

SOBRE LAS RELACIONES ENTRE FILOSOFÍA Y POLÍTICA EN OCKHAM

ALFREDO CULLETON *

Perhaps the only thing more frustrating than the combination of politics and philosophy is their separation ¹.

La obra de Ockham suele dividirse en lógica y política. Aquí me ocuparé de la relación entre ellas. Expondré primero las soluciones del problema ofrecidas por algunos comentadores clásicos. Luego expondré mi tesis: considerado como un todo, el trabajo del *Venerabilis inceptor* constituye un amplio sistema en el cual se insertan algunas ideas filosóficas fundamentales que atraviesan toda su producción.

Con Bergmann, creo que “en todo lo que dice un gran filósofo hay un paradigma. Todo emana de una fuente, de pocas ideas ontológicas fundamentales”². Ésta no es una cuestión menor ni nueva en la historia de la filosofía ³, en especial cuando se trata de la obra de Ockham, en la que es evidente la distinción entre ideas filosófico-teológicas y políticas.

El clásico problema de la relación entre los textos llamados “filosóficos” y los textos “políticos” de Ockham tiene su tradición. Muchos estudiosos atribuyen a Ockham la génesis de la doctrina del derecho natural subjetivo a causa de su tratamiento del concepto de *ius* como una *potestas* del individuo ⁴. Este énfasis en el individuo como fuente del derecho fue considerado desde hace algunas décadas, por Georges de Lagarde y Michel Villey, como corolario moral y político de su metafísica nominalista ⁵.

* UNISINOS, Porto Alegre, RGS.

¹ A. S. McGrade, “Ockham and the birth of individual Rights”, en P. Linehan/B. Tierney (eds.), *Authority and Power: Studies in Medieval law and thought presented to Walter Ullmann on his seventieth birthday*. Cambridge, 1980, p. 149.

² Gustav Bergmann, “Inclusion, Exemplification and Inference in G. E. Moore”, en: E. D. Klemke (ed.), *Studies in the Philosophy of G. E. Moore*, Chicago, 1969, p. 82.

³ Georges de Lagarde, *La naissance de l'esprit laïque au déclin du moyen âge*. Aquí vol. VI, Paris 1946: *Ockham: La morale et le droit*, p. 164. Véase además Michel Villey, *La formation de la pensée juridique moderne*, Paris, 1975, pp. 252-262.

⁴ John Morrall, “Some notes on a recent interpretation of William Ockham's Political Thought”, en *Franciscan Studies* IX (1949), pp. 335-369.

⁵ Georges de Lagarde, *La naissance de l'esprit laïque au déclin du moyen âge*. Paris, Beatrice-Nauwelaerts, 1962. Michel Villey, *La formation de la pensée juridique moderne*, Paris, Editions Montchrestien, 1975¹.

Aun así, esta tesis ha sido criticada por John B. Morrall, quien sugiere que la conexión entre las ideas filosóficas y políticas de Ockham fue producto de un *revival* neotomista⁶. Morrall basa su crítica en la interpretación de la obra política de Ockham como obra eclesiológica, no filosófico-política. Según él, si algún lugar de la obra de Ockham contribuye al surgimiento del espíritu laico, ese lugar está en las *Octo Quaestiones*, quaestio III, cap. 12, en el que utiliza el ejemplo de Galio en las Actas de los Apóstoles para sostener que aun un emperador infiel puede corregir a un Papa en error⁷. Críticas de este tipo hicieron que G. de Lagarde modificara su posición en la segunda edición de 1962, en la que sólo mantiene la idea de que las posiciones políticas y eclesiológicas de Ockham estaban muy influenciadas por su lógica⁸.

Con una posición semejante a la de Morrall, y ya antes que éste, un clásico artículo de Philoteus Boehner consideró aventurado derivar las ideas políticas ockhamistas de su metafísica. Boehner consideraba que ésta era poco consistente y original. Aunque no niega que existan conexiones internas entre política y metafísica, Boehner no cree que a partir del pensamiento especulativo de Ockham se puedan deducir ideas políticas sustancialmente diferentes de las de cualquier otro sistema escolástico de su tiempo⁹. La posición de Boehner adolece de algunas generalizaciones referidas, precisamente, a lo que él entiende por "la metafísica de Ockham", ya que mientras en 1943 delata cierta inseguridad referida a la existencia de esa metafísica, en 1947 escribe: "*Ockham tiene, sí, una metafísica. Puede hasta ser considerada una metafísica bien desarrollada*"¹⁰.

Boehner parte del mismo punto del que parte Ockham, es decir de la noción de los límites del poder papal. Después de mostrar algunas de las bases de la oposición ockhamista al "*usurpado y tiránico poder papal*", que era "*en realidad una supremacía absolutista y universal desarrollada por los curialistas*"¹¹, Boehner expone lo que llama la "mode-

⁶ "It is not until the Neo-Thomist revival that Ockham was definitely cast as villain of the Catholic philosophical scene. It is only in writers influenced by the Neo-Thomist interpretation that we meet with the idea that Ockham's polemical position was a necessary result of his philosophy. Previous ages seem to have considered it no absurdity to make an important distinction between the two aspects of Ockham's intellectual activity" (*ut supra*, nota 4, p. 338).

⁷ Guillelmi de Ockham, *Octo Quaestiones de Potestate Papae*, in: *Opera Politica*. Accuravit H. S. Offler. Vol. I, Manchester University Press, 1974, p.119. William of Ockham, *Eight questions on the Power of the Pope*, Question III. Cap. 12, p. 330 (in: *A Letter to the Friars Minor and Other Writings*. Eds. Arthur McGrade / John Kilcullen, trad. John Kilcullen, p. 330).

⁸ C. Zuckerman, "The relationship of theories of universals to theories of Church government in the middle ages: a critique of previous views", en *Journal of the History of Ideas*, [s. l.], n. 36 (1975), pp. 579-594.

⁹ Ph. Boehner, "Ockham's political Ideas", en id., *Collected Articles on Ockham*, N. York, 1958, p. 446.

¹⁰ Idem, "The Metaphysics of William Ockham", *ibid.*, p. 375.

¹¹ Idem, "Ockham's political ideas", *ut supra*, nota 9, p. 448.

rada" opinión de Ockham acerca de la extensión de la autoridad papal, y describe las ideas de Ockham como extremadamente próximas a la teoría política católica. En resumen podemos decir que, para él, el poder papal no es pleno, pero es grande, singular y muy amplio. El Papa detenta el mismo privilegio de Pedro, tiene un supremo poder regulativo en toda cuestión espiritual, incluyendo algún poder de coerción, no está sujeto a ningún poder secular o jurisdicción y tiene el derecho al sustento temporal necesario al trabajo divino. Según Boehner, aunque para Ockham la *potestas* para adquirir propiedad particular y establecer reglas temporales es, en algún sentido, un don de Dios como remedio para el pecado, la actual apropiación de las cosas temporales y el establecimiento de gobiernos son ordinariamente un acto humano y de la ley humana. Del mismo modo, el derecho divino del poder secular consiste en el hecho de que sólo Dios, no el Papa, es un ser superior al poder secular. Tal poder es ordinariamente la concesión, donación o resignación de otros hombres, y es dado por las personas.

Otra perspectiva semejante es la de John Kilcullen, quien, como Morrall, dirá que "*Ockham no escribió escritos 'políticos' como una contribución a la filosofía política; él escribió como un teólogo comprometido en una campaña para remover un pseudo-papa de su cargo*"¹², y considera que las premisas a partir de las cuales construye sus argumentos están en las fuentes más tradicionales de la filosofía, de la teología y de la ley, y muchas de sus conclusiones serán conservadoras; aun así algunas de ellas son nuevas justificaciones para una actitud radical, como la pretensión de deponer al Papa. Pero, incluso este objetivo es interpretado por Kilcullen como conservador, por varios motivos: porque pretende preservar el modo de vida de los franciscanos, porque quiere reinstalar las prácticas observadas en la Iglesia antes de Juan XXII, porque defiende los antiguos derechos del Imperio Romano y, sobre todo, porque quiere preservar la Iglesia de herejías. Considero que este argumento es difícil de aceptar porque confunde medios y fines, confunde los argumentos de carácter conservador dirigidos a convencer al magisterio eclesial y los fines, i.e. remover al Papa, garantizar la autonomía de los franciscanos en su modo de vivir la vida cristiana y, sobre todo, limitar el poder eclesial.

Por otro lado, no son pocos los autores que ven en Ockham un pensador de filosofía política. El propio Kilcullen dice que "*de cualquier manera, hay una filosofía política en sus 'escritos políticos', que, en cierto modo, remiten al liberalismo del siglo diecinueve*"¹³. Y agrega que la teoría utilitarista de la propiedad, la defensa de la libertad civil y religiosa, su énfasis en la inevitabilidad de excepciones a reglas y la necesidad de adaptar las instituciones a circunstancias de cambio parecen

¹² John Killcullen, *The political Writings. The Cambridge Companion to Ockham*, Cambridge, Cambridge University Press, 1999, p. 319.

¹³ *Ibid.*

anticipar a John Stuart Mill. Kilcullen ve en Aristóteles el punto de conexión entre Ockham y Mill, porque Ockham pretende hacer una analogía entre el criterio aristotélico de bien común y el criterio utilitarista de felicidad general. Y agrega que la idea principal de la filosofía política de Ockham es la de que el gobierno tiene por misión el bien común. Esta afirmación, en combinación con la idea de que el actuar humano no es previsible, lleva a la característica formulación de equidad de Aristóteles, donde aparece el contraste entre quien es regularmente correcto y quien es "ocasionalmente" correcto. Así, para Ockham, las reglas son necesarias pero al mismo tiempo, porque son hechas por hombres, las leyes son incapaces de garantizar el bien común, por eso los hombres deben estar preparados para actuar en determinadas ocasiones como si ellas no existiesen, o aun contra ellas. Así interpreta Killcullen las ideas políticas del *Venerabilis Inceptor*, con la intención de aproximarlo a Mill y de valorar su pensamiento político dentro de un contexto histórico más amplio, pero no admite ningún vínculo entre la obra filosófica y la política de Ockham, atribuyendo a esta última un carácter eclesiológico y estratégico.

Por otro lado, la idea de que existe alguna conexión o adecuación entre la concepción subjetiva del derecho de Ockham y la lógica ha sido defendida por varios autores más recientes, aunque en términos diferentes de los planteados por Lagarde y Villey. Entre ellos se destacan Arthur McGrade¹⁴, Annabel Brett¹⁵ y otros que simpatizan con la idea de que debe existir alguna conexión entre la actividad política y la filosófica de Ockham, como es el caso de H. S. Offler¹⁶ y de los trabajos más antiguos de McGrade.

Al mismo tiempo, en algunos recientes trabajos sobre el significado de los conceptos *ius* y *potestas* en los tratados franciscanos más antiguos¹⁷ y en otros sobre la contribución de los canonistas al tratamiento del concepto de *ius*¹⁸, Ockham parece haber dejado de ser considerado como un *inceptor* en estos temas y haber dejado de tener un lugar especial en el contexto de la historia del derecho subjetivo.

Frente a estos planteos, considero que la obra de Ockham, tomada en su totalidad, constituye un sistema dentro del que existen determinadas ideas filosóficas fundamentales que orientan su trabajo. Intentaré mostrar cuáles son esas ideas y por qué ellas tienen implicaciones políticas. Considero que, dentro del contexto medieval, toda y cualquier in-

¹⁴ Ut supra, nota 1.

¹⁵ Annabel Brett, *Liberty, right and nature*. Cambridge 1997.

¹⁶ H. S. Offler, "The 'influence' of Ockham's political thinking", en: W. Vossenkuhl/R. Schonberger, (eds.) *Die Gegenwart Ockhams*, Weinheim, 1990, pp. 338-365.

¹⁷ Paolo Grossi, "La proprietà nel sistema privatistico della seconda scolastica", en: Paolo Grossi, (ed.) *La seconda scolastica nella formazione del diritto privato moderno*. Milano, 1973, pp. 117-222.

¹⁸ B. Tierney, *The idea of Natural Rights. Studies on Natural Rights, Natural Law and Church Law 1150-1625*. Atlanta: Scholars Press, 1997.

vestigación conceptual y sistemática debe ser considerada idea filosófica. Aunque algunas de las ideas políticas de Ockham están influenciadas por sus ideas filosóficas más elementales, creo que no puede afirmarse que su pensamiento político sea una consecuencia necesaria de sus ideas filosóficas. Y a pesar de que este trabajo es una reconstrucción filosófica del tratamiento dado por Ockham a determinados conceptos y a sus relaciones, ciertamente no será a-histórico. Por otra parte, puesto que estamos hablando de las ideas de Ockham, tenemos que utilizar cualquier información disponible que ayude a entender sus problemas, sus intenciones, su situación política e intelectual, no sólo de Ockham, sino de todos sus contemporáneos y lectores. Por ello intentaré mostrar que el desarrollo que Ockham hace de la noción de un derecho natural subjetivo está vinculado con un orden racional objetivo o ley natural (el *ius naturale* objetivo). McGrade destaca que es indiferente, en este contexto, que la naturaleza para Ockham sea dependiente de la voluntad divina¹⁹.

La naturaleza racional, en sentido actual, funciona sin una constante referencia a la libertad divina; y la moralidad natural y el derecho son nociones igualmente independientes. El hecho de que Ockham sea, en un sentido, un voluntarista, no significa que ello deba afectar directamente su noción de un derecho natural subjetivo.

Un análisis completo de la obra de Ockham, que busque las sintonías entre las partes, sería un trabajo deseable, pero que excede los límites de este trabajo. A pesar de ello, limitaré aquí mi investigación a algunas ideas que considero como vínculos importantes entre los dos bloques de la obra de Ockham, para determinar si el uso dado por él a estos términos es consistente con los principios de su primera filosofía desarrollada en Oxford. Para esto analizaré dos ideas que forman parte de una red de sentidos: la idea de individualismo y la de complejidad.

El problema de la relación entre la filosofía y la política de Ockham encuentra uno de sus puntos fundamentales en la concepción ockhamiana de derecho individual. Las definiciones ya conocidas por Ockham de "*ius utendi*" como "*poder lícito para usar objetos exteriores, de los cuales nadie puede ser privado sin su consentimiento, a través de los cuales el agresor puede ser llamado a una corte*"²⁰, y de "*dominium*" "*como aquel poder de exigir en una corte una cosa y de usar una cosa de cualquier manera que no sea contraria a la ley natural*"²¹, son revolucionarias en sus textos, en la medida en que hay una identificación de un derecho con algún tipo de poder por parte del que ejerce tal derecho.

Las polémicas entre hechos, poderes y derechos son problemas filosóficos básicos y permanentes, y sería extraño que Ockham no los tratase

¹⁹ *The Political Thought of William Ockham*, Cambridge, Cambridge University Press, 1974, p. 175 s.

²⁰ *Opus Nonaginta Dierum*, cap. 2. *The Work of Ninety Days*. In *A letter to the Friars Minor and other Writings*, trad. John Kilcullen, ed. Arthur McGrade y John Kilcullen, Cambridge, 1995, p. 24.

²¹ *Ibid.*

como lo hicieron sus contemporáneos, colocando el poder en el centro del pensamiento político e incluyendo en el concepto de poder la noción de autoridad política y legal, como en el caso de Egidio Romano en su *De Ecclesiastica Potestate*. Pero lo que encontramos como algo profundamente distinto no es que Ockham haya tratado del carácter jurídico del poder, sino su tratamiento del problema de quién tiene poder y de qué tipo de entidad podría tener poder. Es en este punto donde el nominalismo de Ockham puede ayudar a iluminar su pensamiento político, ya que, cuando poco antes Egidio Romano consideró el poder papal, no se refería al Papa como individuo, sino al papado en cuanto oficio; su relación era parecida a la relación de participación entre un particular y una idea en la metafísica de Platón. Nosotros encontramos un rechazo a este esquema platónico en la obra filosófica y teológica de Ockham, y ciertamente vemos los efectos en sus concepciones de poder, derecho y oficio.

Al respecto deben recordarse algunos tópicos conocidos de la lógica de Ockham, que no analizaremos en su contenido, sino sólo en su conexión con su pensamiento político. La finalidad de gran parte del trabajo lógico de Ockham fue descubrir la equivalencia entre proposiciones que contienen universales, o términos generales, y proposiciones cuyo contenido es especificado enteramente por singulares. Esto es, quería mostrar cómo se podría encontrar, para cada proposición general, para cada proposición compuesta de términos generales, una proposición individual equivalente, una proposición que no contuviese proposición general alguna.

El objetivo, así, sería que pudiésemos decir que una proposición universal sobre cualquier cosa es equivalente a la conjunción de proposiciones singulares de esa cosa individualmente, donde la proposición universal será verdadera si y sólo si la conjunción de proposiciones singulares fuese verdadera, y, en este caso, si y sólo si cada una de las conjunciones fuese verdadera. A pesar de la complejidad de la lógica de Ockham, reconocemos en ella la idea de identificar universales con conjuntos de individuos; el objetivo de determinar demandas que puedan ser esperadas de un individuo son temas reincidentes en su obra política.

No pretendemos demostrar, con esto, una deducción necesaria de la individualidad de los términos para el individuo que ejerce el poder, pero es un tema reincidente en ambos trabajos, y queremos destacar dos vestigios de esto en la filosofía política de Ockham: a) la comprensión del individuo en cuanto portador de derechos y libertades y b) la complejidad de la relación entre lo individual y lo colectivo.

Ockham reconoce las comunidades políticas como iguales al conjunto de individuos que las componen; éste es el argumento que usa en favor de una u otra forma de gobierno. En especial en la esfera secular reconoce los gobiernos por su eficacia en favor del grupo de individuos que componen una determinada sociedad. Un gobierno secular unificado sería el mejor para el mundo porque, a través de tal régimen, quienes actuasen mal podrían ser coaccionados más fácil, eficaz, justa y severa-

mente, y las personas buenas podrían vivir más tranquilamente entre los malos; si todos estuviesen sujetos a un legislador secular, la discordia entre mortales sería eficientemente abolida: disputas y litigios son más convenientemente resueltos si las partes tienen un juez o un legislador común ²².

En estos textos, Ockham parece estar visualizando una vida comunal compuesta de individualidades concretas que interactúan y que pueden ser facilitadas u obstaculizadas en sus actividades por las acciones políticas, que son, a su vez, particulares acciones de particulares legisladores y que no derivan su carácter esencial de nada supra-individual. Otro aspecto donde aparece este individualismo político es en el tratamiento dado por él a la libertad. En contraste con autores que reconocen la libertad como algo que debe ser encontrado en la participación en un todo supra-individual, Ockham reconoce claramente esto como una cuestión de una libertad individual de acción, ciertamente orientada por la recta razón, donde una sociedad libre es la composición de individuos libres.

Desde el punto de vista de la categoría de complejidad, puede decirse que si se profundiza en la lógica, pueden encontrarse una serie de tipos de proposiciones o varias categorías de predicados tan complicados, v. gr. los casos de equivalencias entre proposiciones generales o colectivas, que, algunas veces, exigen conjunciones de proposiciones individuales para decir la misma cosa y otras veces, disyunciones, o una conjunción de disyunciones, y casos semejantes. Existen numerosos trabajos que procuran simplificar esta complejidad ockhamiana, pero nosotros aquí preferimos aceptarla como complejidad y reconocer que también se refleja en su política ²³.

Tomemos algunos ejemplos: 1) Según Ockham, la monarquía es normalmente la mejor forma de gobierno, pero en última instancia deben ser respetadas las circunstancias particulares de cada comunidad política. 2) Si, por un lado, exalta la pobreza voluntaria como el más alto modo de vida cristiano, no reconoce la propiedad privada como mala en sí misma, y confiere extremado valor a la libertad personal; sin embargo, al mismo tiempo afirma que el derecho natural de disponer de los bienes de propiedad individual, en casos de extrema necesidad, no es abolido por la normatización del derecho de propiedad. 3) Ockham asegura que los gobiernos de los ámbitos secular y espiritual deberían estar normalmente separados, pero insiste en que, en casos especiales, el Papa puede estar sujeto al emperador, o, por el contrario, el emperador sujeto al Papa ²⁴. 4) Puede suceder, dependiendo de tiempos y circunstancias, que alguna otra constitución pueda llegar a ser más adecuada a la comunidad de los

²² Estos argumentos son ampliamente desarrollados en el *Dialogus*, tercera parte, segundo tratado, primer libro. La referencia bibliográfica es de inestimable valor, ya que parece tomada del *Leviathan*.

²³ Marilyn McCord Adams, *William of Ockham*, Indiana, 1987, pp. 16-67.

²⁴ *Octo questiones*, III. 12.

mortales o fieles involucrados. Debemos hacer una referencia, aquí, a los contingentes, en el sentido de que la mejor forma de gobierno es contingente en determinadas circunstancias. Esto no significa una ruptura con una tradición medieval más racionalista, sino sólo un acento algo mayor en la historicidad del ser humano y en la individualidad. Una serie de medidas racionales y objetivas eran exigidas, antes de dar respuesta a determinadas circunstancias o arbitrariedades.

Estos contrastes han provocado cierta extrañeza e irritación entre los pensadores modernos. Sin embargo, ello debe ser entendido como reflejo de la complejidad de un Ockham que estaba dispuesto a enfrentar el proyecto de reducir proposiciones universales a simples identidades o negación de identidades. La idea es que un mundo de individuos es sumamente complicado y que en un mundo de contingencias los modos de ser, de pensar y de relacionarse no se dejan aferrar fácilmente en esquemas. Los nexos enumerados hasta aquí no son una teoría política construida sobre una base conceptual explícitamente nominalista, sino sólo vestigios de la lógica de Ockham en su política.

Podemos concluir que Ockham no pensó que sus lectores debían aceptar su lógica individualista para poder entender o aceptar sus argumentos y conclusiones políticas. Bien sabía él que sus tesis, demostradas en sus obras teológicas y filosóficas de Oxford, habían producido grandes controversias en los círculos académicos de su tiempo. Los conflictos coyunturales que vivió lo llevaron a tratar de hacer valer argumentos políticos no contradictorios con sus propios principios, pero que, al mismo tiempo, fuesen capaces de convencer a los realistas, dejando para otra oportunidad más académica las disputas más sustanciales contra los realistas acerca del papel de la razón en la voluntad o acerca de las formas sustanciales.

Por otro lado, no necesariamente todo aquel que está de acuerdo con un individualismo lógico tendría que estar de acuerdo con las conclusiones políticas concretas de Ockham, pudiendo alegar que éste usa de manera equívoca la equivalencia entre proposiciones generales y particulares en la política. Lo que sí podemos decir es que la obra política de Ockham proviene en parte de la manera de ver las cosas que resultaban naturales para un lógico que, a la hora de responder a proposiciones generales, prefería buscar equivalencias individuales adecuadas a ellas.

Estas consideraciones sobre la introducción de elementos del individualismo lógico de Ockham en su pensamiento político ayudan a entender su concepción del derecho individual. Tampoco se debe olvidar que Ockham se compromete en cuestiones políticas sobre todo por la necesidad de defender el ideal franciscano de vida sin propiedad o dependencia legal como el más alto estado de perfección cristiano, o, al menos, de imitación de la vida de Cristo y sus apóstoles. Por este motivo, el individualismo ockhamiano no necesariamente equivale al individualismo del pensamiento secular moderno. Tanto su defensa de la pobreza franciscana como las posiciones que desarrolló en su filosofía política

como un todo, están en gran medida basadas en principios cristianos ampliamente aceptados en su tiempo o en principios de racionalidad o de ley natural.

El individualismo de Ockham no se reduce a un determinado poder político individual o al descubrimiento de que el individuo es portador de poderes, independientemente de aquellos a él conferidos por el poder político o eclesial. Estos elementos existen, pero lo que sobre todo prevalece es que lo más importante en términos políticos es saber cómo quedan los individuos frente a las determinaciones políticas, y no los individuos en general, sino cada uno de los individuos de una determinada comunidad. Eso no significa que la verdad o falsedad de una determinada proposición, en términos de teoría política, deba ser determinada por el individuo, sino que tales proposiciones deben ser entendidas y juzgadas como formuladas acerca de individuos.

Para Ockham, el objetivo de la teoría política es definir del modo más objetivo posible las implicaciones de las determinaciones políticas para cada uno de los individuos en el mundo práctico al cual pertenece. En este sentido, Ockham está más cerca de Rawls que de los utilitaristas. De esta relación entre filosofía y política puede deducirse una conclusión general: la filosofía es, y debe ser, una causa, pero solamente una causa parcial de una razonable actividad política, y la frustración de combinar o separar política de filosofía puede ser menos traumática si pretendemos ejercer ambas.

ABSTRACT

In this text we analyze one of the classic problems on Ockham's work, which is, the connections between his logic and political texts. This article has two moments: in the first one we drag some solutions given by important commentators. In a second moment we offer the following thesis: Ockham's work, taken as a whole, constitutes a system in which we distinguish some fundamental philosophical ideas that orient his political texts. We aim to demonstrate which are those ideas, and in what sense they have some influence in his continental work.