

## SEÑORIO <sup>1</sup> Y LIBERTAD EN LA TEORÍA POLÍTICA DEL SIGLO XIV <sup>2</sup>

JÜRGEN MIETHKE \*

No me ocuparé aquí directamente de la sociedad y el Estado, sino de las ideas que, acerca de ellos, sostuvieron algunos intelectuales de la Edad Media. Si a pesar de las confusiones y oscuridades que suelen ocasionar las ideologías, el título escogido como tema de este trabajo logra expresar los esfuerzos teóricos del medioevo, ello permitirá dejar de lado el problema de si ese título se corresponde o no con esos esfuerzos evitando así un estrechamiento de nuestras perspectivas.

Luego de breves reflexiones de carácter semántico sobre los términos señorío y libertad (§ 1), presentaré sintéticamente algunas posiciones de estudiosos alemanes contemporáneos (Bosl, Grundmann) de historia social acerca de la concepción de la libertad en la Edad Media (§ 2). Esas posiciones nos permitirán llegar a la libertad como requisito *preestatal* de la constitución de la sociedad y del estado (Berges) (§ 3). De inmediato realizaré una breve reconstrucción histórica del contexto de aparición de la teoría política medieval y su público (§ 4) para mostrar luego, sobre la base de dicho contexto, dos ámbitos diferentes dentro de los que aparece tratada la libertad en el siglo XIV. El primero de ellos lo constituyen los

\* Universidad de Heidelberg.

<sup>1</sup> *Señorío* traduce el alemán *Herrschaft*.

<sup>2</sup> El presente artículo reproduce la versión completa de una conferencia dictada por el profesor Jürgen Miethke en la Facultad de Filosofía y Letras de la UBA. El autor ha agregado al texto original las notas que completan el mismo. Algunos pasajes del artículo coinciden con un texto algo más extenso que, bajo el título de *Bildungsstand und Freiheitsforderung (12-14 Jahrhundert)*, fue publicado en el volumen colectivo editado por Johannes Fried: *Die abendländische Freiheit vom 10. zum 14. Jahrhundert. Der Wirkungszusammenhang von Idee und Wirklichkeit im europäischen Vergleich*, Vorträge und Forschungen 39, Sigmaringen, 1991, pp. 221/49. Francisco Bertelloni tradujo el texto de una versión en alemán suministrada por el autor.

escritos políticos provenientes del medio eclesiástico-papal (§ 5); el otro corresponde a escritos originados en intelectuales defensores de la independencia del poder secular respecto del poder espiritual: el *De potestate regia et papali* de Juan de Quidort (§ 6), el *Defensor Pacis* de Marsilio de Padua (§ 7) y especialmente escritos de Guillermo de Ockham, sobre cuya concepción de la libertad en el *Dialogus* pondré especial énfasis en la última parte (§ 8) del trabajo.

### 1.— Semántica de los términos señorío y libertad

El binomio señorío-libertad presenta un tema que, a primera vista, solo puede ser plenamente comprendido por un alemán contemporáneo: señorío es un concepto central en la tradición de la historia constitucional alemana<sup>3</sup>. Se trata de un concepto que debe explicar y describir un estado *in statu nascendi*<sup>4</sup>. En sus diversas connotaciones, el concepto de señorío es el presupuesto y el resultado de las discusiones de los investigadores y no se encuentra en forma inmediata y como tal en la terminología utilizada en las fuentes documentales medievales. Más aún, la búsqueda de un equivalente en latín es difícil, ya que ninguno de los términos latinos que conocemos alcanza a cubrir todo el significado de señorío ni logra reproducir los rasgos fundamentales de su contenido.

El concepto más cercano a señorío parece ser *dominium*, aunque también otros, como *potestas*, *potentia*, *auctoritas*, *regnum*, *imperium*, *regimen* y *gubernatio* podrían, al menos parcialmente, acudir en su reemplazo. Lo mismo sucede en las lenguas europeas contemporáneas. A pesar de que no es el caso hacer aquí filología y de que no es mi intención mostrar en detalle esas dificultades de traducción, me limitaré a mencionar, solo a modo de ejemplo, algunos términos de un diccionario alemán-italiano<sup>5</sup>, cuya oferta de posibles traducciones de la palabra

<sup>3</sup> Cfr. el artículo *Herrschaft*, en: Otto Brunner, Werner Conze, Reinhart Kosellek (editores): *Geschichtliche Grundbegriffe. Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland*, T. 3, Stuttgart, 1982, pp. 1/102, esp. pp. 5 ss.: Peter Moraw, *Herrschaft im Mittelalter* y la bibliografía allí señalada.

<sup>4</sup> V. Bernhard Diestelkamp, *Heinrich Mitteis: Lehnrecht und Staatsgewalt im Lichte moderner Forschung*, en: Peter Landau, Hermann Nehlsen, Dietmar Willoweit (editores), *Heinrich Mitteis nach hundert Jahren (1889-1989)*, Abhandlungen der Bayerischen Akademie der Wissenschaften, Phil.-Hist. Kl., NF. 106, 1991, p. 11/21, esp. pp. 15 ss. Sobre el tema véanse además las observaciones de Dietmar Willoweit, *Deutsche Verfassungsgeschichte. Vom Frankenreich bis zur Teilung Deutschlands. Juristische Kurzlehrbücher*, 1992<sup>2</sup>, pp. 5/7.

<sup>5</sup> *Dizionario delle Lingue Italiana e Tedesca*, parte seconda (dir. Vladimiro Macchi), I Grandi Dizionari Sansoni, Firenze-Roma-Wiesbaden, 1972, p. 612b.

señorío es amplia: *dominio, autorità, sovranità, signoria, dominazione, controllo* y *padronanza*<sup>6</sup>. Se advierte, pues, que también hoy, como sucedía en la Edad Media, la univocidad y unidad de significado del término alemán señorío se contraponen a la amplitud del espectro constituido por las diversas variantes posibles de sus equivalentes en las lenguas románicas. Fácil es percibir que ello obstaculiza la investigación de los textos de los teóricos medievales, ya que en el medioevo no solamente no existió una teoría sobre el señorío, sino que, además, tampoco nadie intentó que la hubiera.

No sucede lo mismo con el otro concepto que integra el título de este trabajo, libertad, pues su equivalente latino, *libertas*, lo traduce sin mayores dificultades, como sucede, por otra parte, con sus equivalentes alemanes de la Edad Media<sup>7</sup>. Con todo, también en este caso existen algunas dificultades que aparecen, sobre todo, cuando se trata de lograr una exacta comprensión del amplio y a veces divergente campo semántico que se generó en la antigüedad y que luego transmitió a la Edad Media tradiciones diferentes acerca de la libertad.

El hecho de que, hasta hoy, no haya sido posible desarrollar una idea suficientemente clara y con validez universal de lo que se entiende por libertad nos impide mirar con desconfianza las dificultades con que se encontraron los autores medievales cuando se ocuparon del problema. Pues, en efecto, a pesar de la existencia de investigaciones exhaustivas, hasta el momento no se ha esclarecido de modo definitivo, ni sistemática ni genéticamente, el uso que se ha hecho del término libertad en la mayoría de los testimonios documentales medievales de que hoy disponemos.

## 2.— *Una discusión contemporánea en torno de la libertad en la Edad Media*

Respecto de este problema subsisten aún muchas preguntas sin respuesta. Entre ellas, la que ha merecido mayor atención, aunque no haya sido la más deslumbrante, es la concerniente al "desdoblamiento"

<sup>6</sup> Lo mismo podría decirse de los equivalentes de *Herrschaft* en español: dominación, dominio, reinado, gobierno, poder, imperio, mando, señorío, soberanía (cfr. R. Slaby/R. Grossman, *Diccionario de las lenguas española y alemana*, Herder, Barcelona, T. II, 1971<sup>10</sup>, p. 519c).

<sup>7</sup> (Nota del traductor: Miethke se refiere al equivalente alemán de libertad entre los siglos XII y XV). Sobre el tema véase el artículo *Freiheit*, en: *Geschichtliche Grundbegriffe* (ut supra, nota 3), T. 2, Stuttgart, 1979, pp. 425/542 y el volumen colectivo a cargo de Johannes Fried (ut supra, nota 2) con abundante bibliografía sobre el tema.

entre la libertad –en singular– y las libertades –en plural– de los estamentos. Precisamente, en relación con estas libertades estamentales, un grupo de estudiosos alemanes de historia social del período de postguerra generó una serie de discusiones y debates sobre la libertad y la subordinación de los estratos inferiores de la sociedad, estratos “no nobles” o clases rurales.

Sin ocultar su satisfacción por el recurso a la paradoja, Karl Bosl utilizó en 1956, en el encuentro de historiadores (*Historikertag*) de Ulm, una fórmula provocativa. Según ella, “si examinamos las fuentes con seriedad”, la situación de los mencionados estratos no nobles habría sido “la de una subordinación libre (o ‘libertad subordinada’), pues ella se basa en la servidumbre y no es neutralizada por ésta”<sup>8</sup>. No es el caso discutir aquí en detalle esa formulación. A partir de la superposición de diferentes tradiciones del uso de libertad, Bosl concluye que la única posibilidad de reproducir con éxito el uso de ese concepto en la temprana Edad Media es en una *contradictio in adiecto*. Aunque es verdad que no pueden negarse las dificultades implícitas en la formación de un concepto abstracto para esta época, una inmediata aceptación de la paradójica conclusión de Bosl como simple descripción de una situación social implicaría atribuir a toda una época conceptos impensables o, por lo menos, conceptos que parecen llegar al absurdo, ya que la libertad aparece adosada a una idea absolutamente opuesta a ella.

En el mismo *Historikertag* de Ulm, en el que Bosl había expuesto su paradójica descripción de la subordinación libre de las clases rurales, Herbert Grundmann presentó sus objeciones a dicha formulación y buscó otra vía de acceso al problema presentando la libertad en la Edad Media como “un postulado religioso, político y personal”<sup>9</sup>. Con ello proponía comprender el concepto de libertad, no como descripción de una estratificación social dentro de un proceso de jerarquización –que colocaría la libertad exclusivamente en el contexto de la historia social–, sino como una exigencia proveniente desde la misma libertad y simultáneamente como un reclamo de libertad. Ese postulado se verificó en numerosos ámbitos, por más que –agregaba Grundmann– en la Edad Media dicho postulado nunca llegó a ser generalizado ni logró alcanzar la misma validez para todos ni a ser aceptado por todos<sup>10</sup>.

<sup>8</sup> Cfr. Karl Bosl, *Freiheit und Unfreiheit. Zur Entwicklung der Unterschichten in Deutschland und Frankreich während des Mittelalters*, en: Bosl, K., *Frühformen der Gesellschaft im mittelalterlichen Europa*, Munich/Viena, 1964, pp. 180/203, esp. pp. 185, 195 y 203.

<sup>9</sup> Cfr. *Historische Zeitschrift*, 183 (1957), pp. 23/53.

<sup>10</sup> *Ibid.*, p. 52.

Hace exactamente treinta y cinco años —hoy se cumple una generación— Wilhelm Berges retomó las referencias de Bosl al reclamo de libertad y a las exigencias de la libertad. Lo hizo en el semestre de invierno de 1961/62, cinco años más tarde de que Karl Bosl y Herbert Grundmann participaran en el *Historikertag* de Ulm e inmediatamente después de la construcción del muro de Berlín, durante una exposición que, en el marco de la serie de conferencias sobre “La libertad como problema de la ciencia”, pronunció en la Universidad Libre de Berlín sobre “La autodeterminación en la historia”. Berges aspiraba a encontrar una suerte de *genealogía de la libertad*. Para ello siguió las huellas de lo que llamó *arquetipo de las libertades en las antiguas sociedades rurales*<sup>11</sup>. Berges procuró ir más allá de las referencias de Grundmann a la libertad como “exigencia” y planteó dos importantes preguntas de carácter metodológico: una referida al contexto de la libertad y de su opuesto, la servidumbre, tal como ambas fueron usadas en la época; la otra concerniente a la determinación del contenido mínimo de libertad: la libertad como derecho fundamental del hombre. Así afirmó que, “en su origen, la libertad nunca fue pensada en oposición al estado o a la necesidad de la naturaleza, sino más bien en oposición a la esclavitud”<sup>12</sup>.

### 3.— *El carácter “preestatal” de la libertad en la Edad Media*

En síntesis, por una parte Berges insistía en excluir el Estado y la necesidad de la naturaleza —que por oposición, suelen ser considerados como puntos de referencia de la libertad— y por la otra contraponía conceptualmente a la libertad la esclavitud como *nuevo marco* para considerarla. Este procedimiento metodológico de Berges debe ser tenido muy en cuenta, ya que posee un efecto fuertemente esclarecedor.

En relación con la necesidad natural y por más positivamente que podamos valorar los resultados de la revolución técnica medieval, en la Edad Media durante mucho tiempo la naturaleza ha sido simplemente ingobernable<sup>13</sup>. Pero a pesar de ello esa necesidad natural en la Edad Media no constituyó el referente primario —por oposición— de la libertad.

Por otra parte, en relación con el Estado, el proceso de estatización,

<sup>11</sup> Cfr. Wilhelm Berges, *Selbstbestimmung in der Geschichte*, en: *Freiheit als Problem der Wissenschaft* (Freie Universität Berlin, Abendvorträge im Winter 1961/62), 1963, pp. 147/160, esp. p. 148.

<sup>12</sup> *Ibid.*, p. 149.

<sup>13</sup> Jean Gimpel ha hablado de una “revolución industrial en la Edad Media” en: *Die industrielle Revolution des Mittelalters* (trad. alemana de H. Messmer), Zürich, 1980.

es decir el proceso hacia la constitución del Estado que sufrió la organización política en la Edad Media tardía, tuvo lugar, a veces en forma continua, a veces en forma más errática, pero siempre en forma gradual. La libertad en el "Estado", es decir considerada en relación con el *señorío* político, aparece en el pensamiento político y en las exigencias políticas, pero nunca constituyó el interés prioritario de las investigaciones ni fue tampoco una aplicación inmediata del concepto de libertad<sup>14</sup>. La libertad en el Estado y la libertad respecto de quien ejerce el señorío político no estuvieron ausentes del panorama medieval, pero fueron problemas absolutamente secundarios. En cambio, y si pudiéramos utilizar conceptos del siglo XIX aplicándolos al medioevo, podríamos decir que al contrario de lo que sucedió con el concepto de libertad "estatal", la libertad en el contexto *preestatal* de la sociedad medieval fue mucho más importante.

En efecto, en el orden jurídico de los estamentos quedó fijada una oposición que estableció una marcada diferencia entre libres y esclavos, es decir entre aquellos que, por una parte, participaban activamente en el orden jurídico en virtud de que poseían plenos poderes y, por la otra, quienes estaban subordinados a ellos, como los esclavos y los extranjeros o los enemigos a quienes se les perdonaba la vida transformándolos en esclavos. Esta diferencia fue fundamental durante largo tiempo y hasta la época moderna. A pesar de que la creciente complejidad y de que el incremento de las diferencias jurídicas y sociales de los grupos hacía muy difícil mantener esa oposición originada en el pequeño mundo de la temprana Edad Media, la constitución de los estamentos basada en el nacimiento se aferró a ella durante mucho tiempo con un celo particular. Esta oposición jugó un papel tan importante en la mentalidad y en la conciencia de los hombres de la Edad Media que incluso llegó a superar el papel que ella desempeñó en el ámbito de las diferencias sociales fácticas.

Medir la libertad sobre la base de su extremo opuesto, la esclavitud, no significaba otra cosa que ponderar "qué disminución de derechos transformaba a un hombre en esclavo y de qué derechos mínimos debía gozar el hombre para poder ser considerado libre"<sup>15</sup>. Así, el problema de la mínima porción de irreductibles derechos a la libertad conduce, a su vez, al postulado de una posición de mínima respecto de la libertad y, simultáneamente, al núcleo del problema de la exigencia de libertad: este problema fue el que hizo posible, durante mucho tiempo, la distinción que tuvo lugar en los estamentos entre libres y no libres. Berges afirma

<sup>14</sup> V. Jürgen Miethke, *Bildungsand und Freiheitsforderung* (ut supra, nota 2).

<sup>15</sup> Cfr. Berges, ut supra, nota 11, p. 152.

que ese *minimum* está contenido en tres exigencias: integridad corporal, libertad de movimientos y libre disponibilidad de la propiedad<sup>16</sup> o, lo que es lo mismo y utilizando sus palabras: "sustracción al castigo; ruptura de los lazos de sujeción a la gleba con la consiguiente recuperación de la libertad de movimientos; y desendeudamiento y adquisición de propiedad libre. Esos tres requisitos pueden encontrarse en miles de documentos medievales provenientes de fundación de ciudades y de privilegios ciudadanos"<sup>17</sup>.

No es el caso discutir aquí en detalle estas exigencias ni el desarrollo de las formas jurídicas habituales en las que ellas aparecieron. Tampoco es el caso reconstruir las raíces preestatales de la idea de libertad ni diferenciar entre las posiciones de mínima referidas a la exigencia de libertad tal como aparecen en diferentes autores. Pero sí insistiremos en este problema durante nuestro análisis de las ideas políticas del siglo XIV (§§ 5-8) con el objetivo de descubrir su contribución al esclarecimiento de la relación entre señorío y libertad. Pues aunque no encontremos durante ese análisis una doctrina explícita y completa acerca del tema, sin embargo, en algunos representantes del pensamiento político del siglo XIV pueden percibirse posiciones características e interesantes que a su vez permiten comprender las posiciones de sus contemporáneos medievales acerca de la libertad.

#### 4.- Contexto de aparición y público de la teoría política medieval

En la Edad Media la teoría política no había logrado aún emanciparse totalmente para afirmarse como disciplina independiente. Pero a pesar de ello se encontraba en camino hacia su constitución como parte autónoma de la tarea intelectual. En efecto, los problemas de la teoría política dependían aún de los problemas de otras disciplinas. De allí que ella se encontrara ubicada dentro de un contexto cuyos límites estaban marcados por esas disciplinas que actuaban como ciencias directrices respecto de la teoría política<sup>18</sup>. Ese fenómeno de dependencia de la teoría política se

<sup>16</sup> Ibid., p. 153.

<sup>17</sup> Ibid., p. 157.

<sup>18</sup> Véase Jürgen Miethke, *Politische Theorien im Mittelalter*, en: Hans-Joachim Lieber (editor), *Politische Theorien von der Antike bis zur Gegenwart*, Bonn, 1991, pp. 47/156 (trad. cast. de F. Bertelloni: *Las ideas políticas de la Edad Media*, Buenos Aires, 1993). Véase además J. Miethke, *Das Publikum politischer Theorie im 14. Jahrhundert. Zur Einführung*, en: J. Miethke (editor), *Das Publikum politischer Theorie im späteren Mittelalter* (Schriften des Historischen Kollegs / Kolloquien 21), 1992, p. 1/23. También es

verificó a lo largo de toda la Edad Media, pero fue más acentuado durante el período en el que el trabajo intelectual recibió de la Universidad sus formas, sus métodos y su marco social e institucional.

A partir del siglo XII, tanto la enseñanza como todo el trabajo teórico en general fueron llevados a cabo por intelectuales que, a pesar de su diversidad, constituían una unidad, pues estaban estrechamente vinculados entre sí por el mismo lugar geográfico en que vivían. Pero al mismo tiempo fue precisamente esta suerte de vida en comunidad la que hizo que se encontraran en permanente y mutua competencia. Esa situación favoreció el continuo intercambio de argumentaciones y el arduo debate de las ideas e hizo que, en un espacio de tiempo sorprendentemente muy breve, apareciera una "masa crítica" cuyos esfuerzos intelectuales generaron nuevos recursos metódicos y produjeron discusiones en torno de nuevos problemas<sup>19</sup>.

Este fue el motivo en virtud del cual en el siglo siguiente ya existían cuatro facultades que no solamente se habían constituido como subdivisión social de las universidades, sino que además suministraron a las disciplinas científicas tanto su organización estructural como el marco que apoyaba y favorecía el desarrollo de tradiciones científicas<sup>20</sup>. Este resultado llegó a ser tan impresionante que las universidades italianas, que desde su comienzo habían emprendido su organización con otros medios, en la segunda mitad del siglo XIV asumieron el modelo parisino e instituyeron las facultades de artes y de teología<sup>21</sup>.

Este fenómeno de simultánea unidad y diversidad que tuvo lugar entre los intelectuales se repitió, siempre en el siglo XIII, en relación con los métodos específicos de cada una de las disciplinas. Estas se desarrollaron en forma paralela pero, al mismo tiempo, en competencia mutua y, lo que

---

útil el trabajo de Antony Black, *Political Thought in Europe 1250-1450*, (Cambridge Medieval Textbooks), Cambridge, 1992, en versión algo más sintética en: James H. Burns (editor), *The Cambridge History of Medieval Political Thought (c. 350 - c. 1450)*, Cambridge, 1988, pp. 573 s.

<sup>19</sup> Cfr. Arnold Esch, *Die Anfänge der Universität im Mittelalter* (Berner Rektoratsreden), Bern, 1985, esp. pp. 10, 19 s. y 23.

<sup>20</sup> El surgimiento de las distintas "facultades" sigue siendo uno de los problemas más oscuros de los comienzos de la historia de la Universidad medieval. Sobre el problema véase Olga Weijers, *Terminologie des universités au XIII<sup>e</sup> siècle* (Lessico intellettuale europeo), 39, Roma, 1987, pp. 52/55; *Lexikon des Mittelalters*, vol. IV, sub voce *Fakultät* de Jacques Verger, Zürich, 1989, col. 235/237; Aleksander Gieysztor, *Universities in the Middle Ages*, en: Hilde de Ridder-Symoens (editor), *A History of the University in Europe*, Cambridge, 1992, pp. 108 ss.

<sup>21</sup> Es significativa en ese sentido la instauración de una Facultad de Teología en Boloña, cfr. Franz Ehrle, *I più antichi Statuti della Facoltà di Teologia dell'Università di Bologna* (Monumenta Universitatis Bononiensis 1), Boloña, 1932.

es más importante, intercambiando permanentemente sus puntos de vista y sus pareceres. Por ello podemos hablar hoy con razones bien fundadas de las "ciencias escolásticas" de la Edad Media.

En efecto, todas las disciplinas mostraban una sorprendente unidad que comenzaba por las formas de tratamiento de los problemas científicos y de la enseñanza. Esas formas se tipificaron en la *lectio* y la *quaestio*. La unidad continuaba a través de la decisión fundamental —*determinatio*— del maestro que en su clase, formulaba un pronunciamiento canónico acerca del problema que se discutía. Esta decisión se consolidaba en la selección de textos básicos o cuerpos de textos y un comentario acerca de ellos que resumía la tradición: todo ello debía ser utilizado en la enseñanza. Por último, la Edad Media desarrolló sistemas de control social institucionalizados a través de los sistemas de exámenes y de graduación<sup>22</sup>. A fines del siglo XIII todas estas formas estuvieron totalmente establecidas y a disposición de todos. Como consecuencia de ello, dio comienzo la época de la fundación masiva de universidades por parte de príncipes y comunidades ciudadanas, fenómeno que derivó en la multiplicación de nuevas instituciones universitarias siguiendo un modelo fijo determinado<sup>23</sup>.

Todo ello fue de gran importancia para el desarrollo de la teoría política. Ya hemos adelantado que en la Edad Media la teoría política nunca logró consolidarse institucionalmente como trabajo teórico específico con espacio propio. Fueron todas las facultades de la Universidad las que, en conjunto, pero simultáneamente en mutua competencia entre sí, asumieron la tarea de transmitir informaciones a la política práctica, de reflexionar sobre la vida de los hombres en común, de investigar las causas de los conflictos sociales, de pensar la forma de solucionarlos y de pensar la política seriamente como problema teórico. Todo este multifacético esfuerzo encontró en el método escolástico un marco general de desarrollo, ya que fue ese método el que ofreció a la teoría política —que se encontraba en proceso de germinación— las bases para la discusión teórica tanto fuera como dentro del ambiente universitario.

<sup>22</sup> Véase la sección *Learning en: A History of the University...*, (ut supra, nota 20), pp. 307/441 (con textos de Gordon Leff sobre el Trivium en la Facultad de Artes, de Nancy Siraisi sobre la de Medicina, de Antonio García y García sobre la de Derecho y de Monika Asztalos sobre la de Teología).

<sup>23</sup> Naturalmente hubo fundaciones antes de esa fecha, entre las cuales la más conocida fue la de la Universidad de Nápoles en 1224 por Federico II, fundación que fue llevada a cabo contra la ciudad de Boloña. Pero aún hoy se discute el carácter verdaderamente "universitario" de esa institución a causa de su carencia de rasgos corporativos. Las verdaderas "avalanchas" de actos de fundación de universidades tuvieron lugar recién en la Edad Media tardía, y recién en esta época esos actos de fundación se atuvieron a modelos de organización fijos, tal como surge incluso de sus documentos de fundación.

La dependencia de la teoría política respecto del método escolástico se explica por el hecho de que todos los autores de ese tipo de textos políticos pasaron por las escuelas o por la Universidad y, en muchos casos, dedicaron muchos años a su formación universitaria antes de redactar sus tratados dentro o fuera del ámbito universitario. De hecho, no conocemos hoy un solo texto que en la Edad Media tardía haya intentado esbozar teóricamente problemas concernientes a cuestiones políticas cuyo autor no haya recurrido a la erudición escolástica y a los métodos científicos de análisis vigentes en la época.

Pero todo ello no significa que el grueso de estos escritos haya surgido en las aulas de la Universidad, por más que una muy importante contribución a la literatura política fueron los comentarios a los escritos políticos del *corpus aristotelicum* realizados por miembros de la Facultad de Artes e, inclusive, de la Facultad de Teología. Con todo, la Política de Aristóteles fue material de enseñanza solamente en casos excepcionales, es decir, ella fue leída en la Facultad de Artes solo *extraordinarie*, lo que significa que no formaba parte del contenido obligatorio del curriculum normal de esa Facultad<sup>24</sup>.

Textos como el *Defensor Pacis* de Marsilio de Padua, el *Dialogus* de Guillermo de Ockham, la *Summa de ecclesiastica potestate* de Agustín de Ancona o la importante compilación del franciscano portugués Alvaro Pelayo, conocida con el nombre de *De statu et planctu ecclesiae*, fueron todos tratados eruditos, pero que aparecieron como obras de carácter privado y, por ello, fuera del ámbito universitario. Solo en casos muy excepcionales los sistemas de publicación de la Universidad<sup>25</sup> contribuyeron a multiplicar —y por ende a difundir— estos escritos. Su limitada circulación se percibe en la exigua cantidad de manuscritos que nos han llegado, que en el caso de textos de teoría política del siglo XIV nunca superaba los cuarenta ejemplares<sup>26</sup>. En todos los casos se trata de escri-

<sup>24</sup> Un panorama ofrece Sönke Lorenz, *Libri ordinarie legendi. Eine Skizze zum Lehrplan der mitteleuropäischen Artistenfakultät um die Wende vom 14. zum 15. Jahrhundert*, en: Wolfram Hogrebe (editor), *Argumente und Zeugnisse* (Studia philosophica et historica 5), 1985, pp. 204/258, esp. pp. 209 y 227 ss. Para el problema en relación con una única universidad cfr. Paul Uiblein, *Mittelalterliches Studium an der Wiener Artistenfakultät. Kommentar zu den "Acta facultatis artium universitatis Vindobonensis 1385-1416"* (Schriftenreihe des Universitätsarchivs, Universität Wien 4) Viena, 1987, pp. 89/92.

<sup>25</sup> Un detallado estudio sobre el problema ofrece Bernd Michael: *Johannes Buridan. Studien zu seinem Leben, seinen Werken und zur Rezeption seiner Theorien im Europa des späteren Mittelalters*, Phil. Diss., Freie Universität Berlin, 1978 (edición privada de 1985). Para un estudio más general véase Jürgen Miethke, *Die mittelalterlichen Universitäten und das gesprochene Wort*, en: *Historische Zeitschrift*, 251 (1990), pp. 1/44.

<sup>26</sup> Cfr. las presentaciones de Jürgen Miethke, *Die Traktate De potestate papae. Ein Typus politischtheoretischer Literatur im späteren Mittelalter*, en: Robert Bultot y Léopold

tos eruditos que surgieron como textos universitarios o en conexión directa con la enseñanza universitaria.

En relación con el público para el que estos textos fueron redactados, debe tenerse en cuenta que todos ellos presuponian alguna capacidad y algo de erudición para adentrarse en el mundo cultural escolástico. No se trataba de panfletos para un público amplio o para el hombre común. Incluso textos como los de Wyclif no fueron redactados directamente para los lolardos. Su público, después de haber pasado por la Universidad, se desempeñaba en la vida práctica, es decir en las cortes reales o en las curias eclesiásticas, en posiciones de gobierno en las ciudades o en el mundo diplomático. La investigación que la historia social ha realizado acerca de esta aristocracia cultural, cuyos intereses vitales Alois Dempf encontró reflejada en los textos hace ya más de sesenta años<sup>27</sup>, está todavía en vías de realización y, por ende, aún lejos de haber logrado resultados definitivos<sup>28</sup>. La situación de las fuentes aún no permite emitir un juicio definitivo acerca del problema; la comprensión de los textos y la correcta evaluación de sus afirmaciones exige tener en cuenta sobre todo la situación social de los textos<sup>29</sup>.

Las referencias precedentes constituyen solo una rápida y esquemática presentación de la situación a partir de la cual se desarrolló la teoría política en el siglo XIV. Por ello mismo, esa presentación no pretende ser completa y solo aspira a presentar los rasgos fundamentales y las condiciones que favorecieron y que actuaron como contexto de ese desarrollo. Este contexto tiene consecuencias directas sobre el problema del señorío y de la libertad en los tratados políticos de esta época.

En rigor, el problema del señorío y de la libertad —ni considerados juntamente ni separados— nunca llegó a transformarse en tema específico de esos tratados. Pero ello no debe sorprender, sobre todo si tenemos en cuenta los intereses inmediatos y la orientación de las tradiciones que confluyeron en los teóricos de la política del siglo XIV. En la antigüedad, la interrelación entre señorío y libertad tampoco fue objeto de reflexión.

---

Génicot (editores), *Les genres littéraires dans les sources théologiques et philosophiques médiévales* (Université Catholique de Louvain, Publications de l'Institut d'Études médiévales, II, 5), Louvain-la-Neuve, 1982, pp. 198/211. Observaciones y datos suplementarios a este último trabajo en J. Miethke, *Zur Einführung*, en: *Das Publikum...* (ut supra, nota 18), esp., pp. 6 ss.

<sup>27</sup> Alois Dempf, *Sacrum Imperium. Geschichts- und Staatsphilosophie des Mittelalters und der politischen Renaissance*, München, 1929 (reprint Darmstadt, 1962), esp. pp. 402 ss.

<sup>28</sup> Un panorama presentaron recientemente Peter Moraw e Hilde de Ridder-Symoens en: *A History...* (ut supra, nota 20), pp. 244/279 y 280/304.

<sup>29</sup> El volumen *Das Publikum...* (ut supra, nota 18) procura reunir material sobre el tema.

Ella ingresa muy indirectamente en el horizonte de nuestros autores. De allí que las respuestas que podamos esperar de ellos sean también indirectas. A continuación presentaré esas respuestas tomando como ejemplo solo algunos casos, pero haciendo la salvedad de que ellos no pretenden constituir una visión completa del tema.

En el medioevo hubo todo un género literario de tratados de teoría política que, considerados desde el punto de vista de su cantidad, de su importancia y de su repercusión, pueden ser calificados como los textos más importantes del siglo XIV. En ellos sus autores se ocuparon, ante todo, de la *potestas* y de las facultades que legitiman el señorío del Papa y, después, de la de los gobernantes temporales<sup>30</sup>. El problema de la caracterización, fundamentación y legitimación del señorío aparece en muchos de esos textos políticos, curialistas y no curialistas.

##### 5.— *La libertad en los tratados defensores de posiciones curialistas*

A comienzos del siglo XIV el papa Bonifacio VIII recurrió a un audaz intento de hacer realidad los distintos proyectos teóricos que la ciencia jurídica y teológica habían acumulado, a lo largo del siglo XIII, acerca de la competencia del más alto obispo de la Iglesia, denominado también —según los tradicionales epítetos usados durante el siglo XIII hasta comienzos del XIV— *summus hierarcha* colocado en la cima de la jerarquía eclesiástica, sucesor de Pedro y *vicarius Christi*, *vicarius dei*, representante de Dios en la tierra y *quasi deus in terris*. A partir del intento de Bonifacio fue bastante común que se procediera a examinar y a considerar teóricamente la *potestas* del Papa, de sus derechos jurisdiccionales sobre la Iglesia, sobre toda la Cristiandad e incluso sobre el mundo entero.

Los tratados que se ocupaban del problema solían llevar el título de *De potestate ecclesiastica* o *De potestate papae*. Su nivel teórico era bastante diverso. En algunos casos, como en el tratado de Enrique de Cremona<sup>31</sup>, se trataba de pobres y simples compilaciones de citas que, con fines demostrativos y probatorios, eran tomadas de la Biblia y del derecho

<sup>30</sup> Cfr. J. Miethke, *Die Traktate...* (ut supra, nota 26)

<sup>31</sup> Henricus de Cremona, *De potestate papae*, en: Richard Scholz, *Die Publizistik zur Zeit Philipps des Schönen und Bonifaz VIII* (Kirchenrechtliche Abhandlungen 6-8), Roma, 1903 (reprint Amsterdam 1969), pp. 458/471. Véase sobre el tema Jürgen Miethke, *Das Konsistorialmemorandum De potestate pape des Henrich von Cremona von 1302 und seine handschriftliche Überlieferung*, en: Alfonso Maiert y Agostino Paravicini Bagliani (editores), *Studi sul XIV secolo in memoria di Anneliese Maier* (Edizioni di Storia e Letteratura, 151), Roma, 1981, pp. 421-445.

canónico, particularmente de las *Decretales*. En cambio en otros casos, sus autores presentaban esquemas teóricos formalmente muy satisfactorios; en ellos lograban hacer confluír elegantemente distintas tradiciones con rigor, como lo fue el tratado *De ecclesiastica potestate* de Egidio Romano, obispo de Bourges, aparecido en 1302<sup>32</sup>. Ambos textos fueron pensados y compuestos simultáneamente en la curia del papa Bonifacio VIII.

En la pluma del papa la palabra libertad no solía deslizarse con demasiada frecuencia, pero cuando aparecía, su uso no era genuino. En efecto, en septiembre de 1296 Bonifacio VIII escribió un documento para oponerse al embargo con que la corte francesa prohibió estrictamente la exportación de metales preciosos, armas y caballos. En ese documento el papa presenta la *libertas ecclesiae* como uno de los dones especiales que Cristo había obsequiado a la Iglesia. Pero cuando en ese mismo texto Bonifacio define esa libertad, lo hace como señorío de la Iglesia, a la que los fieles deben someterse con obediencia, porque Cristo quiso que la Iglesia ejerciera sobre el pueblo de fieles un libre dominio como madre y señora: *tamquam universalem matrem et dominam*<sup>33</sup>.

Bonifacio utilizó las ideas expuestas por Egidio Romano en el tratado *De ecclesiastica potestate* para redactar el texto de la rimbombante bula *Unam Sanctam* del 18 de noviembre de 1302. La bula surgió en pleno

<sup>32</sup> Aegidius Romanus, *Tractatus de potestate ecclesiastica* (ed. de Richard Scholz), Leipzig, 1928 (reprint Aalen, 1961); Gerardo Bruni, *Le opere di Egidio Romano*, Florencia, 1936. Descripciones detalladas de los mss en: Francesco del Punta y otros (editores) *Aegidii Romani Opera Omnia*, T. I: *Prolegomena, Manoscritti*, tomo 1/1 ss.; Florencia, 1987 ss.; véase además John R. Eastman, *Aegidius Romanus, De renunciacione papae, kritische Edition und Analyse der Frage der Papstabdankung in der Zeit von Cölestin V. und Bonifaz VIII*, Phil. Diss., Würzburg, 1985; Raphael Kuiters, *De ecclesiastica potestate sive de summi pontificis potestate secundum Aegidium Romanum*, en: *Analecta Augustiniana*, 20 (1946), pp. 146/214; Friedrich Merzbacher, *Die Rechts-, Staats- und Kirchenaufassung des Aegidius Romanus*, en: *Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie*, 41 (1954/55), pp. 88/97; John R. Eastman, *Das Leben des Augustiner-Eremiten Aegidius Romanus (c. 1243-1316)*, en: *Zeitschrift für Kirchengeschichte*, 100 (1989), pp. 318/339; id., *Giles of Rome and Celestin V: The Franciscan Revolution and the Theology of Abdication*, en: *The Catholic Historical Review*, 76 (1990), pp. 195/211; sobre el espejo de príncipes de Egidio véase el reciente trabajo de Roberto Lambertini, *Philosophus videtur tangere tres rationes. Egidio Romano lettore ed interprete della "Politica" nel terzo libro del De Regimine Principum*, en: *Documenti e studi sulla tradizione filosofica medievale*, 1/1 (1990), pp. 277/325 (con abundante literatura).

<sup>33</sup> "Ineffabilis amoris dulcedine sponso suo, qui Christus est, sancta mater ecclesia copulata dotes et gratias ab ipso suscepit amplissimas, ubertate fecundas et specialiter inter eas beneficium libertatis. Voluit enim peramabilem sponsam eius libere fidelibus populis preesse dominio, ut velut in filios haberet more matris in singulis potestatem, ac etiam cuncti cum filiali reverentia tanquam universalem matrem et dominam honorarent" (cfr. *Ineffabilis amoris*, en: Georges Digard, *Les registres de Boniface VIII*, Paris, 1906/1935, Nro. 1653).

conflicto con el rey francés Felipe el Hermoso y fue concebida como documento que debía alcanzar gran repercusión en el sínodo nacional al que el papa había convocado a los preladados franceses. Se trata de un texto que, hasta hoy, presenta grandes dificultades a los teólogos, ya que es la formulación más concluyente y más decidida que, hasta ese momento, había emanado oficialmente del papado exponiendo sus pretensiones al ejercicio de una jurisdicción universal fundamentada en el hecho de que todos los hombres, para salvarse, necesariamente deben someterse al romano pontífice: *porro subesse Romano pontifici omni humane creature declaramus, dicimus, diffinimus omnino esse de necessitate salutis*<sup>34</sup>.

En el planteo de la bula, la libertad no tenía espacio alguno, ni frente a la salvación ni frente a las pretensiones universalistas del papado y de la curia. Para Bonifacio, la libertad se identificaba con la sujeción a la Iglesia y al papa. Si en algunos de sus actos políticos —en particular en su actividad legislativa— Bonifacio había actuado de modo extremadamente racional y diplomático<sup>35</sup>, en circunstancias como ésta, sin embargo, actuaba con tal severidad y empecinamiento<sup>36</sup> que no hacían posible esperar de él reflexión alguna acerca de la libertad.

Por más diferentes que hayan sido los numerosos escritos que se ocuparon de defender teóricamente el gobierno universal del papa<sup>37</sup>, ni Egidio Romano ni ninguno de los otros autores que sostuvieron esas posiciones curialistas dejaron ingresar en sus escritos el problema de la libertad.

En efecto, Egidio Romano, por ejemplo, en un pasaje de su tratado *De ecclesiastica potestate* (1302), dice explícitamente que la relación de los cristianos —incluso del gobernante cristiano— con la Iglesia no es una relación de servidumbre, sino de *libertas*, porque según las palabras del Evangelio el yugo de Cristo es suave y su carga es ligera. Pero ello no impide a Egidio afirmar, en otro pasaje del mismo tratado —en el que

<sup>34</sup> *Ibid.*, Nro. 5382.

<sup>35</sup> V. Gabriel Le Bras, *Boniface VIII, symphoniste et modérateur*, en: *Mélanges d'histoire du moyen âge* Louis Halphen, Paris, 1951, pp. 383/93 y Sten Gagnér, *Studien zur Ideengeschichte der Gesetzgebung* (Acta Universitatis Upsaliensis, Studia iuridica Upsaliensia 1), Upsala, 1960, esp. pp. 143 s.

<sup>36</sup> Eugenio Dupré Theseider, *Bonifacio VIII*, en: *Dizionario biografico degli italiani*, T. XII, Roma, 1970, col. 146/170; cfr. también Tilmann Schmidt, *Bonifatius VIII*, en: *Lexikon des Mittelalters*, T. II (1983), col. 414/416.

<sup>37</sup> Cfr. el panorama general que ofrece Jean Rivière en *Le problème de l'église et de l'état au temps de Philippe le Bel. Étude de théologie positive* (Spicilegium sacrum Lovaniense 8), Louvain-Paris, 1926 y Michael J. Wilks, *The problem of Sovereignty in the later Middle Ages. The Papal Monarchy with Augustinus Triumphus and the Publicists* (Cambridge Studies in Medieval Life and Thought, II, 9), Cambridge, 1963.

parece exponer su propia opinión— que los cristianos están respecto de la Iglesia —que es lo mismo que decir respecto del papa— en una relación de servidumbre (*servitus*). Egidio insiste en esa obligación del cristiano respecto de la Iglesia, para lo cual identifica a los cristianos con quienes en el derecho romano tenían la condición de esclavos, los *servi empticii*, razón por la cual exige de ellos, como se solía hacer con los *tributarii*, el permanente pago de un tributo<sup>38</sup>. Solamente podía marcar límites al poder del papa una figura prevista en el *Decretum Gratiani* (D. 40, c. 6) que exteriorizaba el temor a un papa herético, *a fide devius*, que no podía ser cabeza de la Iglesia ni representar las aspiraciones de los fieles a la salvación, ni tener aspiraciones de gobierno universal<sup>39</sup>. Pero dicha figura no lograba aproximarse al problema teórico de los límites del poder del papa o al problema de la libertad de la fe de los *subditi* del papa.

#### 6.— Juan Quidort: la libertad como fundamento del orden estatal

En su esfuerzo por asegurar la autonomía del soberano temporal respecto de la influencia y de las pretensiones de primacía del poder eclesiástico, los teóricos de la independencia del poder temporal lograron llevar algo más adelante el problema de la libertad.

Autores como Juan Quidort, o los autores de los tratados que surgieron en la Universidad de París como textos anónimos —pues provenían de la pluma de un anónimo grupo de intelectuales pertenecientes a esa Universidad— como la *Quaestio Rex pacificus Salomo*<sup>40</sup> y la llamada *Quaestio*

<sup>38</sup> Cfr. *De ecclesiastica potestate* (ut supra, nota 32), I, 8, donde la relación del señor temporal con la Iglesia es caracterizada explícitamente como *libertas*, no como *servitus*; pero allí mismo, en II, 10, somete todos los fieles, incluso los gobernantes, a la Iglesia: "...ut homines fideles... sint tributarii, et sicut tributarii et sicut servi empticii ecclesie recognoscendo se esse servos ecclesie, ut pro se ipsis et pro omnibus que habent offerant aliquid ecclesie in recognitionem proprie servitutis". Véase sobre el problema Arthur Stephen McGrade, *Somersaulting Sovereignty. A Note on Reciprocal Lordship and Servitude in Wyclif*, en: Diana Wood (ed.), *The Church and Sovereignty (c. 590-1918). Essays in Honour of Michael Wilks* (Studies in Church History. Subsidia 9), Oxford, 1991, pp. 261/68.

<sup>39</sup> Cfr. por ejemplo Wilks (ut supra, nota 37), pp. 455/78.

<sup>40</sup> Anónimo, *Quaestio Rex pacificus Salomo*, impreso en un volumen colectivo por Jean Barbier para Jean Petit, París, 1506, fol. A1<sup>r</sup> [-Bvi<sup>r</sup>], también más completo en Edmond Richer, *Vindiciae doctrinae scholae Parisiensis*, Colonia, 1683, p. 165/196. La edición parcial de Caesar Egassius Bulaeus, *Historia universitatis parisiensis*, T. IV, París, 1668, pp. 28/31 contiene textos que omite la edición de Barbier/Petit. Sobre el texto véase Scholz, *Die Publizistik...* (ut supra, nota 31), pp. 252/274; Rivière, *L'Église...* (ut supra, nota 37), pp. 135/138 y passim; Walter Ullmann, *A Medieval Document on Papal Theories of Government*, en: *English Historical Review*, 61 (1946), pp. 180/201; Paul Saen-

*in utramque partem*<sup>41</sup>, tampoco se ocupan de la libertad de acción del individuo, sino solo de la libertad del gobernante. Pero sus permanentes advertencias frente a las confusiones en que podía caer la tradicional concepción dualista —que sostenía la igualdad de origen en Dios del poder espiritual y del poder temporal— hizo que, para trazar los límites entre ambos poderes, esos autores no solo asumieran una actitud de reacción contra posiciones opuestas, sino que además se ocuparan de construir teóricamente la estructura interna de cada una de las esferas —aunque esto no sucediera siempre y con los mismos medios, ya que la constitución de la Iglesia y del Estado eran muy diferentes entre sí—.

Juan Quidort<sup>42</sup>, teólogo dominico y discípulo de Tomás de Aquino en París, presentó hacia 1302 un proyecto teórico sobre el poder real y el poder papal con el título de *De regia potestate et papali*. El tratado fue original e importante y logró alcanzar gran repercusión. Siguiendo a su maestro Tomás de Aquino y a la orden de los dominicos a la que pertenecía, en su texto Juan construyó la esfera eclesiástica, es decir la jerarquía de funciones de la Iglesia, ateniéndose estrictamente a la “eclesiología mendicante” que Bonifacio VIII había utilizado en sus ataques contra la esfera secular. Según dicha eclesiología, el papa es el más alto obispo de la Iglesia, el representante de Cristo y el garante de la unidad de la fe de la Cristiandad. Pero Quidort aplicó ese modelo solo a la Iglesia sin llegar a utilizarlo para la esfera del poder secular del rey de Francia.

---

ger, *John of Paris, Principal Author of the Quaestio de potestate papae (Rex pacificus)*, en: *Speculum*, 56 (1981), pp. 41/55.

<sup>41</sup> Anónimo, *Quaestio in utramque partem*, editado por Gustavo Vinay en: *Egidio Romano e la cosiddetta Quaestio in utramque partem*, en: *Bullettino dell'Istituto Storico Italiano per il Medioevo e Archivio Muratoriano*, 53 (1939), pp. 43/136 (el texto en pp. 93 ss.). Sobre el texto véase Scholz, *Die Publizistik...* (ut supra, nota 31), pp. 224/251; Rivière, *L'Église...* (ut supra, nota 37), pp. 133/135 y passim; Raphael Kuiters, *Aegidius Romanus and the Authorship of In utramque partem and De ecclesiastica potestate*, en: *Augustiniana*, 8 (1958), pp. 267/280; John A. Watt, *The Quaestio in utramque partem reconsidered*, en: *Studia Gratiana*, 13 (1967), pp. 411/53.

<sup>42</sup> Fritz Bleienstein (editor), *Johannes Quidort von Paris, Über königliche und päpstliche Gewalt (De regia potestate et papali)*, (Frankfurter Studien zur Wissenschaft von der Politik, 4), 1969 [véase sobre la edición la recensión de Jürgen Miethke en: *Francia*, 3 (1975), pp. 799/833]. Bibliografía sobre Juan Quidort: Jean Leclercq, *Jean de Paris et l'ecclésiologie du XIV<sup>e</sup> siècle*, Paris, 1942; Martin Grabmann, *Studien zu Johannes Quidort von Paris, O. Pr.*, en: *Sitzungsberichte der Bayerischen Akademie der Wissenschaften*, Phil.-Hist. Klasse, 1922, 3 (ahora en: Martin Grabmann, *Gesammelte Akademieabhandlungen*, Paderborn, 1979, T. 1, pp. 69/128); John T. Renna, *The populus in John of Paris' theory of monarchy*, en: *Tijdschrift voor rechtsgeschiedenis*, 42 (1975), pp. 243/268; Janet Coleman, *Medieval Discussions on Property: ratio and dominium according to John of Paris and Marsilius of Padua*, en: *History of Political Thought*, 4 (1983), pp. 209/228; Jürgen Miethke, *Politische Theorien...* (ut supra, nota 18), pp. 102/107.

En lo que concierne a la esfera secular, Quidort tomó los antecedentes teóricos del *De regno ad regem Cypri* de Tomás de Aquino, luego llamado *De regimine principum*, que reconstruye la sociedad humana remitiéndose con gran fidelidad a Aristóteles. Quidort sigue tan de cerca el texto tomista que a veces llega a citarlo textualmente, aunque sin decirlo a sus lectores. Pero a ello agrega algunas tesis propias logrando presentar una teoría política bien elaborada y cargada con una fuerza teórica no alcanzada por Tomás.

Juan considera la sociedad como una sociedad de propietarios que es conducida hacia el bien común por la autoridad del rey <sup>43</sup>. De allí que apenas considere la libertad del *individuo* como oposición a señorío y que insista especialmente en la libertad como fundamento básico del orden estatal. Sobre la base de estos presupuestos y en casos normales, es decir en caso de correcto funcionamiento de esta suerte de equilibrada repartición de fuerzas, las pretensiones de la Iglesia carecen de espacio. Solamente cuando este orden fracasa, el papa tiene la posibilidad de reconducir al rey hacia su recto camino, del mismo modo como también corresponde al rey utilizar la fuerza de la espada material para llamar al orden al papa cuando éste abusa de su espada espiritual <sup>44</sup>.

En este segundo caso Quidort fue mucho más decidido en sus afirmaciones que, naturalmente, interesaron directamente a la corte de Felipe el Hermoso. En efecto, con esos argumentos, el dominico francés parecía fundamentar y legitimar de antemano el atentado de Anagni del 7 de septiembre de 1303 en un tratado que, teóricamente fundado en Aristóteles, prometía inaugurar una *via media* entre posiciones extremas pero que, en rigor de verdad, no solo sugería y legitimaba una praxis radical e inescrupulosa —tal como ella había sido introducida por Pedro Flotte y llevada a cabo por Guillermo de Nogaret—, sino que además garantizaba a dichas prácticas una absoluta tranquilidad de conciencia <sup>45</sup>.

Con todo, el texto de Juan de Quidort no responde a la tipología de

<sup>43</sup> El tema es especialmente subrayado por Albert Podlech en *Die Herrschaftstheorie des Johannes von Paris*, en: *Der Staat*, 16 (1977), pp. 465/492 y por Janet Coleman en *The intellectual milieu of John of Paris*, OP, en: *Das Publikum...* (ut supra, nota 18), pp. 173/206.

<sup>44</sup> Cfr. *De regia potestate et papali*, c. 20 (en la edición de Bleienstein, p. 179): "Est enim licitum principi abusum gladii spiritualis repellere eo modo quo potest, etiam per gladium materiale, praecipue ubi abusum gladii spiritualis vergit in malum rei publicae, cuius cura regi incumbit; aliter enim 'sine causa gladium portaret'" (cfr. Rom., 13,4). Véase además *ibid.*, c. 22 (en la ed. de Bleienstein, p. 196): "Princeps etiam violentiam gladii papae posset repellere per gladium suum cum moderanime nec ageret contra papam ut papa est, sed contra hostem suum et hostem rei publicae".

<sup>45</sup> Cfr. el *Prooemium*, *De regia potestate et papali*, c. 1 (en la edición de Bleienstein, p. 72).

los textos que permiten hablar de una relación ideológica manifiesta entre un escrito de teoría política y los intereses políticos concretos de su época. Si el *De potestate regia et papali* hubiera estado tan estrechamente vinculado solo a esos intereses, no se explicaría la amplia repercusión que el texto alcanzó un siglo más tarde en los concilios de Constanza y de Basilea. En su tratado Quidort realizaba una suerte de suma que aspiraba a presentar con claridad las relaciones entre las pretensiones eclesiásticas y el poder temporal. Quidort no construyó esas relaciones recíprocas con total claridad, aunque sí logró con éxito el trazado de la línea demarcatoria entre ambas esferas. El recurso del tratado de Juan Quidort a la construcción aristotélica que Tomás hizo de la esfera temporal procura superar algunos aspectos que en Tomás permanecen oscuros. Allí residió, con seguridad, el atractivo que el texto tuvo en el siglo xv, sin que ese recurso a Tomás disminuya los méritos propios del dominico francés.

El desarrollo futuro de la teoría política en el siglo xiv siguió avanzando por el mismo camino abierto por Quidort, pero asumió una tarea que Quidort no había llegado a realizar: la construcción de los vínculos sociales en cada una de las dos esferas —Iglesia y mundo— siguiendo los mismos principios aristotélicos, es decir sobre la base de los mismos principios teóricos que había utilizado Quidort para la esfera secular. Con ello, el problema de la libertad entendido como problema de la limitación de las pretensiones de los gobernantes asumió gran importancia, pues la libertad subsistió como la única barrera que permitía evitar las arbitrarias pretensiones de ingerencia provenientes de cada una de las esferas en la otra y contrarrestar, enarbolando el principio de la libertad, tanto las pretensiones de la Iglesia en el poder temporal como las de ésta en aquélla.

#### 7.— *Marsilio de Padua: la libertad como condición de la competencia legislativa*

Antes de que Guillermo de Ockham pudiera fundamentar detalladamente esa posición fue necesario que —contrariamente a lo que Juan Quidort había afirmado en su tratado— Marsilio de Padua demostrara en su *Defensor Pacis*<sup>46</sup> que la línea separatoria entre la esfera espiritual y la

<sup>46</sup> Marsilio de Padua, *Defensor Pacis*, ediciones de Charles W. Previtte Orton (Cambridge, 1928) y de Richard Scholz (Monumenta Germaniae Historica, Fontes iuris germanici antiqui 7, 1932/33), que en lo sucesivo cito DP. Véase sobre el DP: Johannes Haller, *Zur Lebensgeschichte des Marsilius von Padua*, en: *Zeitschrift für Kirchengeschichte*, 48 (1929), pp. 166/99 (publicado luego en J. Haller, *Abhandlungen zur Geschichte des Mittel-*

temporal no requería la permanente diferenciación entre los principios organizativos de cada una de las esferas. Además, Marsilio mostró que la Política de Aristóteles era suficiente para fundamentar sólidamente las estructuras sociales tanto del Estado como de la Iglesia y que dicha aplicación de las ideas aristotélicas posibilitaba zanjar definitivamente en los conflictos que se verificaban entre las pretensiones del poder eclesiástico y los derechos políticos de los gobernantes temporales. Según Marsilio, todo ello conduciría a una definitiva defensa y consolidación de la paz en el siglo xiv.

En rigor, el voluminoso tratado de Marsilio de Padua pretendía ser más una defensa de la paz —*civilis pax sive tranquillitas*<sup>47</sup>— que de la libertad. Ello nos exime de presentar el conjunto del pensamiento marsiliano. Por más riguroso que haya sido al atribuir a la *universitas civium* o a su *maior sive valencior pars* las decisiones últimas concernientes a los problemas de la comunidad civil<sup>48</sup>, Marsilio nunca em-

---

*alters*, Stuttgart, 1944, pp. 335/368); Alan J. Gewirth, *Marsilius of Padua, The Defender of Peace*, T. 1: *Marsilius of Padua and Medieval Political Philosophy*, Records of Civilization 46/1, Nueva York, 1951; Nicolai Rubinstein, *Marsilius of Padua and Italian Political Thought of his Time*, en: John R. Hale, John R. L. Highfield y Beryl Smalley (editores), *Europa in the Later Middle Ages*, Londres, 1965, pp. 44/75; John K. Hyde, *Padua in the Age of Dante*, Manchester, 1966; Carlo Pincin, *Marsilio*, Turin, 1967; Georges de Lagarde, *La naissance de l'esprit laïque au déclin du moyen âge*, Nouvelle édition refondue, T. 3: *Marsile de Padoue*, Paris-Louvain, 1970; Jeannine Quillet, *La philosophie politique de Marsile de Padoue* (L'Eglise et l'État au moyen âge, 13), Paris, 1970; Friedrich Prinz, *Marsilius von Padua*, en: *Zeitschrift für Bayerische Landesgeschichte*, 39 (1976), pp. 39/77; Gregorio Piaia, *Marsilio da Padova nella riforma e nella controriforma. Fortuna ed interpretazione*, Padua, 1977; *Marsilio da Padova. Convegno Internazionale* (Padua, 18-20 sept. 1980), publicado en: *Medioevo*, 5/6 (1979/1980); Dolf Sternberger, *Die Stadt und das Reich in der Verfassungslehre des Marsilius von Padua*, en: *Sitzungsberichte der Wissenschaftlichen Gesellschaft an der Wolfgang Goethe Universität*, Frankfurt, 18, 3 (1981), pp. 87/147; Marino Damiani, *Plenitudo Potestatis e universitas civium in Marsilio da Padova* (Biblioteca di Studi Francescani, 16), Florencia, 1983; Jürgen Miethke, *Marsilius von Padua, die politische Philosophie eines lateinischen Aristotelikers des 14. Jahrhunderts*, en: Hartmut Boockmann, Bernd Moeller, Karl Stackmann (editores), *Lebenslehren und Weltentwürfe im Übergang vom Mittelalter zur Neuzeit. Politik - Naturkunde - Theologie* (Abhandlungen der Akademie der Wissenschaften von Göttingen, Phil.-Hist. Klasse, III, 179), Göttingen, 1989, pp. 52/76; id., *Marsilius von Padua*, en: *Theologische Realenzyklopädie*, T. XXII/cuad. 2 (1992), pp. 183/190; Brian Tierney, *Marsilius on rights*, en: *Journal of the History of Ideas*, 52 (1991), pp. 3/17; Michael Löffelberger, *Marsilius von Padua. Das Verhältnis zwischen Kirche und Staat im Defensor Pacis* (Schriften zur Rechtsgeschichte, 57), Berlin, 1992 (Tesis Iur. - Universidad de München).

<sup>47</sup> "Vocabitur autem tractatus iste *Defensor Pacis*, quoniam in ipso tractantur et explicantur precipue cause, quibus conservatur et extat civilis pax sive tranquillitas, et hec etiam, propter quas opposita lis oritur, prohibetur et tollitur" (cfr. DP, III, 3; ed. Scholz, p. 611). Véase también: DP, I, 1, 1; DP, I, 2 y DP, I, 3).

<sup>48</sup> "Nos autem dicamus secundum veritatem atque *consilium* <† Aristotelis 3º Poli-

prendió formalmente la tarea de desarrollar una explícita defensa de la libertad: de hecho, en su edición del *Defensor Pacis*, Richard Scholz logró identificar solo dos pasajes en los que Marsilio se refiere a la *libertas civium*<sup>49</sup>.

Con todo, debe reconocerse —y esto es lo que me propongo mostrar aquí— que esta formalización política marsiliana de base aristotélica desemboca en la construcción de una competencia legislativa que no habría sido lograda sin tener en cuenta el postulado de la libertad. En efecto, como lo veremos de inmediato, los dos pasajes señalados por Scholz son claros y conciernen directamente a esa problemática.

El primero<sup>50</sup> afirma que la *civitas*, es decir el estado según la definición aristotélica, es una *communitas liberorum* y que ningún ciudadano debe estar sometido al despotismo de otro. Tal libertad de todos —que como se verá de inmediato es libertad en la legislación— es la condición lógica del objetivo pacificante de la *lex*, pues incluso una ley sustancialmente mala que, sin embargo, es querida por todos, es muy superior a una ley que solo una parte de la ciudadanía instituye por propia autoridad. Con ello Marsilio está diciendo con claridad, aunque no explícitamente, que la identificación del legislador más competente —que tiene la facultad de establecer las reglas de la vida en común pues posee la *potestas coactiva*— con la totalidad de los ciudadanos<sup>51</sup> —que en Aristóteles no

tice cap. 6° <1281a 39 ss> legislatorem seu causam legis effectivam primam et propriam esse populum seu civium universitatem aut eius valenciorem partem" (cfr. DP, I,12,3; ed. Scholz, p. 63); "... ad propositam intencionem redeamus, demonstrare scilicet legum lacionis auctoritatem humanam ad *solam* <> civium universitatem aut eius valenciorem partem pertinere..., quoniam illius *tantummodo* <?> est legum humanarum lacionis seu institutionis auctoritas humana prima simpliciter, a quo solum optime leges possunt provenire. Hoc autem est civium universitas aut eius pars valencior, que totam universitatem representat; quoniam non est facile aut non possibile omnes personas in unum convenire sententiam, propter quorundam esse naturam oblatam malicia vel ignorancia singulari discordantem a communi sententia, propter quorum irrationabilem reclamacionem seu contradiccionem non debent communia conferencia impediri vel omitti. Pertinet igitur ad universitatem civium aut eius valenciorem partem *tantummodo* <> legislacionis seu institutionis auctoritas" (cfr. DP, I,12, 5, ed. Scholz, p. 65).

<sup>49</sup> Cfr. DP, ed. Scholz, p. 624b, sub voce *libertas civium*.

<sup>50</sup> "...quia *civitas* est *communitas liberorum*, ut scribitur 3° Politice cap. 4° <1279a 21>, quilibet civis liber esse debet nec alterius ferre *despociam*, i. e. *servile dominium*. Hoc autem non contingeret, si unus aliquis aut pauciores civium legem ferrent auctoritate propria supra civium universitatem; sic enim leges ferentes aliorum *despotes* essent. Et ideo reliqui civium, pars amplior scilicet, talem legem quantumcumque bonam moleste ferrent aut nullo modo...Latam vero ex auditu seu *consensu* omnis multitudinis <*scil. legem*>, eciam minus utilem, quilibet civium faciliter observaret et ferret, eo quod hanc quilibet sibi statuisse videtur, ideoque contra illam reclamare non habet, sed equo animo tollerare" (cfr. DP, I,12,5, ed. Scholz, p. 67, 5 ss.).

<sup>51</sup> Ut supra, nota 48.

había sido pensada de esa manera <sup>52</sup>— descansa en la idea de que solo mediante esa identificación puede ser excluido el intolerable despotismo de una parte sobre las otras.

La *potestas coactiva* de la totalidad —o de la *pars principans* que ha sido comisionada por esa totalidad, es decir del emperador, del rey o de otras autoridades inferiores— solo puede ser realmente coactiva, es decir irresistible, porque en última instancia esa totalidad, por medio de su *potestas coactiva*, solo se compele a sí misma, de modo tal que no afecta los derechos a la libertad que, también para Marsilio, parecen inviolables. Es por ello que en su resumen del tratado Marsilio puede escribir lapidariamente <sup>53</sup> que el objetivo y la utilidad del *Defensor Pacis* residen en que tanto los gobernantes (*principans*) como los gobernados (*subiectum*) puedan conocer a través del tratado lo que es necesario para conservar la paz. Del tratado resulta, además, que por más que Marsilio no haga jugar demasiado frecuentemente el tema de la libertad, de ninguna manera renuncia a utilizar en favor de sus objetivos el tradicional aborrecimiento ante la tiranía. Según su opinión, la tiranía surge y es tanto más intensa cuanto el gobernante más pasa por alto la libre voluntad de los súbditos y cuanto menos tiene en cuenta el consentimiento de esos súbditos <sup>54</sup>.

Con todas estas referencias no hemos intentado presentar el *Defensor Pacis* como un canto en defensa de la libertad. Es verdad que al final del tratado Marsilio coloca la libertad en el mismo nivel que la paz y la tranquilidad <sup>55</sup>, pero la argumentación del tratado no está centrada en la libertad, sino que declara como su principal objetivo la paz, la seguridad y el orden. Con todo, es un hecho clarísimo que no podría entenderse la aceptación generalizada de la ley, y aún menos la oscura identificación de la totalidad con el legislador competente, sin esas referencias explícitas

<sup>52</sup> Lo dice expresamente el mismo cuando escribe: "Nos autem dicamus secundum veritatem atque consilium <!\> Aristotelis..." (cfr. DP, I, 12, 3, ed. Scholz, p. 63, 15 ss.).

<sup>53</sup> "...per ipsum <tractatum> comprehendere potest tam principans quam subiectum que sunt elementa prima civilitatis cuiuslibet, quid observare oporteat propter conservacionem pacis et proprie libertatis" (cfr. DP, III, 3, ed. Scholz, p. 612, 6-9). También DP, II, 1, 1, ed. Scholz, p. 138, 8-9.

<sup>54</sup> "Participat autem quilibet dictorum modorum <i. e. los diferentes modos del principatus regalis> tanto amplius de vero regali, quanto magis est ad subditos voluntarios et secundum legem latam ad commune conferens subditorum, tanto vero amplius tyrannidem sapiens, quanto magis exit ab hiis, consensu videlicet subditorum et lege ad ipsorum commune conferens instituta... Hec igitur duo principatum temperatum et viciosum separant, ... simpliciter autem, aut magis subditorum consensus" (cfr. DP, I, 9, 5, ed. Scholz, p. 43 s.). Cfr. también DP, I, 13, 8, ed. Scholz, p. 76f.

<sup>55</sup> "propter conservacionem pacis et proprie libertatis" (cfr. DP, III, 3, ed. Scholz, p. 612; ut supra, nota 53). Cfr. DP, I, 1, 2; DP, I, 5, 8, ed. Scholz, p. 4, 9-16 y 24, 16-19.

al postulado de la libertad. Es verdad que en el tratado queda sin tratar el problema del derecho a veto de la minoría. Tampoco se ocupa del derecho de resistencia que, en nombre de la libertad, podría ejercerse contra la voluntad de la totalidad o de su *valencior pars*. Para estos casos Marsilio no ofrece ninguna solución. En estas falencias yacen, precisamente, las principales dificultades de las teorías que, aunque de modo aún incipiente y anunciando teorías posteriores, se encuentran muy cerca de una concepción de la soberanía popular. Marsilio, en efecto, no supo superar esas falencias.

### 8.— *Guillermo de Ockham: el Cristianismo como ley de perfecta libertad*

Recién en la teoría política del franciscano inglés Guillermo de Ockham<sup>56</sup> aparece una concepción que aspira a tratar con extremo rigor tanto la idea de la libertad como las exigencias de la libertad individual. Pues Guillermo no solo entiende la libertad como condición, tal como ella había aparecido en el curso de una larga tradición. Además, la concepción ockhamista se desarrolla a partir del pathos de la libertad. No me referiré aquí al concepto ockhamista de la libertad en todos sus matices. Solamente consideraré algunas de sus alusiones al problema que, muy probablemente, pueden parecer crípticas.

Ya desde sus inicios, la reflexión política de Ockham está estrechamente vinculada a la exigencia de libertad. En efecto, el comienzo mismo de su carrera como escritor político lo muestra no como un simple teórico desinteresado de los problemas concretos, sino como un escritor que recoge intereses masivos y que toma partido en un conflicto en el que está implicada su orden —o, para ser más exactos, el general de la orden franciscana y un grupo de intelectuales franciscanos— contra el propósito del papa de Aviñón, Juan XXII, de demoler la forma de vida franciscana, fuertemente penetrada de elementos ideológicos, asimilándola a la forma

<sup>56</sup> Sobre la teoría política de Ockham véase: Adalbert Hamman, *La doctrine de l'Église et de l'État chez Occam. Étude sur le Breviloquium* (Études de science religieuse 1) Paris, 1942; León Baudry, *Guillaume d'Occam. Sa vie, ses oeuvres, ses idées sociales et politiques*, t. 1: *L'homme et les oeuvres* (Études de Philosophie médiévale 39), Paris, 1950; Georges de Lagarde, *La naissance de l'esprit laïque au moyen âge*, édition réfondue, t. 4-5, Paris-Louvain, 1962-3; Wilhelm Kölmel, *Wilhelm Ockham und seine kirchenpolitischen Streitschriften*, Paris-Brüssel, 1963; Jürgen Miethke, *Ockhams Weg zur Sozialphilosophie*, Berlin, 1969; Arthur Stephen McGrade, *The political Thought of William of Ockham. Personal and Institutional Principles* (Cambridge Studies in Medieval Life and Thought, III 7), Cambridge, 1974.

de vida general establecida por las normas jurídicas del derecho de la Iglesia<sup>57</sup>.

A la luz de este punto de partida pueden entenderse algunas características peculiares de las posteriores teorías de Ockham, por ejemplo, el hecho de que, en el origen de su reflexión, no coloque el señorío de hombres *sobre hombres*, sino la disposición del hombre *sobre las cosas*. Ello significa que Ockham parte de una teoría del *dominium* en el sentido de *propiedad*. Aunque parcialmente, ya Juan Quidort había procedido de modo similar inspirándose en las diferentes concepciones acerca de la pobreza que había recibido de la tradición de la orden de los dominicos<sup>58</sup>. De todos modos, en el caso de Ockham, el tema de la disposición que el hombre tiene sobre las cosas desemboca en conclusiones muy distintas, sobre todo en virtud de la diferente situación histórica y como consecuencia de la agudeza de los problemas que plantea Ockham.

La antropología que Ockham desarrolló durante la época de su carrera académica de Oxford nos permite verificar una primera analogía entre su filosofía teórica y su filosofía social. En efecto, en Oxford Guillermo había presentado al hombre como un ser que posee una facultad de elección caracterizada por la espontaneidad<sup>59</sup>. También su filosofía social está totalmente sellada por esa característica. Dios, que quiso al hombre como creatura libre, le otorgó la posibilidad de que se desarrolle libremente concediéndole diferentes *potestates* que le garantizan sus posibilidades de libre acción<sup>60</sup>. Ni siquiera el pecado original y la consiguiente expulsión del hombre del paraíso logra cambiar lo esencial de esa situación de libertad originaria.

<sup>57</sup> Sobre la llamada "controversia sobre la pobreza" véase el reciente trabajo de Andrea Tabarroni, *Paupertas Christi et apostolorum. L'ideale franciscano in discussione: 1322-1324* (Istituto Storico Italiano per il Medio Evo, Nuovi Studi Storici 5), Roma, 1990 (con referencias bibliográficas muy específicas); Jürgen Miethke, *Paradiesischer Zustand - Apostolischer Zeitalter - Franziskanische Armut. Religiöses Selbstverständnis, Zeitkritik und Gesellschaftstheorie im 14. Jahrhundert*, en: *Zeitschrift für historische Forschung* (Beiheft), Berlin, en prensa (volumen colectivo editado por Peter Morau y Bernd Töpfer).

<sup>58</sup> Janet Coleman (ut supra, nota 42) llamó la atención sobre el problema.

<sup>59</sup> Cfr. Jürgen Miethke, *Ockhams Concept of Liberty*, en: *Théologie et droit dans la science politique de l'état moderne* (Collection de l'École Française de Rome, 147), Roma, 1991 (apareció en 1992), pp. 89/100.

<sup>60</sup> "...in operibus nature videmus frequenter quod deus dat alicui principium operationis, et tamen non dat actualiter omnia necessaria ad illam operationem. Exemplum: deus creando hominem dat sibi principium respectu actus sciendi et volendi - quia intellectum et voluntatem - et tamen non oportet quod det sibi habitus, per quos potest faciliter in talia opera, sed sufficit quod det sibi *potestatem acquirendi* tales habitus" (cfr. IV Sent. q. 3 M en: *Quaestiones in librum quartum Sententiarum*, ed. Rega Wood, Gedeon Gal, Romuald Green, en: *Guillelmi de Ockham Opera Theologica*, T. VII, St. Bonaventure, N. York, 1984, p. 51, 8-12).

Como puede percibirse, Ockham procede de modo diferente a otros filósofos de su tiempo que desarrollaron sus teorías políticas inspirándose directamente en Aristóteles. Ockham, en cambio, se remonta a la tradición patristica. De acuerdo con esta tradición considera la situación original del hombre en el paraíso instrumentalmente y la utiliza para describir la génesis y la estructura de las relaciones del hombre con el mundo de modo sistemático. Su concepción de la primera historia de la humanidad —articulada en los momentos de la creación, del pecado original y de la expulsión del paraíso— constituye para Ockham tanto la confirmación del origen como el patrón o criterio para llevar a cabo sus análisis críticos de la sociedad actual, especialmente teniendo en cuenta que, para él —siempre de acuerdo a la tradición patristica— el modo de vida de las primitivas comunidades eclesiales se identifica con el modo de vida del hombre en el paraíso.

Ockham considera la *altissima paupertas* sostenida por los franciscanos de su época como imitación y continuación de la renuncia a la propiedad llevada a cabo por la *ecclesia primitiva*. Para Ockham, esa *altissima paupertas* constituye hasta tal punto el contenido de toda su autoestima como franciscano, que en todas y cada una de las etapas del desarrollo de su teoría política el tema de la pobreza sigue estando siempre presente —aunque conviene notar que ese tema es más palpable en los escritos del comienzo de su carrera como polemista que en los escritos de los años posteriores, de la década de 1340, como el *Breviloquium*<sup>61</sup> o el *De imperatorum et pontificum potestate*<sup>62</sup>, que son sistemáticos a pesar de su brevedad y de habernos llegado fragmentariamente, no obstante lo cual el problema de la *altissima paupertas* es tratado en ellos explícitamente, si bien de modo mucho más suscinto que en los de la primera época—.

En su principal escrito, el *Dialogus*<sup>63</sup> —que como los otros textos también nos ha llegado fragmentariamente— Ockham habla muy poco de la primera historia de la humanidad, de la existencia paradisiaca anterior a la caída y de la culpa del pecado. En las últimas partes del *Dialogus*, en especial en la *Tertia pars*, introduce una gran cantidad de nuevos elementos: un espejo de príncipes en la forma de un espejo para el empe-

<sup>61</sup> Cfr. por ejemplo *Breviloquium*, III, 15, en la edición de Richard Scholz, *Wilhelm von Ockham und sein Breviloquium* (Schriften des Reichsinstituts für ältere Geschichtskunde. MGH Schriften, 8), Leipzig, 1944 <Nueva edición 1952>, p. 138. También en *Octo quaestiones*, VIII, 7 (ed. Hilary Seton Offler: *Guillelmi de Ockham Opera politica*, T. 1, Editio altera), Manchester, 1974, p. 207 ss.

<sup>62</sup> Cfr. cap. 27, ed. Wilhelm Mulder, *Guillelmi Ockham Tractatus de imperatorum et pontificum potestate*, en: *Archivum Franciscanum Historicum*, 17 (1924), pp. 72/97.

<sup>63</sup> Utilizo aquí la edición de Jean Trechsel, Lyon, 1494 <nueva edición: *Guillelmus de Occam, Opera plurima*, T. 1, Farnborough, Hants, 1962>.

rador, escritos canonísticos, la Política de Aristóteles —a la que dedica un extenso espacio en el que procura explicar algunos de sus conceptos claves<sup>64</sup>— y el *Defensor Pacis* de Marsilio de Padua —tratado que cita textualmente y contra el que polemiza en algunos de sus puntos más neurálgicos<sup>65</sup>—.

Ockham nunca abandona el principio según el cual la estructura social de la Iglesia y del mundo deben ser entendidos recurriendo a los mismos instrumentos teóricos. En el marco de su análisis de la constitución de la Iglesia, realiza sus exégesis de Aristóteles e incluye en ellas los comentarios de la Facultad de Artes de París, en particular los de Tomás de Aquino y de Pedro de Alvernia<sup>66</sup>. En dicho contexto plantea el problema de si, en casos normales, la Cristiandad puede apartarse de la constitución monárquica bajo un papa y tolerar simultáneamente varios papas<sup>67</sup>. El texto tiende a la tolerancia de varios papas al mismo tiempo, con lo que se anticipa teóricamente a la situación de una Cristiandad dividida en varias obediencias mucho antes de que tuviera lugar el gran cisma.

De ese modo Ockham mostraba una clarividencia casi profética<sup>68</sup>. Sin embargo, todo autoriza a dudar de que sus contemporáneos, o los intelectuales de la época del gran cisma, hayan tenido demasiadas oportunidades de conocer detalladamente estas ideas de Ockham. Pues en efecto, el pasaje a que nos referimos pertenece a una parte del *Dialogus* conservado de manera muy deficiente en solo tres manuscritos. Se trata del primer tratado de la *Tertia pars*, es decir la parte del *Dialogus* que también permaneció desconocida a Pedro de Ailly, quien hacia 1375, en su época de estudiante, se ocupó intensamente del texto y realizó una *Abbreuiatio* del mismo<sup>69</sup>. Y lo mismo parece haber sucedido más tarde a Juan de Courtecuisse<sup>70</sup> y a Juan de Segovia<sup>71</sup> —para men-

<sup>64</sup> III *Dialogus* I ii, cc. 3-8, fol. 191<sup>va</sup>-193<sup>vb</sup>.

<sup>65</sup> Cfr. esp. III *Dialogus* I i, c. 12-16, fol. 187<sup>vb</sup>-188<sup>vb</sup>.

<sup>66</sup> Cfr. Roberto Lambertini, *Wilhelm von Ockham als Leser der "Politica". Zur Rezeption der politischen Theorie des Aristoteles in der Ekklesiologie Ockhams*, en: *Das Publikum...* (ut supra, nota 18), pp. 207/224, esp. p. 220 ss.

<sup>67</sup> III *Dialogus* I ii, c. 20, fol. 198<sup>vb</sup>-200<sup>ra</sup>.

<sup>68</sup> Cfr. Guillaume Henri Marie Meyjes, *Het gezag van de theologische doctor in de herk der middeleeuwen: Gratianus, Augustinus Triumphus, Ockham en Gerson*, en: *Nederlands Archief voor herkgeschiedenis*, 63 (1983), pp. 105/128, esp. pp. 113/121.

<sup>69</sup> Cfr. Ian Murdoch, *Critical Edition of Pierre d'Ailly's Abbreuiatio Dyalogi Okan* (Tesis PhD), Monash-University, Melbourne, Australia, 1981 (tipog.).

<sup>70</sup> Cfr. Hermann Josef Sieben, *Die Quaestio de infallibilitate concilii generalis (extractos de Ockham) des Pariser Theologen Jean Courtecuisse. (†1423)*, en: *Annuaireum historiae conciliorum*, 8 (1976), pp. 176/199.

<sup>71</sup> Werner Krämer, *Konsens und Rezeption. Verfassungsprinzipien der Kirche im*

cionar solo los nombres más conocidos—, quienes a pesar de su gran interés en el principal escrito de Ockham, nunca llegaron a tomar conocimiento de esta parte del *Dialogus*<sup>72</sup>.

Independientemente de nuestra evaluación de los detalles de este problema, Ockham insiste una y otra vez en considerar la forma de la Iglesia y su constitución en cuanto sociedad como su campo de observación prioritario y como paradigma de las otras instituciones sociales. Ello le proporciona la ventaja de poder mantenerse siempre cerca de su polémico problema —el ataque del papa a la orden de los franciscanos— al mismo tiempo que le ofrece la oportunidad de utilizar argumentativamente los trabajos de teólogos y canonistas a los que accede incluso en Munich, es decir la *Glossa ordinaria* de la Biblia y el *Corpus Iuris Canonici*.

Ockham se ocupó muy poco de los problemas más importantes que hoy pertenecerían al ámbito estatal. Por ello resulta casi imposible derivar rápidamente de sus textos una teoría política aplicable a la constitución del orden político secular. En cambio se sintió provocado fundamentalmente por el centralismo papal de la Iglesia occidental. Dicho centralismo había encontrado su expresión extrema en la fórmula de la *plenitudo potestatis* del papa. Contra ella luchó Ockham con empeñamiento casi obsesivo combatiendo la concepción de la concentración de la totalidad del poder en manos de la más alta cabeza de la Iglesia institucional.

Ockham utiliza numerosos argumentos para mostrar que de esa extrema interpretación curialista resulta una pretensión papal que constituye una herejía peligrosa. Entre esos argumentos aparecen con gran frecuencia referencias a la *nova lex Christi* que, según el Nuevo Testamento, sería —afirma Ockham— una *lex libertatis* (Iac., 2, 12), más aún, una *lex perfecte libertatis* (Iac. 1, 25). Según Ockham, esta *libertas* solo puede ser entendida<sup>73</sup> en el sentido de que la *nova lex Christi* no puede

Basler *Konziliarismus* (Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters, NF, 19), Münster, 1980, pp. 416/424, con las correcciones de Hilary Setton Offer, *The influence of Ockham's Political Thinking: The First Century*, en: Wilhelm Vossenkuhl, Rolf Schönberger (editores), *Die Gegenwart Ockhams*, Weinheim, 1990, pp. 338/365, esp. pp. 351/354 y 364 y notas 119/123. Benigno Hernández Montes se ha referido a los aspectos del pensamiento de Ockham tomados por Juan de Segovia en: *Biblioteca de Juan de Segovia. Edición y comentario de su escritura de donación* (Bibliotheca theologica Hispana, II, 3), Madrid, 1984, pp. 220 ss.

<sup>72</sup> Debe notarse, sin embargo, que el primer tratado del *Dialogus* no fue totalmente desconocido hacia fines del siglo XIV. Ello se percibe en la compilación anónima francesa, conocida como *Le songe du vergier*, originada en la corte del rey Carlos VI en 1378, para cuya redacción se utilizan —aunque no con demasiada extensión— algunos capítulos del libro IV del primer tratado de la *Tertia pars* del *Dialogus*.

<sup>73</sup> Cfr. III *Dialogus* I i, cc. 5-7, fol. 183<sup>rb</sup>-185<sup>rb</sup>. Sobre el tema véase Arthur Stephen

colocar a los cristianos en una servidumbre más oprimiente que la que la ley mosaica impuso a los judíos.

Ockham elabora y desarrolla esta idea con apasionamiento paulino rechazando por inocuas todas las exégesis que solamente reparan en la libertad respecto de la ley mosaica o que en sentido puramente moralizante solo atienden a la libertad respecto del pecado. Ockham insiste en que la promesa bíblica de un *incremento* de la libertad no puede sufrir ninguna restricción, pues la *lex Christi* no solo libera a los cristianos de todas las cadenas, sino que otorga una libertad aún mayor que en la ley mosaica, y ello no solo en sentido puramente literal<sup>74</sup>. Al contrario, la concepción papal de la *plenitudo potestatis* implicaría para los hombres una servidumbre mucho más oprimiente que la de la ley mosaica. De allí que si esas pretensiones papales no pueden tener sus fundamentos en la Biblia, ellas carecen de todo fundamento.

En el ámbito de la Iglesia ello tiene como consecuencia el rechazo de Ockham de la creciente tendencia a la jerarquización, tal como ella se verifica en la Iglesia institucional medieval. Dicha jerarquización constituye la desnaturalización del sentido original de la institución. Es verdad que la constitución de la Iglesia fue instituida por Dios, pues fue Cristo quien introdujo dicha constitución. Por ello hay en la Iglesia funciones y servicios que tienen su origen en la institución divina. Pero esa constitución de la Iglesia debe ser medida fundamentalmente en relación con su funcionalidad, es decir en relación con su capacidad para cumplir con eficiencia su tarea y sus objetivos. En este sentido, *no existe ninguna diferencia entre el orden eclesiástico y el orden político estatal*.

La instancia clave que pone a prueba la funcionalidad y la eficiencia del orden eclesiástico es el *caso de necesidad*. Si el depositario de una fun-

---

McGrade, *The Political Thought of William of Ockham. Personal and Institutional Principles* (Cambridge Studies in Medieval Life and Thought III, 7), Cambridge, 1974, pp. 140/149.

<sup>74</sup> "Si enim Christiani quacumque servitute quo ad opera exteriora tanta vel maiori quanta fuit servitus veteris legis per legem evangelicam tenerentur, non posset lex evangelica magis dici lex libertatis quam lex Mosaica, quantumcumque liberati essent a servitute Mosaice legis. Qui enim liberatur ab uno vinculo corporali et alio equali vel fortiori constringitur, non est solutus sed magis ligatus. Cum vero lex evangelica secundum veritatem scripture divine sit lex magis libertatis quam vetus lex, per legem evangelicam Christiani neque servituti exteriori maiori vel tante quanta fuit servitus veteris legis subduntur..." (III *Dialogus* I, 7). "Merito debet dici *lex perfecte libertatis*, presertim respectu legis Mosaice que quampluribus sacramentis et cerimoniis vix portabilibus subiectus involvit, non tamen dicitur *lex perfectissime libertatis*; in perfectione enim sunt gradus: quare non omne perfectum est perfectissimum reputandum; *perfectissima autem libertas in hac mortali vita nequaquam habebitur*" (ibid.).

ción, es decir un dignatario de la Iglesia fracasa en su gestión, otros cristianos deben tomar su lugar para asumir su función. Para expresar esa idea Ockham recurre a su propia adaptación de la metáfora del organismo, que logra superar con amplitud toda la utilización que de ella llegaron a hacer sus contemporáneos:

“De ninguna manera es posible una total equiparación de los miembros del cuerpo humano con los órganos del cuerpo de la Iglesia, pero son muchos los aspectos en los que esa equiparación puede tener validez. En efecto, las funciones propias de los miembros del cuerpo humano derivan de la naturaleza, de manera que en caso de necesidad, si se produce la deficiencia de un órgano, otro no puede acudir en su reemplazo. En cambio, los miembros del cuerpo de la Iglesia pueden acudir en reemplazo de otros en muchas funciones cuando irrumpe el caso de necesidad: pues el clérigo puede reemplazar las falencias de los seculares en cuanto a aquellas cosas que son propias de los seculares... De la misma manera en muchos casos los laicos pueden suplir las falencias, las negligencias y la malicia de los clérigos. En consecuencia aunque el cuerpo de la Iglesia esté óptimamente dispuesto —en cuanto lo permite la situación de la vida presente— y diversos oficios deben ser adjudicados a diversas personas, sin embargo, cuando el cuerpo de la Iglesia padece de diversas deficiencias en distintos miembros no es inconveniente, sino más bien necesario que diversos oficios sean encomendados a una persona y que un miembro desempeñe el oficio de otro”<sup>75</sup>.

Es por ello que, cuando fracasan los clérigos, los laicos pueden colaborar en la elección papal. En otro pasaje Ockham es aún más claro

<sup>75</sup> “...respondetur dupliciter: uno modo quod sicut membra diversa in corpore humano habent quedam officia propria et quedam communia: motum enim sentire possunt omnia membra humana, percutere et portare et plura alia potest homo diversis membris median-tibus; alia autem sunt membrorum officia propria, sicut videre, audire et huiusmodi. Sic in corpore ecclesie sunt quedam officia communia clericis et laicis, et quedam propria clericis, quedam propria laicis. Eligere autem prelatum... ad utrosque (quia eius officium est commune clericis et laicis) spectat... Aliter dicitur quod non est omnino simile de membris in corpore humano et de membris in corpore ecclesie, licet enim simile sit quantum ad multa. Officia enim propria membrorum in corpore humano ex natura sibi competunt, ita ut unum membrum defectum alterius ex necessitate quacumque complere non possit; sed membra in corpore ecclesie quantum ad multa officia, et quodammodo propria, possunt *mutuo defectus suos supplere*: potest enim clericus supplere vicem et defectum secularium, etiam quoad illa, que sunt quodammodo secularibus propria... Sic etiam laici possunt in multis supplere defectum et negligenciam ac etiam maliciam clericorum. Licet igitur quantumcumque corpus ecclesie esset optime dispositum —quantum permittit status vite presentis— diversa officia diversis committi debeant, quando tamen corpus ecclesie diversos defectus in diversis membris patitur, non est inconveniens, immo necessarium, quod uni diversa committantur officia et quod unum membrum alterius fungatur officio” (cfr. III *Dialogus* II iii, cap. 4, fol. 261<sup>vb</sup>).

respecto del absurdo que implicaría que “desde ningún punto de vista, el objeto de la fe no fuera competencia del juez secular y de los laicos”<sup>76</sup>.

Es obvio que sería tanto más interesante conocer los términos que esta inflamada retórica ockhamista en favor de la libertad asumiría si ella fuera aplicada también al ámbito de la política estatal. Pero respecto de este punto Ockham guarda un silencio casi absoluto, quizá porque en su época aún no existía el estado con entidad propia, tal como hoy lo entendemos. Debe observarse, sin embargo, que Ockham niega al emperador —concretamente a su tutor, Luis de Baviera— una mítica posición por encima del mundo que lo transforme en señor absoluto, como lo sugería Dante<sup>77</sup>. Para Ockham, el emperador está sujeto al bien común de sus subordinados y ese bien común actúa como límite de su autoridad: “La dignidad del género humano sería derogada si todos fueran esclavos del emperador y si éste tratara a los libres como esclavos”<sup>78</sup>. Aunque Ockham tampoco dice en qué consistiría la derogación de la dignidad del género humano ni desarrolla una teoría de la constitución o de los derechos constitucionales, de todos modos podemos considerar que, por lo menos, deja abierta la posibilidad de transferir la exigencia de libertad desde el terreno eclesiástico al terreno secular.

Ockham no fue un predicador de las libertades civiles en la época feudal. Tampoco concretó el anacronismo de ir más allá de su siglo. A pesar de ello, y aunque el problema de la libertad no se encontraba entre los temas de la teoría política de su época, logró reflexionar sobre el problema mucho más claramente que otros autores medievales. El problema de la libertad se había transformado en un tema sorprendentemente actual a causa de la pretensión universalista del papado tanto en cuestiones espirituales como temporales. Así fue como, a partir de los datos de la tradición, Ockham desarrolló en la corte de Luis de Baviera un proyecto teórico que aparece como muy moderno, ya que su modo de tratar el problema logra imponerse años más tarde.

<sup>76</sup> “Dicere causam fidei vel dei nullo modo spectare ad iudicem secularem vel laicos, omnino esset insanum; et est *verbum clericorum avarorum et superborum*, qui ideo ab ecclesia dei laicos conantur excludere, ut —ipsis laicis exclusis— possent ab ecclesia *laicorum domini* reputari... Causa igitur fidei et dei secundum istos spectat ad laicos. Et sicut *deus est deus clericorum, ita est deus laicorum*. Sic causa fidei, que spectat ad clericos, etiam spectat ad laicos (cfr. I *Dialogus* VI, c. 100, fol. 111<sup>va</sup>).

<sup>77</sup> Véase sobre Dante Ernst Hartwig Kantorowicz, *The King's Two Bodies*, Princeton, 1957, pp. 451/95 y más sintéticamente Jürgen Miethke, *Las ideas políticas*.. (ut supra, nota 18), pp. 140 ss.

<sup>78</sup> “*Dignitati enim humani generis derogaret, si omnes essent servi imperatoris. Et ideo derogaretur eidem, si imperator in omnibus posset tractare liberos sicut servos* (III *Dialogus* II, ii, c. 20, fol. 255<sup>vb</sup>).

El hecho de que Ockham no se haya transformado en un predicador en el desierto, sino que haya logrado sondear todas las posibilidades internas que se derivaban de los problemas que plantea, muestra —en comparación con los intereses y problemas de sus contemporáneos— lo que una reflexión teórico-política pudo y puede llegar a producir. Ello muestra también que la reflexión sobre la política no siempre logra transformar inmediatamente a la política misma. El tema de otro trabajo —continuación de éste— debería tratar las repercusiones y los efectos que alcanzó en la sociedad la idea de la libertad.

#### ABSTRACT

Lordship and freedom, taken apart and in their relation to each other, have in the 14<sup>th</sup> century never been subject of consideration *per se*. This is not surprising, if we consider the immediate interest and the focus of the tradition that was passed on to the political thinkers of the 14<sup>th</sup> century. The interrelation of lordship and freedom was not subject of reflection in antiquity, so it only indirectly came within the view of defenders of the plenitudo potestatis of the pope or of royal independence. This paper shows that in some examples: Boniface VIII, Aegidius Romanus, John Quidort and Marsilius of Padua. It is in the political theory of William of Ockham that we first find a conception of individual freedom.