL NOMINALISMO

G. de Ockham (1280?-1349)² fue un monje franciscano de una enorme singularidad intelectual. Era un producto de su época, pero era también un personaje contra su época. De su complejo carácter derivan los distintos apodosos que ha recibido: el *Doctor Invincibilis*, el *Venerabilis Inceptor*, el *Doctor Singular*. También se le ha nominado como Guillermo de Surrey, el profesor oxfordiano, el cuarto maestro de la escuela franciscana, el franciscano de Oxford, el pensador bisagra, el filósofo de transición, el último escolástico y el primer moderno, el príncipe de los nominalistas. Se adscribe históricamente a llamada “Escuela de Oxford”, fundada por Robert Grosseteste (1175-1263), a la que perteneció también Duns Escoto, adscritos al Merton College³. G. de Ockham, un pensador anclado en una época de transición, una época en la que todavía tiene que vivir lo *antiguo*, pero él empieza a caminar por la *via modernorum*. De ahí que resulte un personaje con principios y convicciones contradictorias, lo que da lugar a la disparidad de interpretaciones sobre su vida y sus obras, muy discutido, incomprendido. Se atrevió a disentir de las obras de un Aristóteles, de un Tomás de Aquino, de un Escoto. Su filosofía da un giro de ciento ochenta grados en relación con la dominante

1. John Kilcullen, “The Political Writings” en *The Cambridge Companion to Ockham*, edited by Paul Vican Spade, Cambridge University Press, 1999, p. 319.

2. Hay muchas fechas sobre su nacimiento. Sergio Rábade dice que si Ockham fue ordenado subdiácono por el arzobispo Winchnley, en Southwark, hay que retrotraer el año de su nacimiento al 1280 aproximadamente según las reglas sobre la edad para ser ordenado, si bien había también facilidad de dispensas. Vid. S. Rábade, *Guillermo de Ockham y la filosofía del siglo XIV*, CSIC, Instituto “Luis Vives” de Filosofía, Madrid, 1966, p. 59.

3. Edgar Alonso Vanegas Carvajal, “G. de Ockham (1285-1347/49), franciscano-filósofo teólogo-político”, en *Revista Científica G. de Ockham*, vol. 7, No. 1, enero-junio de 2009, pp. 165-179.

al elaborar una *metafísica de lo singular* a partir de la tesis de que “no existen naturalezas universales”. Es un filósofo empeñado también en afirmar, quinientos años antes de Kant, la libertad y la autonomía humanas, agobiadas por el poder de las instituciones de su tiempo. Se trata de un filósofo que asume de los maestros ingleses la importancia fundamental de las ciencias experimentales en general. En Oxford se conoce a Aristóteles, pero la actitud ante él es crítica y de oposición. En París el aristotelismo se desarrollaba en un terreno especulativo orientado a la sistematización metafísica, mientras que en Oxford la recepción de Aristóteles se centra en sus libros sobre cuestiones naturales. Esta inclinación por la ciencia estructura el espíritu eminentemente empírico del movimiento intelectual de los franciscanos británicos. Ockham sigue este camino filosófico y se convierte en el precursor de la investigación naturalista propia del Renacimiento. Animado por un sentido de lo concreto, de lo práctico, de lo sencillo, afirma un importante y diferente (para le época) principio metodológico, como es el conocido *principio de economía* que afirma: “*Frustra fit per plura quod potest fieri per pauciora*” (Se hace inútilmente con muchas cosas lo que se puede hacer con pocas). En esto consistía la denominada *Navaja de Ockham* o *Tijeras de Ockham*: en inaugurar un tipo de metodología que economiza la razón y tiende a excluir del mundo y de la ciencia los entes y los conceptos superfluos que inmovilizan la realidad y la ciencia⁴. Pero más allá de novedosas propuestas metodológicas, se destaca por su fuerte enemistad con tres Papas, condenó el papalismo medieval y la “plenitudo potestatis” del Papa sobre lo espiritual y lo terrenal como una ideología herética. Philotheus Boehner precisa que el interés de Okham no era propiamente la relación entre la Iglesia y el Poder secular, entre el Papa y el emperador, sino los límites del poder del Papa. “Este fue el problema que inspiró a Ockham a escribir sus obras políticas”. No escribió para beneficio del Emperador. No llevan razón los que citan unas palabras que nunca pronunció como vulgar cortesano: “Emperador, defiéndeme con la espada, yo te defenderé con mi pluma”⁵.

Obviamente la figura de Ockham ha de comprenderse en el contexto de una importante crisis teológica y política, que sucede en la Europa medieval de finales del siglo XIII y sobre todo en el siglo XIV. La Edad Media fue una edad de convulsiones intelectuales y políticas muy fuertes. Como escribía S. Rábade, por un lado existía un apego a la tradición y un temor instintivo a la originalidad, lo cual hacía que se acudiera con enorme frecuencia a los clásicos y a la patrística para confirmar determinadas propuestas. Pero la ruptura histórica entre el Papado y el Imperio es especialmente grave. La exigencia de autonomía de los poderes laicos, tanto a nivel mismo del Imperio como de las sociedades nacionales que se iban afirmando en estos tiempos, es un hecho muy decisivo. Los reyes no admitían ya el poder de los Papas sobre los asuntos temporales. El Papado no quería perder

4. Edgar Alonso Vanegas Carvajal, “G. de Ockham (1285-1347/49), franciscano-filósofo-teólogo-político”, *op. cit.*, pp. 165-179.

5. Philotheus Boehner, “Ockham’s Political Ideas”, en *Collected Articles on Ockham*, edited by Eligius M. Buytaert, Franciscan Institut St. Bonaventura, New York, 1958, p. 445.

su poder universal y se rebelaba contra la posibilidad de una hegemonía del poder de los reyes. Al mismo tiempo, las convulsiones internas eran igualmente graves. Los cardenales se enfrentaban entre sí y había Papas en Avignon y en Roma que se excomulgaban mutuamente⁶.

El tiempo de Ockham fue un tiempo de rupturas, un tiempo en el que la razón y la fe entran en conflicto. La Edad media filosófica, dice Brehier, fue un vasto experimento intelectual de introducir un pensamiento racional, nacido en Grecia, en una civilización cristiana y un intento de resolver el problema cada vez más agudizado entre la razón y la fe⁷. Se sabe que en los siglos XIII y XIV hay dos grandes cuestiones sobre las que cada vez hay más disidencias o desacuerdos entre los teólogos, particularmente entre la escuela dominicana y la escuela franciscana. Y esas dos cuestiones, estrechamente vinculadas, eran la relación entre filosofía y teología y entre razón y fe. Se va afirmando la tesis de que la razón y la fe, la filosofía y la teología son cosas distintas. Duns Escoto todavía las concilia, pero Ockham adopta una posición negativa. La teología no es una ciencia⁸. La situación, sobre todo a partir de la segunda mitad del siglo XIII, no era conflictiva solamente por el enfrentamiento de poderes “reales”, sino porque se cuestionan las raíces, los principios básicos de esa filosofía y esa teología que servían a la fundamentación del poder absoluto del papa. Era un creciente ataque en profundidad contra los principios más importantes de la filosofía escolástica y de la teología, cuyo máximo exponente era Tomás de Aquino

Desde una perspectiva descriptiva los hechos eran así, esto es, una conflictividad cada vez más fuerte entre una concepción teológica hegemónica del mundo y un nuevo espíritu que anticipa principios y argumentos de la Edad moderna, como serían la autonomía de la razón frente a la fe y la separación del poder religioso y el poder laico. Este siglo XIV, con esa conflictividad intelectual y política cada vez más aguda, es valorado desde concepciones históricas más conservadoras como un siglo de “disgregación” de la Escolástica, como una crisis del ideal de la “Cristiandad”, concebida como una comunidad de pueblos unidos por un rey (Carlomagno) y por un Papa. Se rompe la armonía. Felipe el Hermoso se enfrenta a Bonifacio VIII y Luis de Baviera a Juan XXII. Se produce un conflicto también entre los “canonistas” (defensores de la soberanía pontificia) y los “legistas” (partidarios del poder supremo de los monarcas). Incluso en cierta medida se despierta una “conciencia democrática” que se expresa en los conflictos entre los parlamentos y los reyes, entre los concilios y los Papas⁹.

En el interior de ese conflicto nacen argumentos interesantes sobre un incipiente laicismo medieval, poco conocido en nuestras ciencias sociales. A finales

6. S. Rábade Romeo, *G. de Ockham y la filosofía del siglo XIV*, op. cit., pp. 4 y 7.

7. E. Bréhier, *La filosofía de la Edad Media*, Unión Tipográfica Editorial Americana, México, 1959, p. 214.

8. E. Bréhier, *La filosofía de la Edad Media*, op. cit., p. 284.

9. G. Fraile, *Historia de la Filosofía, II, El Judaísmo y la Filosofía. El Cristianismo y la Filosofía. El Islam y la Filosofía*. B.A.C, Madrid, 1950, p. 1.075.

de la Edad Media el concepto de “laico” o “laicismo” se va afirmando con unos contenidos bastante diferentes de los que en la actualidad pudieran atribuírsele. G. de Legarde, uno de los grandes estudiosos de la filosofía y teología medieval, sostiene precisamente que en el curso de los tiempos la palabra “laico” ha tenido acepciones muy diversas. Es una palabra —dice— que se pronuncia por primera vez en las primitivas iglesias cristianas. La nueva religión había trazado una diferencia entre “el pueblo de los fieles”, que es enseñado, y los miembros del sacerdocio. Es la oposición entre rebaño y pastor. Los laicos son los adoctrinados y los sacerdotes lo docentes. Pero esa oposición no se da sólo en el seno de las iglesias. Los conflictos entre el poder espiritual y el poder temporal, entre la autoridad religiosa y la autoridad política obligan a replantear el sentido de lo laico. Los conflictos internos de las iglesias entre el poder “curial” y los laicos pasan a ser también un conflicto en la esfera pública, porque los laicos entonces quieren disputar a la Iglesia las atribuciones que ella ejerce en la vida social¹⁰. Las sociedades civiles empiezan reivindicar contra la Iglesia sus derechos de “laicos” y nace una lucha del poder civil contra la autoridad religiosa. El término “laico” tiene ya un sentido reivindicativo y expresa una negativa rotunda de los derechos ejercidos por la Iglesia y por los clérigos en la vida social¹¹. Legarde se refiere también a que el concepto de “laico” se desarrolla dentro unos procesos de politización de las sociedades civiles (laicas) que hasta entonces no había aparecido. Los conflictos entre el poder religioso y el poder temporal, donde los laicos juegan un papel importante frente a ambos poderes, adquieren una especial relevancia cuando la nación empieza a tomar conciencia de sí misma¹². En esa afirmación creciente de la idea de nación estaba también el espíritu laico. Las ciudades expresan su voluntad de someter a los clérigos a los impuestos públicos¹³.

Dado que se trata de una época sustancialmente religiosa y jerarquizada, las reivindicaciones de los “laicos” van más allá del campo político o de los asuntos terrenales y desafían a la Iglesia en el campo espiritual, donde se les tenía por incompetentes. Los laicos quieren administrar su propia educación religiosa y de alguna manera reivindicaban formar parte de la “cleritura”, su parte en el sacerdocio. En última instancia, sostiene Legarde, el “espíritu laico” es una reivindicación por tener soberanía dentro de la Iglesia y del Poder secular, en el mundo espiritual y en el orden político¹⁴.

El laicismo de Ockham se manifiesta particularmente en su “Octo Quaestiones”, donde sostiene que, aunque un gobernante sea coronado por un obispo, éste no tiene derecho a deponerlo, a que pierda su título o poder. Declara la obligación de los clérigos de ser fieles con los laicos y el derecho de los laicos de resistir

10. G. de Legarde, *La naissance de l'esprit laïque au déclin du Moyen Age*, vol. I de “Bilan du XIII siècle”, Puf, Paris, 1948, p. 2.

11. G. de Legarde, *La naissance de l'esprit laïque au déclin du Moyen Age*, *op. cit.*, p. 3.

12. G. de Legarde, *La naissance de l'esprit laïque au déclin du Moyen Age*, *op. cit.*, p. 190.

13. G. de Legarde, *La naissance de l'esprit laïque au déclin du Moyen Age*, *op. cit.*, p. 213.

14. G. de Legarde, *La naissance de l'esprit laïque au déclin du Moyen Age*, *op. cit.*, p. 5.

a la hostilidad clerical.¹⁵. “The basis for secular power in Christian society was to be non-clerical”¹⁶. Va contra la tesis del Papa Nicolás II que decía que Cristo había confiado a Pedro las leyes del cielo y de la tierra. En “Dialogus III” niega el “dominium” papal sobre el imperio terrenal y desde luego reitera su oposición al supuesto derecho del Papa a deponer emperadores o gobernantes seculares. Sin embargo, reconoce ese derecho en caso de crimen (“ratione criminis”), pero también añade que esa superioridad no puede ser usada como pretexto para constantes incursiones papales en asuntos seculares¹⁷. En aquel final del siglo XIII seguía vigente un orden social sometido a los dictados del poder papal. Sin embargo, Ockham abre un camino distinto. “La floreciente tesis de un Poder secular laico aparece claramente como una herejía, mientras que se predica sobre una *Communitas fidelium*, en la cual los hombres, por un designio divino, se reúnen bajo el manto del Papa para ser protegidos. Este pensador medieval, sin embargo, habla de una *communitas hominum*, en la cual los derechos, la propiedad, la libertad y la igualdad, no son un bien común sino un bien particular de cada individuo. El Poder secular, en consecuencia, debe laicizarse sin querer con ello negar la importancia de la religión”¹⁸.

Otra de las grandes causas de esta crisis medieval, tanto en la filosofía como en la teología, fue el *nominalismo* que echaba por tierra el realismo metafísico de Aristóteles y Tomás de Aquino. “La filosofía de Ockham nació y se desarrolló en un ambiente profundamente impregnado de tesis nominalistas”¹⁹. La filosofía nominalista negaba la existencia de universales, porque toda existencia es, por sí misma, singular, lo cual significaba el rechazo de las tesis realistas de Tomás de Aquino y se cuestionaban así las bases filosóficas de la teología dominante²⁰. El verdadero y profundo motivo de la aversión de Ockham a los universales era contrariamente a las doctrinas del aristotelismo, su preferencia por un conocimiento intuitivo que reduce la comprensión de la realidad a la existencia contingente, con lo que se anticipa a la filosofía empirista de la Modernidad²¹. El nominalismo tiene una mentalidad antimetafísica, una renuncia al conocimiento metafísico de la realidad, una afirmación de lo concreto frente a la afirmación de un saber universal y metafísico al estilo de Tomás de Aquino. El gran principio nominalista era éste: “El individuo como realidad única y la no existencia de universales”²². Así se hacía muy difícil justificar un orden universal para todo y para todos basado en

15. G. de Ockham, *Ocho Cuestiones sobre la potestad del Papa*. Ockham, “Obra Política”, I, Centro de Estudios Constitucionales, Madrid, 1992, Cuestión Séptima, 4, pp. 189 y ss.

16. A. S. McGrade, *The political thought of William of Ockham. Personal and institutional Principles*, Cambridge University Press, 1974, p. 95.

17. A. S. McGrade, *The political thought of William of Ockham*, op. cit., p. 92.

18. O. A. Muñoz Sánchez, «G. de Ockham, un pensador político moderno en el mundo medieval», en “Foro de Educación”, números 6/011, pdf, p. 102.

19. E. Bréhier, *La filosofía de la Edad Media*, op. cit., p. 284.

20. E. Bréhier, *La filosofía de la Edad Media*, op. cit., p. 285.

21. E. Bréhier, *La filosofía de la Edad Media*, op. cit., pp. 288-289.

22. S. Rábade Romeo, *G. de Ockham y la filosofía del siglo XIV*, op. cit., pp. 22-23.

entidades universales regidas al mismo tiempo por leyes universales. Significaba una fragmentación de la realidad, lo cual resultaba un poderoso obstáculo para todas las ideas dominantes de orden y poder. Lo real son los individuos y sólo desde ellos se podrá construir un orden. Un orden que sólo puede justificarse desde una concepción universalista de la realidad es una pura invención filosófica para los nominalistas.

Ockham fue acusado de herejía por nominalista. El canciller de la Universidad de Oxford John Lutetrell lo acusó ante Avignon a donde fue llamado y 51 artículos de sus doctrinas fueron sometidos a juicio²³. Durante esa estancia surgió el conflicto entre Juan XXII y Luis de Baviera al cuestionarse el poder absoluto del Papa. Ockham se puso de lado del rey bávaro y empezó su enfrentamiento con el Papa desde una filosofía política que contenía elementos teológicos que le llevaron incluso a condenar a Juan XXII por hereje por sus doctrinas políticas. Política y teología entran en una dialéctica poco común para aquellos tiempos. Su lucha contra el papado y la reivindicación de la autonomía del poder secular configuraron en Ockham una personalidad especial. Está aceptado que Ockham no se propuso construir una teoría política. Iba a remolque de determinados acontecimientos.

II. POBREZA Y DERECHO DE PROPIEDAD

Uno de esos acontecimientos que más le provocó para cuestionar la autoridad del Papa fueron los pronunciamientos de los Papas sobre la concepción de la pobreza evangélica que tenía la orden franciscana. En 1327, Miguel de Cesena, general de la Orden Franciscana, llegó a Aviñón a requerimientos de Juan XXII para que respondiera de sus ataques contra las normas papales sobre la pobreza evangélica. Durante esa estancia tumultuosa en Aviñón, Ockham se encontró con Miguel de Cesena, que había sido depuesto como general de la Orden por Juan XXII, junto con Bonagracia de Bérghamo, docto fraile y procurador general de la Orden, que pasó un año en las cárceles pontificias por cuestiones también relativas de pobreza franciscana. Cesena encargó a Ockham que estudiara, analizara y comentara algunos escritos de Juan XXII sobre la pobreza, como: las constituciones *Ad conditorem canonum* (1322), *Cum inter nonnullos* (1323) y *Quia quorundam mentes* (1324), pero principalmente la bula *Quia vir reprobis* (1330), escrita contra el mismo Miguel de Cesena y contra los franciscanos que habían criticado las declaraciones del Papa²⁴. Cesena pidió la colaboración de Ockham, quien escribió así su *Opus nonaginta dierum* que versaba fundamentalmente sobre

23. A. Pelzer, "Les 51 articles de Guillaume d'Occam censurés en Avignon en 1326", en *Revue d'histoire ecclésiastique*, XVIII (1922), pp. 240-270.

24. *Apud* José Antonio Merino, *Historia de la filosofía franciscana*, Madrid, B.A.C. (525). 1993, pp. 285 y ss.

la pobreza evangélica²⁵. La situación fue tan tensa que en 1328 el general de la Orden se fugó de Aviñón, llevándose consigo a Ockham.

La controversia “teórica” sobre la pobreza, llevada adelante por la orden franciscana, o mejor dicho, llevada adelante en contra de Juan XXII, dio lugar a la aparición de los “michaelitas”²⁶. Los michaelitas eran un grupo de los “fraticelli”²⁷ y cuyo nombre deriva de Miguel de Cesena, su mayor representante y líder natural. Este grupo estuvo en boga hasta el siglo XV y ejerció gran influencia en asuntos de doctrina sobre otros grupos religiosos.

La controversia bíblica y teológica sobre la pobreza evangélica llevó a Ockham a otro tema estrechamente relacionado, como era la propiedad privada que va a concebir desde principios próximos a la Modernidad. Hay que reconocer que su doctrina sobre esta cuestión nace de su celo religioso y de su respeto a las Sagradas Escrituras, pero también de la primacía que daba a la razón natural para entender la revelación, lo que le diferenciaba esencialmente de sus contemporáneos. Parte de la premisa de que el hombre tiene un derecho natural a adquirir propiedad independientemente de que pertenezca a una comunidad de creyentes o no creyentes. Tanto el poder poseer como el poder renunciar a la legítima posesión son derechos naturales y fundamentales del hombre, como ser singular y como ser comunitario. El derecho a la propiedad privada es un derecho natural e inviolable. Dios ha otorgado al hombre el poder disponer de los bienes creados según los dictámenes de la recta razón. Ockham habla del derecho de poseer como un poder legítimo que está conforme a la recta razón. Este derecho de poseer puede provenir o de la misma ley natural o por derechos adquiridos según una convención social admitida. El hombre, por ley natural, tiene derecho a la propiedad privada. Pero puede renunciar a ella libremente por una causa justa y racional, no por violencia o engaño. Matiza que según la voluntad de Dios todos los hombres deben poseer todas las cosas en común en su poder secular de inocencia. En el hombre perfecto, como Adán en su inocencia original, no hay avaricia ni codicia para adquirir o usar cualquier cosa. Para ordenar el inmoderado deseo de poseer cosas temporales, se hizo necesaria la propiedad privada como una restricción de la posesión común. El Poder secular no puede quitar a los hombres este derecho natural de la propiedad privada, aunque sí le compete regular el ejercicio de tal propiedad. Por ley divina ha de haber una regulación temporal de la propiedad privada. Así pues, a causa del pecado fue necesario garantizar la propiedad privada

25. F. Copleston, *Historia de la Filosofía*, vol. III, “De Ockham a Suárez”, Ed. Ariel, Madrid, 1971, *op. cit.*, p. 122.

26. *The Catholic Encyclopedia*, 1907, by Robert Appleton, Online Edition, 1999 by Kevin Knight and Michale Bihl, traducido al castellano por Angel Nadales.

27. Ockham era un miembro de la Orden Franciscana (oficialmente llamado “La Orden de los Frailes Menores”, es decir, “de los hermanos menores”), que había sido fundada por Francisco de Asís. Francisco y sus primeros compañeros se habían ido de un lugar a otro para la reparación de iglesias y hablar de manera informal a las personas, pero después de un tiempo se formó un cuerpo organizado que emprendió la predicación y otras tareas pastorales. *Vid.* John Kilcullen y Knysh George, *Ockham y Dialogus*, Copyright © 1995, 2002, The British Academy.

dentro de la propiedad común, si bien su gran convicción como franciscano era que la propiedad privada no es un signo de perfección²⁸.

Daba, pues, especial importancia a la propiedad privada en el ámbito secular, pero disiente de la tesis de que la propiedad privada pueda justificarse dentro de la Iglesia. Cree que la tierra pertenece a la raza humana en común y todo individuo tiene un derecho natural a satisfacer sus necesidades vitales y puede hacer uso de la propiedad de otro en caso de extrema necesidad aun sin su consentimiento. En su opinión “el dominio común de todo el género humano es aquel que dio Dios a Adán y a su mujer para sí y todos sus descendientes: un poder disponer de las cosas temporales para su propia utilidad...[un dominio] que es común a todo el género humano”²⁹. Otra cosa es el “dominio propio” que se llama propiedad, esto es, la facultad de disponer de las cosas temporales conferida a una persona”³⁰. Era partidario de la propiedad privada. Se adhiere a las tesis de Aristóteles, frente a Platón que sostenía que la ciudad bien ordenada es aquella en que todas las cosas se tienen en común. Y razona que “las cosas comunes a muchos se aman menos y consiguientemente, se cuidan menos”³¹, pero rotundamente se declara enemigo de que las iglesias y los papas tuvieran propiedad privada.

Todas estas ideas las expone en su *Breviloquium*, particularmente en el libro Tercero, capítulo 7 (y siguientes), donde textualmente afirma: “El dominio de las cosas temporales común a todo el género humano y el poder de apropiarse de las cosas temporales por parte de cierta persona o de ciertas personas o de un colegio especial, así como el poder de jurisdicción sobre las mismas, son de derecho divino”³². Pero los papas querían ir más lejos. Juan XXII decía que la distinción entre el simple uso de las cosas y el derecho de usarlas era falsa. Por tanto, el derecho de usar algo implica tener derecho sobre ello. Los franciscanos respondían que era posible renunciar al derecho de poseer y al mismo tiempo usar legítimamente de aquello a lo que libremente se ha renunciado. Ockham distingue claramente entre el uso de derecho (*usus iuris*) y el uso de hecho (*usus facti*). Los franciscanos, renunciando al *usus iuris*, sólo pueden disponer legítimamente del *usus facti*, del uso simple de las cosas temporales, pues son simples usuarios, mientras que la Santa Sede afirmaba el dominio radical o el *usus iuris*. Es sabido que el ideal de la pobreza había sido, sobre todo en la Edad Media (y es) un compromiso común en las comunidades religiosas. Normalmente, la idea es que los miembros individuales del orden no poseen en absoluto ninguna propiedad.

28. Philotheus Boehner, “Ockham’s Political Ideas”, *op. cit.*, p. 457.

29. G. Ockham, *Breviloquium de principatu tyrannico papae*, *op. y ed. cit.*, Libro tercero, capítulo 7, pp. 110-111.

30. G. Ockham, *Breviloquium de principatu tyrannico papae*, *op. y ed. cit.*, Libro tercero, capítulo 7, pp. 110-111.

31. G. de Ockham, *Breviloquium de principatu tyrannico papae*, *op. y ed. cit.*, Libro tercero, capítulo 7, p. 113.

32. G. de Ockham, *Breviloquium de principatu tyrannico papae*, p. 3 de la traducción realizada por Pedro Rodríguez Sentirían, G. de Ockham, “Sobre el gobierno tiránico del Papa”, Ed. Tecnos, Madrid, 1992, Madrid, p. 110.

Si un miembro compra un inmueble, por ejemplo, éste no es estrictamente su inmueble, a pesar de que puede tener su uso exclusivo. No fue comprado con su dinero, porque no tiene ningún propio. El dinero pertenece a la orden. Los franciscanos iban más allá. No sólo el fraile individual no tenía ninguna propiedad, sino *tampoco la orden*. Los franciscanos realmente debían vivir de la mendicidad. Los “espirituales” (uno de los sectores más radicales de la orden franciscana) pensaban que este ideal de pobreza era el de Jesús y los apóstoles. El ideal franciscano, según los espirituales, implicaba la supresión total de todos los derechos de propiedad. Sin embargo, no todo el mundo compartía esta opinión. Fuera de la orden franciscana, se mantenía que Jesús y los apóstoles vivieron sin propiedad individual, pero pensaban que compartían una propiedad colectiva. La orden franciscana consideraba que los papas de Aviñón *no* vivían sus vidas como una “imitación de Cristo”. Esta denuncia contra los Papas obligó al Papa Juan XXII a abrir un debate de la cuestión de la pobreza apostólica.

Como resultado de esta controversia, Ockham escribió el *Opus nonaginta dierum* (entre 1333 y 1334), que no es un panfleto de un intelectual amargado y escrito desde la interesada emotividad, sino una reflexión teológica nacida en el conflicto y elaborada por quien está implicado en la cuestión. Como teólogo, acusa al Papa de errores y de herejías; como filósofo, ofrece su visión y solución al problema de la propiedad privada y al tema de la pobreza evangélica. Analizó y criticó la tesis de Juan XXII que condenaba la doctrina de los franciscanos, según la cual la Orden sólo tiene el uso de los bienes y no su propiedad. Defiende la tesis de los franciscanos con argumentos teológicos, jurídicos y principalmente bíblicos. En el Evangelio se ve claramente que Cristo, dirigiéndose «a todos aquellos que quieren lograr la perfección, aconsejó abandonar todo dominio y propiedad, tanto individual como común. De hecho, el que vende todo y se lo da a los pobres, renuncia a toda propiedad tanto en particular como en común. Ockham distingue claramente entre el derecho de usar algo y la propiedad sobre ello. Para el pensador inglés, el uso lícito no requiere la propiedad de la cosa, sino el permiso de usarla dado por el propietario. Por tanto, los franciscanos que usan cosas, con el permiso de los bienhechores, no adquieren ningún derecho sobre las cosas usadas ni pueden reivindicarlas en los tribunales.

En medio de este debate, Miguel de Cesena, general de la orden franciscana y el capítulo general de la orden, reunido en Perugia el 30 de mayo de 1322, no esperaron a una respuesta definitiva de la Santa Sede, y afirmaron la absoluta pobreza de Cristo y los apóstoles. En su obra política, el “Dialogus”³³, cuya primera

33. El *Diálogo de Ockham* pretende ser una transcripción hecha por un estudiante maduro de largos debates entre él y un maestro de la universidad acerca de las diversas opiniones de los sabios sobre los asuntos en disputa entre Juan XXII y los franciscanos disidentes. El alumno suele ser el iniciador, elige los temas, hace la mayoría de las preguntas y decide cuando se ha escuchado lo suficiente. El maestro es, por así decirlo, un perito que el estudiante examina. *Vid.* John Kilcullen y Knysh George, *Ockham y Dialogus*, Copyright, 2002, The British Academy. El “Dialogus” debía comprender 3 partes. La segunda ha desaparecido o no existe. La tercera debería contener 9 tratados,

parte publica en 1333, Ockham refuta en forma de diálogo con un estudiante las constituciones de Juan XXII sobre la pobreza evangélica y su concepción hierocrática del poder papal.

III. LA SEPARACIÓN ENTRE IGLESIA Y PODER SECULAR

Como dice Pedro Rodríguez Santidrián, Ockham “fue un pensador político de circunstancias”. Los hechos hacen aflorar en él su condición de político. No trataba de proporcionar una teoría política. No se puede asemejar su obra política a la de Marsilio de Padua, aunque ambas tengan un mismo fin: el poder absoluto del Papa. No era un jurista ni un político, sino simplemente un teólogo que, a partir de su enfrentamiento con los Papas sobre la cuestión de la pobreza, llegó mucho más lejos y negó la “potestas absoluta”, la “plenitudo potestatis” del Papa y reivindicaba la libertad de conciencia religiosa³⁴. Pienso que Ockham fue, sin quererlo, un gran revolucionario de aquella época sustancialmente religiosa y teológica, entre otras cosas porque sus críticas teológicas y sobre todo sus ataques políticos iban dirigidos a la piedra angular de la Iglesia, esto es, contra el Papa: “Me duelen y me hacen gemir las iniquidades e injusticias que se cometen en todo el mundo contra vosotros (habitantes del orbe) por aquel que se jacta de sentarse en la cátedra de Pedro”³⁵. No admitía la “plenitudo potestatis” del Papa, la que consideraba una herejía: “Esta afirmación (la *plenitudo potestatis*) la juzgo no sólo falsa y peligrosa, sino incluso herética”³⁶. En el capítulo 2 del libro 5 de su “*Breviloquium*” niega que la Escritura apoye un poder absoluto del Papa o que el emperador fuera vasallo del Papa. Todos los textos evangélicos sobre el tema (“Me ha dado todo poder en el cielo y en la tierra”, “te daré en herencia las naciones, y por propiedad los confines de la tierra”, etc.) no justifican este poder

de los que sólo se tienen 2 y el segundo inacabado. Las tesis centrales de la primera parte es que un gran número de gentes, sobre todo los franciscanos, condenan la opinión de la soberanía del Papa sobre el Poder secular. En libro 7 afirma que el Papa no posee ningún poder coactivo. Toda persona es justiciable sólo por el príncipe del territorio en que habite. El poder de los obispos y sacerdotes, recibido de Cristo, termina en el foro de la conciencia y si tienen algún poder coactivo es por delegación de la comunidad de fieles o de sus representantes. La tercera parte, quizás la más interesante, está en general dedicada a criticar el pontificado de Benedicto XII y se redacta a final de 1337. Tiene como tema central defender los derechos del emperador frente al Papa. *Vid.* L. Baudry, Guillaume d’Occam. Sa vie, ses oeuvre, ses idées sociales et politiques, Tomo I, de su “*L’homme et les oeuvres*”, Librairie Philosophique, J. Vrin. Paris, 1950, pp. 159-167, y p. 211.

34. P. Rodríguez Santidrián, Estudio preliminar a G. de Ockham, “Sobre el gobierno tiránico del Papa” (“*Breviloquium de principatu tyrannico papae*”). Ed. Tecnos, Madrid, 1992, p. XIX. *Vid.* Esteban Peña Eguren, *La filosofía política de G. de Ockham*, Editorial Encuentro, Madrid, 2005.

35. G. de Ockham, *Breviloquium de principatu tyrannico papae*, *op. y ed. cit.*, prólogo, p. 3.

36. G. de Ockham, *Breviloquium de principatu tyrannico papae*, *op. y ed. cit.*, Libro segundo, capítulo 3, p. 24.

absoluto del Papa, porque son textos referidos sólo “a las cosas espirituales”³⁷. En la “Cuestión Primera” llega a afirmar que lo que se separa como opuesto no puede existir al mismo tiempo en una persona. Dos cabezas de distintos cuerpos no pueden estar en un mismo cuerpo, como sería el poder absoluto del Papa o del emperador sobre la “civitas Dei” y la “civitas terrena”³⁸.

El centro de sus polémicas políticas con el Papado estaba en su desacuerdo total con una de las tesis preferidas de los Papas de aquel tiempo, como eran el sometimiento del poder temporal al poder religioso. Hay un texto que he podido conseguir del Papa Bonifacio VIII en su Bula “Unan Sancta” de 19 de noviembre de 1303, que expresa de manera clara y rotunda cuál era ese radicalismo doctrinal que denostaba Ockham:

“Por las palabras del Evangelio somos instruidos de que, en ésta [Iglesia] y en su potestad, hay dos espadas, la espiritual y la temporal (Pc. 22, 38; Mt 26, 52). Una y otra espada, pues, están en la potestad de la Iglesia, la espiritual y la material. Mas ésta ha de esgrimirse a favor de la Iglesia; aquella por la Iglesia misma. Una por mano del sacerdote, otra por mano del rey y de los soldados, si bien a indicación y consentimiento del sacerdote. Pero es menester que la espada temporal esté bajo la espada espiritual y que la autoridad temporal se someta a la espiritual... Que la potestad espiritual aventaje en dignidad y nobleza a cualquier potestad terrena, hemos de confesarlo con tanta más claridad, cuanta ventaja lo espiritual a lo temporal... porque, según atestigua la Verdad, la potestad espiritual tiene que instituir a la temporal, y juzgarla si no fuere buena... Luego si la potestad terrena se desvía, será juzgada por la potestad Espiritual; si se desvía la espiritual menor por su superior; mas si la suprema, por Dios solo, no por el hombre, podrá ser juzgada.

Sin embargo, Ockham consideraba que la separación del poder papal y del poder secular era un beneficio para la misma Iglesia. “El Papa no tiene la plenitud del poder en los asuntos temporales, porque no se debe implicar en los negocios seculares”³⁹. Hay una razón bíblica fundamental y es que Cristo careció de ese poder y afirmó que su reino no era de este mundo. Según Ockham, esta atribución de un poder absoluto al Papa sobre los asuntos temporales proviene de una falsa interpretación de unas palabras de Cristo, cuando dijo que “lo que atares sobre tierra quedará atado en el cielo”. Ockham rechaza esta interpretación porque se llegaría al absurdo de que “el Papa, con su plenitud de poder, podría fácilmente y en derecho privar a todos los reyes y a todos los demás fieles de sus bienes y

37. G. de Ockham, *Breviloquium de principatu tyrannico papae*, op. cit., Libro Quinto, capítulo, 2, p. 171. A. Hamman, “La doctrine de l’Église et de l’État chez Ockham”, en *Estudios Franciscanos*, 51 (1950) pp. 361-373.

38. G. de Ockham, *Ocho cuestiones sobre la potestad del Papa*, op. cit., p. 5.

39. G. de Ockham, *Breviloquium de principatu tyrannico papae*, op. y ed. cit., Libro segundo, capítulo 7, p. 36.

dárselos a quien quisiera o bien tomarlos para sí”⁴⁰. Hay unos derechos legítimos de los emperadores y reyes que “existieron antes de la institución explícita de la ley evangélica”⁴¹. Como teólogo, vuelve siempre sobre la Sagrada Escritura para sostener sus tesis más avanzadas de su época: “por las palabras de la Sagrada Escritura no se puede probar que el imperio sea del Papa, ni que el emperador haya de reconocer que el poder le viene del Papa”⁴². El Papa Nicolás se esforzó por apoyarse en textos bíblicos para afirmar la supremacía de su poder que interpreta como que Dios confirió a Pedro los derechos tanto del imperio celestial como del terreno, lo que hace contestar a Ockham con palabras de Cristo que “el menor del reino de los cielos es mayor que Juan Bautista mientras vivió” y llega a afirmar que “mayor que el Papa que a menudo es el más criminal (*sceleratissimus*) de los hombres”⁴³.

En sus intentos de establecer la independencia del imperio frente al poder papal, Ockham se apoya frecuentemente en textos bíblicos y reconoce la jurisdicción propia de los no-creyentes. Ir contra esos derechos del poder secular era, en su opinión, no sólo injusto, sino también una herejía⁴⁴. Dentro del contexto de una sociedad dominada ideológicamente por la religión, su rechazo al control papal del poder secular era claramente revolucionario. Ahora bien, tampoco fue demasiado lejos en propuestas democráticas al estilo de Masilio de Padua, porque no era propicio a hacer del consentimiento popular el único principio de legitimación política. Una comunidad no puede retirar el poder al gobernante elegido, pues en esa situación ya no tiene superior sobre la tierra, su poder es “a solo Deo”⁴⁵. Sin embargo, en algún momento reconoce que el poder originario está en el pueblo: “el poder de dar leyes y derechos estuvo primera y principalmente en el pueblo. Y el pueblo traspasó esta potestad de dar leyes al emperador”⁴⁶. Si bien no tenía especial interés en la participación del individuo en el poder político, sin embargo, consideraba que esos derechos naturaleza eran moralmente anteriores a una ordenación de bienes y derechos sancionados por la ley positiva. “Los individuos no necesitan tener poder político para tener derechos”⁴⁷.

A pesar de sus apelaciones a la Biblia en sus escritos políticos para exigir el respeto de las instituciones, hay también de manera contradictoria una apelación a

40. G. de Ockham, *Breviloquium de principatu tyrannico papae*, op. y ed. cit., Libro segundo, capítulo 14, p. 55.

41. G. de Ockham, *Breviloquium de principatu tyrannico papae*, op. y ed. cit., Libro segundo, capítulo 16, pp. 60-61.

42. G. de Ockham, *Breviloquium de principatu tyrannico papae*, op. y ed. cit., Libro sexto, capítulo 1, p. 205.

43. G. de Ockham, *Breviloquium de principatu tyrannico papae*, op. y ed. cit., Libro sexto, capítulo 1, p. 1.

44. Vd. *Breviloquium*, IV, I, p. 141, apud A.S. McGrade, op. cit., p. 98.

45. A. S. McGrade, *The political thought of William of Ockham*, op. cit., p. 106.

46. G. Ockham, *Breviloquium de principatu tyrannico papae*, Libro tercero, capítulo 14, op. y ed. cit., p. 125.

47. A. S. McGrade, *The political thought of William of Ockham*, op. cit., p. 222.

la autonomía de la política secular respecto a la revelación y de la teología. En su opinión, había fuertes razones teológicas para no deducir la política de la teología. Los ejemplos “apolíticos” de la perfección dados por Cristo, los apóstoles y san Francisco son claros.⁴⁸ Además, daba un gran valor a la libertad personal, quizás anticipando los planteamientos de Lutero, tanto a nivel personal como para interpretar la Biblia. Las libertades y los derechos concedidos por Dios a los hombres han de ser respetados. En este sentido, las obras políticas de Ockham “son una importante contribución al pensamiento occidental sobre los derechos humanos y la dignidad de los individuos”⁴⁹.

Dentro de su obra política hay una decidida apuesta por la libertad de conciencia. Aunque, por un lado, se expresa en términos de humildad, por otro lado, afirma radicalmente esa libertad como pilar de la vida cristiana. Si no llega a encontrar la verdad, “no me avergonzaré de confesarlo abierta y públicamente donde juzgue conveniente” y añade: “estoy dispuesto a ser corregido por quien pudiere manifestarme la verdad”. Y añadía: “Pero no estoy dispuesto a someter a la corrección de nadie lo que es evidente por la Sagrada Escritura o por la razón”⁵⁰. Defendía la libertad por encima de la autoridad del Papa, “porque la ley evangélica es la ley de la libertad perfecta”⁵¹.

Su modernidad está en esa defensa de la libertad de conciencia que recorre gran parte de su obra. Reivindicaba la dignidad del individuo que sólo había de someterse a la ley de Dios. Todas las mediaciones que podía significar la iglesia como comunidad organizada jerárquicamente, no entraban dentro de su concepción de la libertad individual. Muchos de los historiadores de la filosofía medieval, sobre todo en la primera mitad del siglo XX, manifestaban su escándalo por las ideas de Ockham, ya que las consideraban destructoras de lo que fue el cimiento teológico y filosófico más importante de la Iglesia durante siglos, como fueron la Patrística y la filosofía y la teología de Tomás de Aquino. Por ejemplo, McGrade refiere las críticas durísimas de Legarde contra la obra política ockhamista, porque la consideraba destructora del “magisterium” doctrinal del Papa. Según Legarde, se podría decir que, para Ockham como para Lutero, no hay ninguna autoridad doctrinal excepto la Biblia iluminada por el Espíritu Santo⁵².

McGrade hace un relato muy interesante de los análisis de otros críticos que dibujan, desde muy diversos puntos de vista, la compleja personalidad de G. de Ockham. Así, por ejemplo, Richard Schölz considera que no fue un político, sino un teólogo interesado en los problemas políticos y forzado por las circunstancias

48. A.S. McGrade, *The political thought of William of Ockham*, op. cit., p. 211.

49. A.S. McGrade, *The political thought of William of Ockham*, op. cit., p. 221.

50. G. de Ockham, *Breviloquium de principatu tyrannico papae*, op. y ed. cit. p. 3.

51. G. de Ockham, *Breviloquium de principatu tyrannico papae*, op. y ed. cit., Libro segundo, capítulo 4, p. 24.

52. Georges Legarde, “La naissance de l’esprit laïque au déclin du moyenage, 1.^a edición, Paris, 1926, p. 164, en A. S. McGrade, *The political thought of William of Ockham. Personal and institutional Principles*, Cambridge University Press, 1974, p. 30.

a aplicar principios teológicos a los problemas políticos. Su mayor preocupación fue la controversia sobre la pobreza y sólo en dos o tres casos apoyó al emperador y a determinados personajes políticos. Es interesante cómo Scholz no desliga a Ockham de su condición de cristiano, de teólogo, de fraile cuando trata de los asuntos más fundamentales de la vida política, aunque sus conclusiones —como se sabe— diferían casi del todo de las oficiales mantenidas por el Papado. Así mantiene el principio de una voluntad divina omnipotente y que el Poder secular y la Iglesia, el Papado y el Imperio, no son creaciones humanas libres, sino han de basarse en la Biblia y la revelación de la voluntad de Dios. Pero, según Scholz, Ockham hace ya una distinción que le va a llevar a conclusiones políticas muy alejadas o contradictorias por las que defendía el Papa, cuando distingue entre un mundo moral “interior” y un mundo moral “exterior. El Poder secular y la Iglesia, en cuanto que en parte pertenecen al mundo exterior, caen bajo la voluntad humana⁵³.

Otro estudioso de Ockham, E.F.Jacob en un artículo titulado “Ockham as a Political Thinker”, llega a una interpretación mucho más abierta, pues afirma que Ockham fue un “constitucionalista liberal”. En su “Dialogus” no manifiesta una dureza al estilo zelote antipapal, sino que se relacionaba más con el conciliarismo existente todavía en su época que era una forma de democratizar la iglesia⁵⁴. Copleston escribió que las tesis ockhamistas anunciaban “el movimiento conciliar” y podía ser considerado como “heraldo del movimiento conciliar”. En definitiva, lo que proponía era una “constitucionalización del Papado” dando mayor protagonismo a los concilios. Tales planteamientos iban encaminados también a combatir el ejercicio de un poder ilimitado y arbitrario⁵⁵.

Sus interpretaciones audaces como pensador abierto a un tiempo nuevo explican que McGrade lo considerara en última instancia un “agitador político”, sobre todo por su campaña contra Juan XXII. Por otro lado, sin embargo, dice que se le puede considerar como un “liberal o constitucionalista”⁵⁶ y valora su importante aportación a un proceso de “laicización” o “secularización” de la vida política que tímidamente se estaba iniciando. El teólogo de Surrey luchó contra la sacralización del poder que la tradición escolástica imponía desde siglos. Esa desacralización del poder secular era parte de su esfuerzo para resolver los conflictos institucionales que cada vez más abundaban en su época. Esa actitud suya tenía en el fondo una motivación religiosa, pues no quería que la Iglesia se saliera de los preceptos evangélicos de “dar al César lo que es del César”. Así, en el “Dialogus” decía: “Ninguno que sirva en el ejército de Dios, se inmiscuya en ocupaciones

53. R. Scholz, “Wilhelm von Ockham als politischer Denker und sein Breviloquium de Principatu Tyrannico”, Leipzig, 1944, *apud* A.S. McGrade *The political thought of William of Ockham*, *op. cit.*, pp. 29-336.

54. E. F. Jacob, “Ockham as Political Thinker”, en *Bulletin of the John Rylands Library*, XX (1936), pp. 332-353, *apud* A.S. McGrade *The political thought of William of Ockham*, *op. cit.*, pp. 40-41.

55. F. Copleston, *Historia de la Filosofía*, vol. III “De Ockham a Suárez”, Ed. Ariel, Madrid, 1971, pp. 123-124.

56. A. S. McGrade, *The political thought of William of Ockham*, *op. cit.*, pp. 41-42.

seculares”⁵⁷. En *Octo quaestiones* consideraba que la ceremonia de la consagración es una ceremonia que sirve a la reverencia y respeto del gobernante, pero no tiene fuerza hierocrática. El poder temporal es fruto de una decisión humana, no proviene de la naturaleza ni de la gracia⁵⁸. Ockham se refiere al “principado óptimo” al que atribuye, entre otras, las funciones de “dar a cada uno sus derechos y guardarlos, y dar leyes necesarias y justas”⁵⁹.

Hay dos resúmenes especialmente lúcidos que relatan los principales valores de la obra política de Ockham. Al transcribir al inglés una de las obras más importantes de su pensamiento político, el “Dialogus”, John Kilcullen y Knysh George destacan sus aportaciones doctrinales más originales dentro de su época que anticipan los puntos de vista de Locke, Mill y otros liberales modernos. Según Ockham, los cristianos tienen derecho a expresar y defender sus opiniones en oposición a las opiniones de los papas, concilios de la iglesia, etc., incluso si sus opiniones son, de hecho, erróneas. Ninguna parte de la Iglesia (por ejemplo, el Papa o un concilio de la Iglesia) es infalible. Un Papa que trata de imponer falsas enseñanzas sobre la Iglesia, o que viole gravemente los derechos de los miembros de la Iglesia, puede ser depuesto. Las mujeres como los hombres son miembros de la Iglesia y a veces las mujeres deben participar en los consejos de la Iglesia. Los poderes de los gobiernos seculares no dependen de la aprobación de la Iglesia. Los derechos de los no creyentes (por ejemplo, los derechos políticos que puedan tener y sus derechos de propiedad) no fueron afectados por el establecimiento del cristianismo (aunque pueden ser modificados por la ley humana). Los reyes, emperadores y otros gobernantes seculares no son “absolutos”, sino que deben respetar los derechos de sus súbditos y un gobernante tiránico puede ser depuesto⁶⁰.

Muñoz Sánchez hace otro balance interesante, pero quizás ya no es tan riguroso por no estar tan pegado a los textos de Ockham. Para Ockham, el hombre es sujeto que goza de un cúmulo de derechos, naturales y positivos, radicados en la voluntad de Dios y en la historia humana que son como baluartes de su libertad, y a los que puede renunciar, pero que nadie puede sustraérselos a no ser por razones graves y demostrables; en caso contrario, conserva la prerrogativa de reivindicación delante de quien fuere. Como Marsilio de Padua, es un pensador estrictamente moderno, que admite la secularización como un fenómeno necesario e importante en occidente para conformar las naciones europeas y para el fortalecimiento de las instituciones legalmente instituidas. Es un franciscano con un alto rigor académico, que genera toda una transición del pensamiento político medieval. Sus discusiones en torno al nominalismo, a las tesis tomistas sobre la teología y

57. G. de Ockham, *Dialogus*, Part. 3, Book, 2, Chap. 12. Text and traslation by John Scott, 1999, The British Academy.

58. G. de Ockham, *Ocho cuestiones sobre la potestad del Papa*, en G. Ockham, Cuestión tercera, capítulo I, pp. 98 y ss., en “Obra Política” I, Centro de Estudios Constitucionales, Madrid, 1992.

59. G. de Ockham, *Ocho cuestiones sobre la potestad del Papa*, *op. cit.*, Cuestión tercera, capítulo VIII, pp. 114-115.

60. John Kilcullen y Knysh George, *W. Ockham and Dialogus*, Academia Británica, 1991 y 2003.

la filosofía, además de sobre la política, lo convierten en un hombre que influyó en los pensadores de siglos posteriores, para quienes la participación ciudadana sería un principio fundamental de sus doctrinas políticas. En Ockham la teología y la política se desarrollan en ámbitos distintos. La teología no debe interferir en los asuntos de la política. Su pensamiento se presenta como un alejamiento de la verticalidad del mundo occidental, una negación de los argumentos de autoridad religiosa y del dogmatismo, porque aniquilaban cualquier posibilidad de diálogo y de discurso político. Ockham es la imagen del paradigma de la horizontalidad, en el que la discusión y la disensión son principios fundamentales, como sucederá más adelante en las democracias. El Papa, ni por derecho humano, ni por derecho divino, ha recibido una potestad tal que le permita extenderse en su dominio hacia las cosas temporales. El principado apostólico fue instituido para el servicio y no para el dominio⁶¹.

CONCLUSIÓN

Las valoraciones de la obra de Ockham son muy diversas. Por ejemplo Baudry afirmaba que Ockham ha merecido poca atención a los historiadores de la filosofía, cuando en cierta medida había abierto en el siglo XIV la vía de la Reforma y había preparado los tiempos modernos. Lutero apeló a Ockham como su “querido maestro”⁶². Etienne Gilson, uno de los historiadores más destacados en la primera mitad del siglo XX, en su obra “La filosofía en la Edad Media. Siglos XIII y XIV” hace un estudio muy crítico sobre Ockham desde un escolasticismo radical. Considera que Ockham ha realizado una crítica interna de la filosofía escolástica y “ha provocado su ruina mucho antes de que la filosofía llamada moderna llegase a constituirse⁶³, sobre todo porque acentúa la separación entre la filosofía y la teología⁶⁴. Representaba “un afán por el hecho concreto y por lo particular, que debía expresarse en uno de los empirismos más radicales que se conocen”⁶⁵, lo cual es otra aportación al nacimiento de la filosofía moderna y un impulso a las investigaciones de carácter científico⁶⁶.

Ockham ha estado muy presente en el pensamiento no sólo moderno, sino también contemporáneo. «El maestro de nuestros profesores, el genial Ockham», lo define Ortega y Gasset (*En torno a Galileo*). Se podrá discutir sobre el alcance

61. O. A. Muñoz Sánchez, *G. de Ockham, un pensador político moderno en el mundo medieval*, en “Foro de Educación”, núm. 5 y 6, 2005. Salamanca Universidad Pontificia, pp. 98-109.

62. Léon Baudry, *Guillaume d’Occam. Sa vie, ses oeuvres, ses idées sociales et politiques*, *op. cit.*, pp. 11-12, donde refiere las palabras de Lutero que cita Imbart en sus “Les origines de la réforme”, tomo, III, Paris, 1914, pp. 14-15.

63. E. Gilson, p. 331.

64. E. Gilson, p. 329.

65. E. Gilson, pp. 330-331.

66. E. Gilson, p. 349.

de la presencia de Ockham en la modernidad, pero difícilmente se podrá negar que estuviera presente. Ockham siempre recordará al filósofo la propia vocación hacia lo singular, el peligro de las abstracciones inútiles y la necesidad de salvaguardar la libertad humana ante filisteos del pensamiento y de la acción⁶⁷.

67. J. A. Merino, *Historia de la filosofía franciscana*, Madrid, BAC, 525, 1993, pp. 285-369.