

Los espirituales y la política imperial

Celina A. Lértora Mendoza
Conicet, Buenos Aires

Introducción

La historia de los "espirituales" franciscanos en las densas primeras décadas del siglo XIV ha sido motivo de numerosos trabajos que analizan los diversos aspectos y modos en que la "pobreza evangélica" propiciada por la Orden Franciscana y llevada a su expresión más rígida por los "espirituales", produjo una verdadera crisis tanto teórica como práctica, que abarcó no sólo a los miembros de la Orden, sino a teólogos, filósofos, eclesiásticos y agentes políticos.

En concreto, la cuestión del "simple uso" ha sido interpretada -entonces y después- de diversos modos y las consecuencias de las posiciones encontradas también han sido evaluadas con criterios dispares. No es mi propósito entrar de nuevo en esta historia que ya ha sido contada varias veces y por voces más autorizadas¹. Me propongo, puntualmente, responder -en lo posible- a una pregunta que, en estos o similares términos, recorre los ánimos de investigadores y lectores de esta historia: cuál fue exactamente el punto nodal, en que los teóricos del emperador veían el rédito político de apoyar a los espirituales y el que -correlativamente- era visto como un serio peligro por la curia pontificia.

La pregunta no es ociosa. En un mundo en rápido cambio, que estaba inaugurando una nueva tradición en el hacer y el pensar lo político, las razones pragmáticas y hasta los intentos de reflexión sobre ese nuevo mundo emergente configuraban un entramado en que los motivos para aceptar o rechazar la opción franciscana eran muy variados y hasta podían ser contradictorios, según la mira de los interesados. Los motivos que podía tener el emperador Luis de Baviera para acoger a los espirituales, así como a los "averroístas políticos" o simplemente a los disidentes con las teorías teocráticas y la política papal eran comprensibles en la medida en que se aplicara el adagio "el enemigo de mi enemigo es mi amigo". Pero esto era algo coyuntural² y difícilmente hubiese generado una situación tan compleja, tensa y duradera, si de ambas partes no hubiese existido el convencimiento de que en dicha polémica se jugaba algo más que eventuales discordias o alianzas más o menos personales.

¹ Una reciente síntesis del tema en José Antônio de C.R. de Souza, *As relações de poder na Idade Média Tardia. Marsilio de Pádua, Álvaro Pais O.Min., e Guilherme de Ockham O. Min.*, Porto Alegre, U. Porto-Est. Edições 2010, Cap. 1, "O contexto histórico", p. 11 ss. Sintetiza los estudios definitivos de G. Mollet, *Les papes d'Avignon*, Paris, Letouzey & Ané, 12964; B. Guillemain, *La court pontificale d'Avignon (1309-1376). Étude d'une société*, Paris, 1962, D. Paladilhe, *Les papes en Avignon*, Paris, 1975.

² La propia postura del emperador Luis de Baviera en contra del Papa puede leerse en forma coyuntural: cuando tanto él como Federico de Habsburgo acudieron a Juan XII, recientemente electo (1316) para que resolviera su disputa por la elección imperial, el Papa promulgó un decreto (*Si Fratrum*, de 1317) por el cual declaraba vacante el imperio y revocaba a sí la administración imperial. Naturalmente esto era inaceptable para ambos contendientes, en cuanto los privaba del poder; pero podría preguntarse si cualquiera de ellos hubiese aceptado el principio de la supremacía papal -y eventualmente, aunque fuese por mínimo tiempo, la administración papal del imperio- si el Papa le hubiera dado finalmente la razón. La historia nos cuenta que finalmente Luis IV triunfó de su rival, que reconquistó el norte de Italia y que se negó a obedecer al Papa, el cual lo excomulgó. La reacción política del emperador, discutiendo legalmente al papado sus pretensiones y rechazándolas, inaugura sin duda una nueva época de la teoría política secularista. Pero no podemos dejar de pensar que fue puntualmente motivada por la escalada poco prudente de Juan XXII.

Por otra parte, el perfil del grupo "enemigo" del papado y también sus razones eran notablemente heterogéneos; resulta difícil pensar que ese conglomerado podía por sí guiar una política imperial sostenible y coherente.

En este trabajo intento argumentar a favor de dos hipótesis: 1º. Que la cuestión esencial que separaba ambos bandos era la cuestión del **poder político**. 2º. Que si las tesis de los espirituales sobre la pobreza evangélica, el *sine proprio* y el simple uso podía interesar a ambos grupos es porque veían una conexión -que no es explícita y en la mayoría de los casos creo que incluso ignorada por los frailes- entre su opción y la lectura acerca de la legitimidad del poder político que ambos grupos antagónicos pretendían para sí. Considero que es la hipótesis que mejor explica hechos que de otro modo parecerían extraños e incluso incongruentes.

Para avanzar en la línea argumentativa, procederé por el principio de descartar, respondiendo

1. a la pregunta por cuáles podían ser los puntos de coincidencia con el emperador y sus asesores políticos
2. a la pregunta por cuáles podían ser los puntos de divergencia y peligro con el papa y sus asesores político-eclesiásticos.

Se busca hallar al menos un punto que pueda ser ingresado afirmativamente en ambos campos.

La discusión sobre las afirmaciones espirituales

Para que la respuesta a estas preguntas no sea un ejercicio "de dibujo" es importante partir de la propuesta espiritual en su forma más clara y concisa. Al respecto, hay acuerdo entre los estudiosos³ que la propuesta de los espirituales se fue conformando con sucesivas delimitaciones a partir de la inicial admonición del Fundador.

Tenemos entonces la siguiente secuencia

1. El modelo del hermano menor es Jesús (y los apóstoles) - Francisco
2. Los frailes deben imitar en todo a Jesús y especialmente en aquello que más lo caracterice - la perfección evangélica - Francisco
3. Lo que más lo ha caracterizado es la pobreza absoluta - Francisco y "la dama pobreza"

Hasta aquí podría decirse que los frailes menores comparten -al menos en general- las tesis de todas las órdenes mendicantes que se fundaron en el siglo XIII y cuya defensa, a mediados de ese siglo, había sido encarada por figuras ceñeras de las dos más importantes: Buenaventura por los frailes menores y Tomás de Aquino por los frailes predicadores. Podría decirse que la defensa de la legitimidad de la opción mendicante fue radicalmente exitosa (en ese momento) y que culminó con la condena y llamado a silencio de los opositores. Las órdenes mendicantes entraron desde entonces por la puerta principal en la vida eclesial y rápidamente ocuparon lugares estratégicos como las universidades, los obispados y hasta el papado. La definición de qué es ser pobre quedó consignada, justamente, en la propia fórmula de San Francisco: *sine proprio*. Esto, desde luego, conduciría irremediabilmente a una repetición de la historia: también los monjes eran "pobres" en el sentido de que no tenían nada propio. Quien detentaba la propiedad era la Orden, la institución. Pero esto no pasaba de ser a los ojos de muchos (entre ellos, por ejemplo Pedro Valdo) sino un subterfugio que permitía a los monjes vivir ricamente aun cuando no fuesen "propietarios" de los bienes de que disfrutaban. La cuestión, sobre todo para Francisco, es que debía vivirse realmente la pobreza y que ella es un estado real, existencial, no jurídico. Para los primeros franciscanos, el hecho de que fuera la Orden y no los individuos, la propietaria de los bienes, los colocaba en el mismo peligro al que ya habían

³ De la abundante bibliografía al respecto, señalo especialmente D. Lambert, *Franciscan Poverty*, Saint Bonaventure, The Franciscan Institute, S. Bonaventure University, 1998 y Marino Damiano, *Guglielmo di Ockham Povertà e Potere*, Firenze, Studi Francescani, 1978.

sucumbido varias veces los monjes. A partir de allí, y en la medida en que las órdenes mendicantes querían diferenciarse de las antiguas órdenes, había que pensar otros recaudos

4. La vida realmente pobre es esencial a la perfección evangélica

Aquí comienza la primera escisión teórica entre las órdenes mendicantes, en la segunda mitad del siglo XIII. Mientras que los franciscanos, orientándose hacia lo que luego sería la posición de los espirituales, consideraban que la pobreza es de la esencia de la vida evangélica, Tomás de Aquino sostenía que es un medio y no un fin en sí misma. Sin negar su importancia y su necesidad, en términos generales, se la debilita claramente en términos concretos, porque un medio puede ser eventualmente omitido, reemplazado por otro, total o parcialmente.

5. La pobreza absoluta se exige no sólo a los individuos sino a la institución misma

6. La institución, pro lo tanto, no puede tener propiedades a título propio porque entonces no sería ella misma pobre.

Este fue, en la segunda mitad del siglo XIII, el punto de inflexión más importante de la controversia. Luego de una serie de vicisitudes que no es necesario exponer aquí, los Frailes Menores consiguieron y aceptaron (aunque no todos ni todos los que aceptaron lo hicieron de buena gana) una solución de compromiso: los bienes que ellos necesitaran usar para vivir y para realizar sus objetivos como orden religiosa no pertenecerían a ella sino a la iglesia.

Esta solución no conformó ni a tirios ni a troyanos y creo que es el antecedente inmediato de la conexión con el tema del poder político.

El argumento contra la solución es evidente: si la Iglesia tiene bienes a título propio, entonces no es pobre, y si no es pobre, no imita a Cristo y no puede alcanzar ella misma la perfección evangélica. Una iglesia así es lo contrario de la iglesia que fundó Cristo. La cuestión es entonces cómo puede ser "pobre" la iglesia. No puede serlo como los individuos (transfiriendo la propiedad a la institución) ni como la institución (caso de la Orden de los Hermanos Menores) transfiriéndola a la Iglesia, porque no hay otra institución cristiana por encima de ella.

Ahora bien, si no hay una institución por encima de la Iglesia en el orden religioso, sí la hay en el orden secular: precisamente el imperio. En definitiva, la idea de una iglesia pobre es la idea de una iglesia cuyos bienes no sean de propiedad sino de uso y que el propietario sea el poder secular. Este modelo no parece, en nuestra época, algo tan extravagante, pero lo era entonces. Y lo era por dos motivos: 1. Porque la iglesia era de hecho un poder temporal reconocido y todo poder temporal, todo príncipe (ya lo decía Tomás de Aquino en *De regno*, dos siglos antes de Maquiavelo) debe tener bienes, propiedades y riquezas y cuantas más tenga, mejor. 2. Porque el poder temporal (y el dominio anejo) es lo que garantiza la libertad.

Entonces, considero que

1. El emperador no se interesaba por la cuestión de la *imitatio Christi* ni de la perfección evangélica como un objetivo de interés político que le llevara a favorecer a los espirituales por sostener esto. El Papa se interesaba por misma cuestión en sentido distinto (no necesariamente inverso): no se oponía al *dictum* pero quería la exclusividad magistral para definirla.

2. El emperador no tenía interés decisivo (podía ser un interés concreto y circunstancial) en los bienes de las órdenes mendicantes. El Papa podía tener algún interés en los bienes de los franciscanos, pero no mayor que el suscitado por los bienes de otras comunidades, pues en definitiva no podía disponer a su antojo de ninguno de ellos.

3. El emperador tal vez tenía interés en los bienes de la Iglesia, pero no en general sino tal vez muy concretamente:

a) sin duda le interesarían los territorios de los estados pontificios, pero es difícil que pensara seriamente en la posibilidad de revertir la *Donatio Constantini* -que se tenía por absolutamente válida- mediante un acto de fuerza; sólo podría lograrse una reversión por un cambio interno de la política eclesiástica:

b) le interesarían los bienes muebles e inmuebles de la iglesia, sitios en sus propios territorios y de los cuales pudiera servirse en caso oportuno; tal vez fuera una motivación para ayudar a quienes propiciaban el abandono de estas propiedades, pero no parece que fuera esto de un interés político decisivo

c) le interesaría, sí, seguramente, consolidar un derecho secular de gravar bienes eclesiásticos, de confiscarlos, y en definitiva, de ejercer sobre ellos el poder jurisdiccional absoluto y no el restringido en uso. Esto me parece un asunto de mayor interés político y que conecta con la cuestión del poder político.

Frente a estos intereses, el Papa no debía sentirse especialmente alarmado porque a) era muy improbable un intento exitoso de recuperar los territorios pontificios para el Imperio; b) los bienes eclesiásticos sitios fuera del territorio pontificio eran administrados *prima facie* por las autoridades eclesiásticas territoriales, de modo que su interés por sus rentas era también indirecto y mediado por las negociaciones que debía hacer la curia pontificia con las jerarquías locales; c) mayor interés tenía la prohibición confiscatoria por parte de los poderes seculares, que en definitiva apunta al tema del poder político y la legitimidad de tales tipos de atribuciones.

4. El emperador tenía interés directo en aumentar su poder y consiguientemente en limitar poderes concurrentes, especialmente el del Papa. Por lo tanto, una ayuda a los espirituales debía tener la intención de servirse de una doctrina de ellos que favoreciera sus propósitos. De éstas, parecen conexas con este interés: a) la doctrina de la pobreza evangélica como obligación de toda la Iglesia y b) la limitación del poder pleno del papa, la *plenitudo potestatis* (en general, de la jerarquía eclesiástica). Éste es, a su vez, el punto en que el Papa, por motivos exactamente inversos, es decir, por su propio interés, se muestra irreductible. Trataré por consiguiente de mostrar la relación de estas dos doctrinas de los espirituales con el proyecto hegemónico de la política –teórica y práctica- imperial.

1. La doctrina de la pobreza evangélica

La afirmación fuerte de los espirituales es que la pobreza evangélica es una exigencia radical, a nivel de toda la iglesia, emanada de Cristo mismo. Aplicando esta doctrina en todas sus consecuencias, la iglesia no puede ni debe tener bienes propios, a título de dominio. Esta exigencia, como es claro, incluye no solamente los bienes muebles e inmuebles ubicados en los territorios de los príncipes seculares sino que, entendida en toda su radicalidad, incluiría también los dominios del Estado Pontificio. Es cierto que los espirituales no llegaron a esta proposición extrema, y que además la *Donatio Constantini* (cuya autenticidad no se ponía en duda) se entendía como una garantía –querida por el mismo donante- de la libertad e independencia de la iglesia. Como se verá luego, hay una relación conceptual entre *dominium* y *libertas*, que puede ser leída de varias maneras, pero que no puede soslayarse.

Ya he dicho que la cuestión general de la pobreza había sido resuelta favorablemente durante el siglo XIII, pero ahora tomará otro cariz. En efecto, los franciscanos habían sostenido que al pregonar la pobreza lo hacían a imitación de Cristo y los Apóstoles, que también habían sido pobres. Esta afirmación no suscitó, durante aquella primera época, mayores recelos a la jerarquía eclesiástica, como que fue aceptada y/o ratificada por una serie de Papas: Honorio III, Gregorio IX, Alejandro IV, Inocencio IV, Inocencio V, Nicolás III y Nicolás IV⁴. Por otra parte, la simple lectura de los Evangelios, de los Hechos y de las Cartas Paulinas no deja lugar a dudas que la primera comunidad y su Fundador fueron pobres, al menos en el sentido literal y común de la palabra. Pero con Juan XXII se plantea una pregunta más específica, sobre la “pobreza absoluta” y su exacto significado. Es posible que esta cuestión fuese motivada por las disensiones provocadas por el decreto *Exivi de paradiso*, promulgado por el Papa Clemente V al

⁴ El Manifiesto de Sachsenhausen de Luis IV contra el Papa, al acusarlo de “sostener herejías” y estar en contra de la doctrina tradicional de la iglesia, recordaba precisamente estos nombres.

término del concilio de Vienne (1312)⁵, que procura por una parte corregir los abusos de la Comunidad y por otra mitigar el rigorismo de los Espirituales, y lo hace fundándose en la bula *Exiit qui seminat* (1279)⁶, de Nicolás III, reiterando por tanto que los frailes habían renunciado a la propiedad sobre los bienes materiales, *tam in speciali quam in commune*, conservando sólo el *usus simplex facti*, y que la iglesia continuaba siendo la propietaria de esos bienes.

Las disensiones que este decreto provocó entre la Comunidad y los Espirituales, determinaron al General Miguel de Cesena a solicitar la intervención de Juan XXII. Tal vez fue un paso equivocado, pues dio ocasión al Papa para llevar adelante una radical modificación de la tradición. En primer lugar promulgó la bula *Quorundam Exigit* (octubre de 1317)⁷ en la cual se afirma que la virtud de obediencia es superior a la de pobreza; poco después la bula *Sancta Romana* (diciembre de 1317)⁸ llama a los espirituales “*Fratricelli*” y los acusa de cismáticos por vivir en conventos bajo la autoridad de superiores elegidos por ellos mismos y finalmente la bula *Gloriosam Ecclesiam* (enero de 1318)⁹ condena la doctrina de los Espirituales de Toscana, sobre la existencia de una iglesia “carnal” y otra “espiritual”, percibiéndose aquí un eco de las doctrinas de Pedro de Juan Olivi y de Ubertino de Casale. Se ha dicho que Juan XXII era un buen canonista pero un mal teólogo. En todo caso es claro que estas bulas están orientadas a fortalecer posiciones legalistas y que, si se leen con cuidado, sirven también a otros fines políticos. Es posible que Juan XXII haya visto, como hombre de leyes, los peligros indirectos de la inocente fórmula “pobreza absoluta”, así como otro peligro –igual o mayor- en permitir cualquier relajación de la estricta obediencia. De allí que relativice la pobreza¹⁰ frente a la obediencia y que recurra a la calificación de “herejía” para acallar a los disidentes, lo cual iba mucho más allá de lo solicitado por Cesena.

Planteada la cuestión de la pobreza absoluta en términos de herejía, se encadenaron las condenaciones. La bula de Nicolás III afirma que la renuncia al derecho de propiedad particular o común de todo bien es un acto virtuoso, y que es ejemplo de Jesús y los Apóstoles, mientras que el simple uso, o uso de hecho es una situación distinta: se puede renunciar al derecho de propiedad porque éste se basa en el derecho positivo, en cambio el simple uso es de derecho natural y por tanto inalienable y consiste en servirse de los bienes necesarios para la vida. Pero es claro que este concepto, en cuanto prescinde del entramado jurídico, resulta revolucionario y peligroso. Juan XXII tuvo oportunidad de contrarrestar esta idea en ocasión de una discusión entre inquisidores, siendo el franciscano Berengario Tolon partidario de que la afirmación de ciertos terciarios provenzales de que Jesús y los Apóstoles no habían poseído bienes ni particulares ni en común, no es contraria sino acorde con la bula de Nicolás III. Su decisión (1322) fue la de revocar la disposición de Nicolás III (establecida al final de la bula mencionada) de que no se discutiese el contenido de la Regla Franciscana, y para acallar los cuestionamientos, por la bula *Quia Nonunquam* (marzo de 1322)¹¹ estableció que un Papa podía alterar las decisiones de sus antecesores. Y reaccionando al documento *Ab Alto prospectans*, redactado por el Capítulo General de la orden en junio de ese mismo año, dictó la bula *Ad Conditozem Canonum* (diciembre de 1322)¹². Dos son las disposiciones decisivas: la primera, declara que la perfección cristiana reside principalmente en la caridad y que el desapego a las riquezas es sólo un medio; segundo revoca las disposiciones de Nicolás III y Clemente V que reconocían la propiedad eclesiástica de los bienes de los menores. La segunda medida, un claro

⁵ *Bullarium Franciscanum*, Romae, Ed. Eubel, V: 80-86.

⁶ *Bullarium* III: 404-416.

⁷ *Bullarium* V: 128-139.

⁸ *Bullarium* V: 134-135.

⁹ *Bullarium* V: 137-142.

¹⁰ Aunque en un sentido distinto y –desde luego- con objetivos también muy distintos, Tomás de Aquino ya la había relativizado al considerarla un medio y no un fin. Esto muestra que el tema de la pobreza absoluta y su radicalidad fundante nunca fue un consenso teológico entonces, como tampoco lo es en la actual controversia –no terminada- sobre la teología de la liberación.

¹¹ *Bullarium* V: 224-225.

¹² *Bullarium* V: 233-246.

ejercicio de habilidad jurídica, deja a los frailes espirituales sin cobertura para sus requerimientos. En cuanto a la primera aseveración, en realidad –y más allá del uso que le da el Papa- era doctrina común entre los teólogos y había sido sostenida, entre otras personalidades, por Tomás de Aquino, como ya se dijo.

Completando su proyecto, Juan XXII dicta la bula *Cum inter nonnullos* (noviembre 1323)¹³ declarando herética la afirmación de que Jesús y sus Apóstoles no habían tenido el derecho de uso sobre los bienes que –según la Escritura- poseían. La idea era cuestionar jurídicamente el concepto de “*usus simplex facti*” considerando que cuando se trata de bienes de consumo, el uso y la propiedad se identifican¹⁴. Un año más tarde, promulga otra bula, *Quia Quorumdam mentes*, en noviembre de 1324¹⁵, donde rechaza la interpretación que hacen los franciscanos de los escritos de sus antecesores. La más conocida de las bulas de Juan XXII sobre este tema es la respuesta a las *Appellationes* de Cesena, la *Quia vir reprobus* de noviembre de 1329¹⁶ que fija su doctrina definitiva: no hay distinción entre *usus facti* y *usus iuris*, y por tanto no vale la categoría *simples usus facti* de los menores. Esto se aplica tanto a Cristo y sus Apóstoles como a los frailes y en general a todos. Por otra parte, la perfección cristiana radica en la caridad y no en la pobreza. La estrategia papal consiste en negar el principio en Cristo y los Apóstoles, para dejar sin fundamento la apelación a la *imitatio*. Uno de los argumentos más importantes del Papa fue la tesis acerca de la realeza y señorío de dominio temporal de Cristo, pues Jesús, en cuanto Segunda Personal de la Trinidad, era desde toda la eternidad el dueño de todo. Esta realeza es atemporal pero al encarnarse fue adquiriendo los bienes congruentes a su cometido, renunciando al goce de todos los que hubiera podido gozar. Cesena y otros franciscanos, horrorizados de este argumento, respondieron con otra *Appellatio* (marzo de 1330) que discute las afirmaciones de Juan XXII con argumentos exegéticos y teológicos. A pesar de la claridad y pertinencia teórica de estas réplicas, está claro que ellas resbalan sin tocar la razón por la cual el papa se apuntala en los argumentos mencionados: la conexión entre la posesión *de iure* (y no sólo *de facto*) y el ejercicio de una jurisdicción derivada. El argumento, en realidad funciona así: Jesús (en cuanto Hijo, en la Trinidad) es eternamente dueño de todo (es decir, la máxima *plenitudo potestatis* posible); en cuanto encarnado, sigue teniendo tal potestad, pero encubierta en la limitación de la *kénosis*; sin embargo tiene auténtica potestad temporal sobre todo aquello que sea adecuado a su misión salvífica. La iglesia, como sucesora de Cristo, debe tener iguales potestades, con excepción de lo que le compete como Segunda Persona trinitaria. En síntesis, tanto la potestad del *dominium* como la *plenitudo potestatis* de autoridad se deducen de la misma base. Cuestionar una es cuestionar la otra. Y esto también lo veía, sin duda, Luis de Baviera.

2. La plenitudo potestatis

Las doctrina teocráticas que habían sido dominantes hasta principios del siglo XIV, comienzan a ceder bajo el peso de diversas críticas. Las más directas y conocidas son, sin duda, las debidas a la pluma de los “averroístas políticos”, Marsilio de Padua y Juan de Jandún. Pero no menos importantes teóricamente han sido las elaboradas desde la perspectiva de la polémica papal con los Espirituales. Digamos primeramente y en general, que la contestación a la teoría de la *plenitudo potestatis* en la época en consideración, provenía de dos fuentes. La primera es la fuente de las nuevas teorías políticas secularistas, las cuales, a su vez, toman dos direcciones:

¹³ *Bullarium V*: 256-259.

¹⁴ En realidad la bula iba más lejos, pues incluía en la herejía la negación de que Jesús y los Apóstoles hubiesen tenido derecho de vender o de adquirir otros bienes (no sólo el derecho de propiedad que implicaría –en su concepto- el mero hecho de usarlos). Es claro que aquí hay una (voluntaria?) equivocidad: una cosa es admitir que Jesús o los Apóstoles tuvieran derechos, en cuanto estaban sometidos a la legislación secular de su tiempo, puesto que gozarían de los mismos que tenían los demás; y otra muy distinta es saber si habían renunciado a ellos por amor al Reino de los Cielos, pregunta que no puede contestarse desde la dimensión jurídica secular, sino sólo desde la hermenéutica o la teología.

¹⁵ *Bullarium V*: 271-280

¹⁶ *Bullarium V*: 48-449.

por una parte, las que podríamos llamar “imperialistas” que recogen la polémica Papado-Imperio en términos altomedievales, suponiendo la unidad de jurisdicción suprema tanto en lo espiritual como en lo temporal. La cuestión que se ventila aquí es si el Papa es superior al emperador o a la inversa, o si se trata de dos poderes iguales e independientes. La segunda línea es la de los teóricos de los nuevos reinos, especialmente los de Felipe IV de Francia, que sostenían la absoluta supremacía (acercándose al posterior concepto de “soberanía”) del rey sobre su territorio y por tanto de su independencia tanto del emperador como del Papa. Para estas nuevas posiciones, la idea de una “monarquía universal” (sea con preeminencia del Papa o del emperador) era algo ya superado. En cualquiera de las dos líneas, se desconoce al papa el derecho de deponer a reyes o emperadores ni de disponer arreglos territoriales de la jurisdicción de ellos¹⁷.

La otra fuente de críticas a la teoría es la proveniente de los escritos franciscanos que, más o menos cercanos a los espirituales, consideran necesario revisar la legitimidad de las declaraciones y las medidas papales contra ellos. En esta línea debemos mencionar, especialmente, las obras políticas de Guillermo de Ockham¹⁸. La primera (1328), el *Opus nonaginta dierum*, está dirigida a refutar las ideas de Juan XXII en sus bulas contra los espirituales, y en especial *Quia vir reprobis*, defendiendo la pobreza evangélica¹⁹. El *Breviloquium de Potestate Papae* contiene la teoría de la distinción entre la potestad papal ordinaria y la extraordinaria²⁰. Deben mencionarse, en la misma línea, el *Tractatus contra Ioanem* y el *Tractatus contra Benedictus*, que analizan la relación entre el poder secular y el eclesiástico desde la perspectiva de la limitación de la potestad absoluta del Pontífice²¹; *Octo Questionum Decisiones super potestate Summi Pontificis* (1340-1341); *Dialogus de de Imperio et Pontificia Potestate*, cuya redacción abarcó varios años y cuya tercera parte corresponde a los últimos años del pontificado de Benedicto XII. El *Breviloquium de principado tyrannico papae* data de la misma época (Munich, 1339-1340)

¹⁷ La cuestión de la independencia del imperio en relación al papado se resolvió sin intervención de éste, por la fuerza de las situaciones políticas. En 1338 un grupo de electores firmaron un acuerdo según el cual quien fuera electo por unanimidad o mayoría como rey de Alemania, no necesitaba la confirmación del papa para asumir el imperio ni para gobernarlo. Aunque luego hubo diversas escaramuzas políticas entre príncipes rivales, en 1356 el emperador Carlos IV promulgó la llamada *Bula Aurea*, que define el modo de elección del emperador, los derechos de los electores y sus privilegios.

¹⁸ Como ha mostrado de Souza, los escritos polémicos de Ockham han contribuido a la elaboración de las nuevas teorías políticas sobre el gobierno secular (*A contribuição filosófico-política de Guilherme de Ockham ao conceito de poder civil*, São Paulo, FFLCH/USP, 1980). Por otra parte, como ha dejado establecido Giuseppe Santonastaso, Ockham se enfrentó directamente a los curialistas de Avignon y en especial a Alvaro Pelayo, penitenciario de Juan XXII y jefe de los teóricos curialistas (“Occam e la plenitudo potestatis”, *Rassegna di Scienze Filosofiche*, 10, 1957: 213-271). También Antonio García Martínez (en “Álvaro Pelayo y Guillermo de Ockham y la teoría de los dos poderes”, *Crisis* 2, 1955:33-45) sostiene que la teoría ockhamista de la separación de los dos poderes es su replica a la teoría teocrática de Pelayo. Por eso aún argumentos teológico-eclesiológicos con otros de índole filosófico-política.

¹⁹ Sus fuentes son variadas, hay elementos vinculados a la *Apologia pauperum* de Buenaventura, a los escritos de Peccam, de Pedro de Juan Olivi y de Tomás de Aquino; para la elaboración de los argumentos se basa en Pedro Lombardo y los conceptos jurídicos quizás los tome del *Decretum* de Graciano. R. F. Bennet y H. S. Offler han señalado (“Introduction” a *Guillemi de Ockham Opera Politica*, Vol. II, manches University Press, 1963, p. xviii) que Ockham toma libremente diversos argumentos de distintas obras, pero raramente las cita a la letras. Podría pensarse, añadido, que este proceder –tan distinto al de sus obras académicas- se debe precisamente a la premura y al carácter circunstancial de su intervención en la polémica.

²⁰ Esta obra se orienta contra el sucesor de Juan XXII, Benedicto XII, que renovó las condenaciones de su antecesor a los espirituales. Según L. Baudry, a cargo de la edición crítica del Ms. de la Biblioteca de Ulm, se compuso entre 1339 y 1340, seguramente antes del 25 de abril de 1341, fecha de la muerte de Benedicto XII, al que se menciona en la obra como Papa reinante (“Préface”, *Guillemi de Occam, Breviloquium de Potestate Papae*, Ed. critique par L. Baudry, Paris, Vrin, 1937, p. vii)

²¹ Edición crítica por H. S. Offler, Vol. III de *Guillemi de Ockham Opera Politica*, Mancunii, e Typis Universitatis, 1966, p. 19 ss y 157 ss.

Para ubicarse en el contexto de la controversia entre los espirituales y la jerarquía eclesiástica, Ockham elabora una eclesiología que incluye el lugar y la función del papado, el primado de la sede romana y el magisterio doctrinal. Según Lagarde, la idea central de la eclesiología de Ockham es la “cristiandad” entendida como una comunidad integrada de fieles, en la cual se ejercita el doble poder, espiritual y secular. Clérigos y laicos deben participar cada uno, a diverso título, en ese proyecto²².

En este contexto Ockham elabora una teoría del poder secular cuyas características, según ha observado Lagarde²³, se corresponden bien con el régimen político de transición propio del siglo XIV: 1. el poder secular es el resultado de la yuxtaposición de principados muy diversificados; 2. en ellos comienza a delinearse la figura de la comunidad, o sea “poner en común” ciertos derechos originalmente individuales; 3. estos principados están a medio camino entre la autoridad feudal y la moderna; 4. su función principal es mantener el orden y administrar justicia. En este contexto, el poder imperial fundamenta su legitimidad en los principios de universalidad, romanidad y soberanía, independientemente del Papado²⁴. Según Francisco Fortuny, este pensamiento político no es una “*via media*” sino una nueva y ya “moderna”; incluso su tesis de que el Evangelio es la ley de la perfecta libertad e presentado como límite e ideal utópico del gobierno terrenal necesariamente coactivo²⁵.

Hay otro punto importante en Ockham, que se pone de relieve especialmente en el *Dialogus*: pone a luz la dicotomía entre la jerarquía y la libertad personal del creyente, entre la verdad que se quiere establecer por autoridad y la que puede tener cualquiera de ellos, destacando el carácter individual de la fe y la preeminencia de la *universitas fidelium*²⁶. Al negar carácter “carismático” a la autoridad eclesiástica, reduce su magisterio a una delegación de la

²² Cf. *La naissance de l'esprit laïque au déclin du moyen âge. V. Guillaume d'Ockham: critique des structure ecclésiales*, Louvain-Paris, Nauwelaerts, 1963, p. 264.

²³ “Comment Ockham comprend le pouvoir séculier”, *Scritti di Sociologia e Politica in onore di Luigi Sturzo*, Bologna, 1953, vo. 1 : 593-612.

²⁴ Lagarde ha señalado que Ockham se atiene a la tradición del Imperio Romano cuya *translatio* es estrictamente secular. De este modo, afirma que originalmente el emperador era elegido por el senado, el pueblo o el ejército, y el emperador del siglo XIV es elegido por el voto de los príncipes electores; por tanto su legitimidad no deriva de la coronación papal (cf. *La naissance... IV Guillaume d'Ockham: défense de l'empire*, Paris-Louvain, Nauwelaerts, 1962, pp. 149-150).

²⁵ “Pensamiento político de Ockham e informática”, *Actas del II Congreso Nacional de Filosofía Medieval*, Zaragoza, 1996, p. 125 y 136.

²⁶ Cf. Brian Tierney señala que es dudoso que Ockham fuera conciliarista; en todo caso afirmó que la *universitas fidelium* es superior al concilio (“Ockham, the conciliar theory and the canonist”, *Journal of the History of Ideas* 15, 1954: 40-70. Por las mismas fechas, Giovanni Tabacco sostenía que en la tercera parte del *Dialogus*, a la pregunta de si es preferible la monarquía del Pontífice o un gobierno pluralista, queda sustancialmente en la línea de la monarquía (cf. *Pluralità di papi et unità di Chiesa nel pensiero de Guglielmo di Occam*, Torino, 1949). Pero estos trabajos visualizan más bien la relación de Ockham con el conciliarismo posterior, y no las figuras jurídicas de su época, y que para Ockham que no se trataba de elaborar un conciliarismo teórico en general, sino de justificar la legitimidad de la deposición de un papa hereje. En otro sentido, y en forma muy matizada, George de Lagarde considera que Ockham no sostuvo la superioridad del concilio sobre el Papa; y que si no aceptó la infalibilidad de éste es porque no reconoce a ninguna institución particular o individuo tal infalibilidad, que Dios ha prometido a la iglesia. La promesa de Dios significa solamente que la verdad siempre quedará en –al menos algunos individuos de– la Iglesia, pero no sabemos quiénes, ya que la infalibilidad no se liga a la estructura eclesiástica (“Ockham et le concile général”, *Album*, Helen Maud Cam, vol. 1, Louvain-Paris, Nauwelaerts, 1960: 85-96). Sin embargo, también hay que considerar, conforme al mismo autor, que Ockham nunca introdujo el principio de la soberanía popular de la Iglesia. Por su parte Teodoro de Andrés tampoco considera conciliarista la eclesiología de Ockham (“A propósito del pretendido conciliarismo de G. de Ockham”, *Sal Térrea* 61, 8/9: 1965: 714-730). Parece prudente admitir, por tanto, que Ockham no elabora su crítica a la *plenitudo potestatis* e incluso al poder papal en general, asumiendo la dicotomía canonística: Papalismo vs. Conciliarismo, sino que su objetivo más importante es delimitar las competencias de los poderes en cuestión, entre sí pero sobre todo en relación a los individuos sujetos a ellos.

comunidad. Como ha señalado hace tiempo Cesare Vasoli²⁷, la concepción ockhamista sobre la relación Iglesia-Estado (especialmente la que expone en el Libro III del *Dialogus*) es solidaria con esta teoría general sobre el magisterio eclesiástico. En el mismo sentido debemos mencionar el *Breviloquium de principatu tiránico papae*, que intenta demostrar, en primer lugar, la licitud de la discusión sobre el poder del papa, derecho que tiene todo cristiano y no solamente los teólogos. Una vez aceptada la legitimidad de la discusión se pasa a la refutación de la tesis de la *plenitudo potestatis* con argumentos tomados de la Escritura y del derecho canónico²⁸.

En síntesis, podemos formular así la propuesta ockhamista²⁹ conocida como *via media*. Sus dos elementos son el binomio *regulariter - in casu* y la distinción *simpliciter - secundum quid*. Así, por el principio de libertad, el papa no puede imponer *regulariter* nada supererogatorio, aunque no sea contrario al derecho divino o natural, pero sí *in casu*, aunque Ockham reconoce que es difícil precisar los casos concretos. La *vía media* como articulación de potestades tiene cuatro trazos característicos; 1. La potestad temporal y la espiritual provienen de Dios a través de canales distintos; 2. Cada potestad goza de una esfera de acción propia; 3. Eso no implica que la Iglesia se ocupe sólo de asuntos espirituales ni el príncipe sólo de temporales; 4. Se busca la armonía y la concordia entre ambas potestades.

Aunque Ockham no pertenecía al grupo de los espirituales, en este punto su aporte resulta coincidente. Por tanto, puede señalarse una vía independiente del averroísmo político, y conectada con los espirituales, que realiza una crítica decisiva al teocratismo.

Discusión final

Volviendo a la pregunta formulada al comienzo, la controversia de los espirituales con la jerarquía eclesiástica tuvo una derivación -al comienzo impensada- a favor de las teorías políticas secularistas. La defensa de la libertad de los creyentes para imitar a Cristo en aspectos muy alejados de los intereses políticos, tuvo proyección en la afirmación de la potestad secular, indirectamente al cuestionar la plenitud de un poder que se veía como "tiránico". Una polémica que tuvo su comienzo en la distinción entre *usus* y *dominium* terminó implicando otros conceptos como *ius*, *iustitia* y *libertas*. En tiempos cercanos a Ockham, Juan Gerson tendía a identificar *ius* con *libertas* (en el sentido de libertad del sujeto), así como, a la inversa, los espirituales (y Ockham) tendían a aproximar la defensa del *usus* con la *libertas* cristiana. Por esos extraños vericuetos de la historia, la identificación siguiente fue la de *libertas* con *dominium*, a través de la aproximación entre *ius* y *dominium*. Con el juego de estas nociones, los escolásticos de la Escuela de Salamanca defendieron a los indios americanos³⁰. Algo que estaba

²⁷ "Il pensiero politico di Guglielmo d'Occam", *Revista Critica di Storia della Filosofia*, 9, 1954:232-253, donde reitera ideas anteriormente expuestas, en el capítulo VII de *Guglielmo Occam*, Firenze, La nuova Italia, 1953. Años después reiterará la importancia de la elaboración ockhamista, en concordancia con nuevos estudios sobre el contexto ideológico del medioevo tardío ("Guglielmo di Océan", *De Homine*, 1, n. 4, 1962: 77-92).

²⁸ Según Pedro Rodríguez Santidrián, lo que -según Ockham- convierte a Juan XXII en hereje haber usado una fórmula teológica y bíblica para acumular poder y riqueza. (cf. "Introducción" a Guillermo de Ockham, *Breviloquium de principatu tyrannico papae*, traducción, introducción y notas de Pedro Rodríguez Santidrián, Madrid, Tecnos, 1992).

²⁹ Cf. Esteban Peña Eguen, "La filosofía política de Guillermo de Ockham en el *Dialogus* III: relación entre Iglesia y Estado", Pedro Roche Armas (Coordinador), *El pensamiento político en la Edad Media*, Madrid, Ed. Fundación Ramón Areces, 2010: 169-189.

³⁰ Giuseppe Tosi, (*La teoría della schiavitù naturale nel dibattito sul Nuovo Mondo (1510-1573)*) "*Vere domini*" o "*servi a natura*"?, *Divus Thomas* 33, 3/2002, Ed. Studio Dominicano) hace notar que Soto (*De iustitia et iure*, IV, I) señala que el dominio se distingue de otras formas de uso o usufructo en que en ellas el bien sólo se usa, mientras que en el dominio se dispone totalmente de él, y afrontando esta famosa disputa (en *De dominio*, par. 6) toma parte a favor de los franciscanos, en cuanto a la distinción entre *usum* y *dominium* (p. 64). Aunque la cuestión se plantee en estos términos, Soto tiende a identificar

lejos de las mentes de los espirituales del siglo XIV, pero seguramente no lejos del sentir de los primeros frailes que acompañaron a Colón y que, según una tradición que puede considerarse segura, pertenecían a esta familia de los "*fraticelli*", buscando y siguiendo tan lejos las huellas del espíritu de su Santo Fundador.