

## **EL FRANCISCANISMO DE GUILLERMO DE OCKHAM: UNA APROXIMACIÓN BIOGRÁFICO-CONTEXTUAL A SU FILOSOFÍA\***

Marcos Francisco González  
Centro de Estudios Constitucionales. Madrid

### **RESUMEN**

Guillermo de Ockham vivió profundamente la espiritualidad franciscana: humildad, pobreza y convivencia social (pacifismo). Al mismo tiempo, Ockham defendió la idea de que la humildad intelectual no impide construir una racionalidad que ayude a transformar religiosamente el mundo. El autor de este artículo defiende la unidad del pensamiento filosófico de Ockham, incluido el periodo posterior a los sucesos de Aviñón.

### **ABSTRACT**

William of Ockham was a firm believer in Franciscan spirituality: humility, poverty and social harmony. At the same time, Ockham defended the idea that intellectual humility did not impede the construction of a rationality that would help in the religious transformation of society. The author of this paper defends the unity of Ockham's philosophical thoughts, long after the events in Avignon.

### **FRANCISCO DE ASIS: EL IDEAL EVANGÉLICO**

Ésta es la vida del Evangelio de Jesucristo, cuya concesión y confirmación pidió el hermano Francisco al señor Papa. [...].

El hermano Francisco y todo aquel que sea cabeza de esta Religión, prometa obediencia y reverencia al señor papa Inocencio y a sus sucesores [...].

Ésta es la regla y vida de los hermanos: vivir en obediencia, en castidad y sin nada propio, y seguir la doctrina y las huellas de nuestro señor Jesucristo, el cual dice: *Si*

---

\* Esta investigación ha sido posible gracias a la colaboración de la Fundación Caja de Madrid, que financió este proyecto durante 1993/94. También, a los franciscanos del Pontificio Ateneo Antonianum (Roma), que me permitieron una estancia investigadora en su centro.

*quieres ser perfecto, vete y vende todas las cosas (cf. Lc 18,22) que tienes y dáselas a los pobres, y tendrás un tesoro en el cielo; y ven, sígueme (Mt 19,21).<sup>1</sup>*

La reforma franciscana se encuadra dentro de una «espectacular eclosión demográfica y económica» que requiere tanto la búsqueda de nuevas soluciones civiles y políticas a «un fuerte movimiento de urbanización» como una necesaria respuesta eclesial a los cambios. Como dice Le Goff,<sup>2</sup> a quien seguimos en estas primeras líneas, en la ciudad se ha establecido «un grupo de hombres nuevos, los ciudadanos o burgueses, al lado y, en ocasiones, frente al poder tradicional del obispo y el señor [...] [que] conquistan libertades y privilegios cada vez más amplios».<sup>3</sup> Pero, indudablemente, estas conquistas no sólo han alcanzado a los comerciantes urbanos y los campesinos inmigrantes<sup>4</sup>, sino que, también, en el mundo agrícola se consiguen nuevas exenciones y libertades.<sup>5</sup>

Por su parte, la Iglesia había respondido con la reforma gregoriana, que pretendía recristianizar la sociedad, así como conseguir una notable independencia con respecto al poder civil. «La Iglesia —dice Le Goff— se esfuerza en dar a este mundo nuevas fórmulas doctrinales y prácticas religiosas igualmente nuevas».<sup>6</sup> En estos momentos, la revitalización sacramental se focaliza en la confesión de los pecados, en el examen de conciencia y la sanción penitencial. Pero, quizá, ni la escolástica ni el derecho canónico, ni tan siquiera las colecciones de *exempla* para una correcta confesión son capaces de dar, por sí solos, cuenta de la nueva vivencia religiosa emergente. El fracaso de una Iglesia excesivamente aristocrática no son las cruzadas, sino los movimientos heréticos de laicos: ésta es la difícil realidad a la que se enfrenta verdaderamente la Iglesia del Bajo Medievo.

La mayoría de los movimientos religiosos de los siglos XII y XIII aspiran a la *perfectio evangelica*, movimientos penitenciales de laicos que esperan la reconciliación con el cristianismo primitivo. Se incita a la *conversio*, esto es, a «una certa rottura più o meno

1 S. Francisco de Asís, *Primera Regla* (= *1R*), prólogo 2,3, cap. 1,1 en S. Francisco de Asís, *Escritos, biografías, documentos de la época*. Madrid, BAC, 1980.

2 Le Goff, J., «Francisco de Asís entre la renovación y el lastre del mundo feudal», *Concilium. Revista Internacional de Teología*, XVII (1981), pp. 303-315.

3 *Ibid.*, p. 304.

4 Dice Le Goff: «Sin poner en tela de juicio los fundamentos económicos y políticos del sistema feudal [hablamos de finales del XII], este grupo introduce un cambio generador de libertad ("el aire de la ciudad hace libre", dicen los alemanes) y de igualdad (el juramento cívico y el comunal establecen lazos jurídicos entre iguales), y la desigualdad que nace de la gestión económica y social no se basa en el nacimiento o la sangre, sino en la fortuna mobiliaria o inmobiliaria, en la posesión del suelo y los inmuebles urbanos, en los censos y las rentas, en el dinero [...] La ciudad está poblada de inmigrantes más o menos antiguos que se renuevan a ritmo acelerado. Los hombres y mujeres de la ciudad son gente desarraigada, campesinos emigrados». *Ibid.*, p. 305.

5 Le Goff, continúa afirmando unas líneas más abajo: «No obstante, la sociedad campesina no permanece inmóvil [...] Los que siguen viviendo en el campo conquistan también exenciones de los señores y la libertad para los siervos. Pero, la reacción de los señores ante sus dificultades financieras [...] hace gravitar una explotación económica progresiva sobre la mayoría de las categorías sociales campesinas». *Ibid.*, p. 305.

6 *Ibid.*, p. 307.

radicale con il genere di vita anteriore (chiamata *secolo*)». La marca de todos ellos —como bien ha estudiado, entre otros, A. Pompei— es que «i conversi o religiosi si distinguono dagli altri cristiani, perché *rinunciano in qualche modo al secolo*». <sup>7</sup> Pero, además, estos movimientos evangélicos tienen la peculiaridad, frente a las formas antiguas de penitencia, de constituirse como *gruppo* o *fraternità* u *ordo non monastico*.

Ahora bien, si atendemos al texto de Pompei, éste nos advierte de la gran dificultad de considerar la inocuidad de este movimiento espiritual de grandes dimensiones:

Quando si parla di movimento religioso del secolo XII, si pensa immediatamente al nascere e al diffondersi di gruppi religiosi in seno alla Chiesa e, non, raramente, anche opposti alla Chiesa [...]. [Però, la realtà è che] da questo movimento religioso nascono, però, anche numerose eresie e sette. <sup>8</sup>

Esto, desde luego, no hubiera sido problemático para la Iglesia si estos grupos se hubiesen mantenido en la marginalidad. Pero, precisamente, la preocupación que desatan es propia de la indudable extensión de una corriente que alcanza todos los lugares; el movimiento penitencial no es un conjunto de particularidades dispersas, sino una fuerte corriente espiritual que recalca en todo el orbe católico. Por ello, en mi opinión, el valor de estudiar estos grupos estriba en que se constituyen en parte activísima de la evolución espiritual y política de Occidente; de suerte que, el simple estudio de la institución eclesial no daría cuenta de la riqueza real de aquel periodo. Algún autor ha recordado que, a partir del XI, la preocupación mayor de la curia papal sufre un brusco giro, se deja de pensar en la existencia de un enemigo *ad extra*, el Islam, para considerar el más inquietante problema *ad intra* del fuerte arraigo de los cristianos reformadores. <sup>9</sup>

Éste es el contexto de Francisco, entre dos mundos, el feudal y el burgués; entre dos iglesias, la oficial y la herética. Con respecto al problema eclesial deberemos apuntar alguna cosa más. Si la Iglesia intentó recuperar el ideal de *vita vere apostolica* o *Ecclesia primitivae forma*, aunque, probablemente, la búsqueda de la *Libertas ecclesiae* frente al poder feudal le ocupó en mayor medida, no es menos cierto, que la Iglesia laical echó a rodar parte de sus aspiraciones reformadoras, a buen seguro, por su abierto enfrentamiento con el clero. Pero, en mi opinión, por encima de esta explicación se encuentra otra que no debe resultarnos

7 Pompei, A., «Il movimento penitenziale nei secoli XII-XIII», *CF*, 43 (1973), pp. 9-40.

8 *Ibid.*, p. 21.

9 Me voy a permitir, por supuesto conforme al análisis de Pompei, indicar cuáles han sido algunas de las principales ideas en la vivencia religiosa del siglo XII. En contra de lo que muchos puedan pensar, debemos hacer hincapié en que ésta es una tendencia espiritual común a los grupos de la época, es decir, que no podemos hablar a la ligera de una disparidad de movimientos sin ninguna relación. Estos grupos habían de vivir «la vita che il Vangelo assegnò agli Apostoli», lo cual quería decir que «la vita apostolica si identifica con la vita cristiana obbligatoria per tutti i credenti». Esta «vita apostolica» de «predicatori itineranti» implicaba no sólo llevar la actividad apostólica, sino, además, vivirla «secondo gli esempi di vita povera e austera degli Apostoli, accogliendo l'invito di Cristo».

extraña. Mientras el origen de la Iglesia oficial continúa perteneciendo al mundo feudal, por contra, gran parte de los movimientos laicos nacieron en el seno de la burguesía.<sup>10</sup> De esta forma; el conflicto religioso y económico se entrecuzan, propiciando en gran medida una difícil contradicción: o una ortodoxa Iglesia feudal o una heterodoxa Iglesia burguesa.

Como se ha señalado a menudo, el franciscanismo es un movimiento penitencial<sup>11</sup> que, sin pretenderlo, pudo haber sido la respuesta religiosa desde dentro de la Iglesia al naciente contraste del mundo burgués; al menos, una de las respuestas concebidas en su seno.<sup>12</sup> El valor de su reforma se encontraba en que era capaz de articular una respuesta no herética ante la nueva situación; innovación que respetaría la tradición eclesial. No obstante, nada parece indicar que el franciscanismo modificara sustancialmente la vida oficial de la Iglesia, aunque, sin embargo, su aportación es más que considerable para la espiritualidad cristiana<sup>13</sup> y las concepciones seculares de Occidente en los siglos siguientes.

En cualquier caso, ¿cuál es la respuesta franciscana?, ¿qué tipo de renovación ha articulado el franciscanismo ante los cambios? Sumariamente, la realización —en la medida de lo posible— de la perfección evangélica<sup>14</sup> y de la predicación apostólica;<sup>15</sup> sin duda, éstos

10 Así, los valdenses o pobres de Lyon nacieron del ofrecimiento de Valdés, un importante mercader de Lyon. Por su parte, los *Umiliati* o humillados surgieron en el seno de las comunidades artesanas del próspero Milán. Y la lista, por supuesto, puede continuar. Dice Le Goff: «El papa Lucio III excomulgó simultáneamente en Verona (1184) a los cátaros, los valdenses y los humillados. ¿Qué les reprochaba la Iglesia? Fundamentalmente, usurpar uno de los monopolios de los clérigos, la predicación. Walter Mapa, dignatario eclesiástico, es el primero en mostrarse indignado: ¿Habría que entregar la palabra como quien echa perlas a los puercos...?». Cf. Le Goff (1981), p. 312. Por eso, S. Francisco hace constar en la primera y segunda regla: «Ningún hermano predique contra la forma e institución de la Santa Iglesia y a no ser que se lo haya concedido su ministro. Y guárdese el ministro de concedérselo sin discernimiento a nadie. Pero todos los hermanos prediquen con las obras» (IR, XVII, 1-2). «Los hermanos no prediquen en la diócesis de un obispo cuando éste lo haya prohibido» (2R, IX, 1).

11 Véanse los artículos de A.G. Matanic, K. Esser, G. Odordai y S. Da Campagnola, en *Atti del Convegno di Studi Francescani*, publicadas en CF, 43, 1-3 (1973).

12 Fernández Lago, J., «Burguesía y franciscanismo en la Edad Media», *Verdad y Vida*, 149-150 (1980), pp. 47-74. Si, además, queremos completar el tema en el libro de H. Grundmann ( ), hay un capítulo dedicado a él: «Capitolo terzo. Origine sociale degli Umiliati, dei Valdesi e dei Francescani», pp. 157-168.

13 «In the history of Christianity, Francis of Assis played the role of radical innovator. Against the background of benedictine monasticism, he launched, along with his contemporary Dominic, a new religious lifestyle: that of the mendicant [...]. As an alternative to this monastic establishment Francis proposed his new mendicant lifestyle, with its radical poverty». Cousins, E.H., «Francis of Assis: Christian Mysticism at the Crossroads», en S. Katz (ed.), *Mysticism and Religious Traditions*, Oxford, 1983, pp. 163-190. Éste es un buen estudio acerca de la espiritualidad franciscana en conexión con la tradición mística; pero, en mi opinión, el anteriormente citado libro de Grundmann puede darnos una mejor perspectiva de la aportación franciscana y de otros movimientos en lo referente a la espiritualidad occidental.

14 Dice Pompei: «Come vedremo, la "perfectio evangelica" vissuta e predicata da Francesco è un'aspirazione che anima e spiega in gran parte tutto il movimento religioso del secolo XII. La "novità" dell'ideale del Poverello consiste nel fatto che egli ora desidera che il papa approvi unicamente l'osservanza della "perfezione evangelica" come "forma di vita" da promettere con voto religioso, senza promettere di osservare l'una o l'altra Regola religiosa preesistente». Pompei (1973), p. 11, n. 3.

15 Un ejemplo de este cambio apostólico puede ser la relación con el Islam. Francisco de Asís quería ser martirizado por el Islam, de suerte que por esta vía pudiera convertir a los musulmanes al cristianismo. Su

son los dos rasgos más significativos «de la Règle et de la manière de vivre des premiers Frères». <sup>16</sup>

Pero, ¿qué significa concretamente esto?, ¿cuáles son los medios? Los medios de acción que san Francisco propone a sus hermanos para la realización de su misión evangélica pasan, principalmente, por el ejemplo y la predicación. Como dice Gratien de París, hablamos de «l'exemple joyeux de la charité, de la pauvreté, de l'humilité»,<sup>17</sup> puesto que Francisco «afirmaba que los hermanos menores han sido enviados por el Señor en estos últimos tiempos para esto: para dar ejemplos de luz a los envueltos en las tinieblas de los pecados». <sup>18</sup> Por eso, la mayoría de las actividades ejemplares propuestas por el santo para su fraternidad, como son la predicación, el cuidado de los leprosos, etc., no son más que modos de practicar la caridad. Eso sí, la caridad debe conducirnos a la práctica perseverante en la pobreza. Para el santo, el trabajo manual (pongamos por caso, los trabajos en el campo) es el medio de garantizar la subsistencia, pero nunca debe tomarse para procura del enriquecimiento material o la simple acumulación de bienes; de este modo se garantiza la *pauvreté* como base de toda la Orden. Por ello, cualquier propiedad colectiva o privada queda desestimada. <sup>19</sup> Vivir *sine proprio* es confiar plenamente en la gracia divina que no abandona ni siquiera a las criaturas más salvajes; pero ello, no obsta a que el hombre deba trabajar para procurarse el sustento y evitar la desidia que aparta de Dios. Y, finalmente, el franciscano debe ser ejemplar en la humildad, cuya mayor manifestación es «une soumission entière envers le clergé séculier». Ello llevado hasta las últimas consecuencias supone que el franciscano nunca debe pedir ningún privilegio ni ninguna excención económica o eclesial ni usurpar jamás el lugar de ningún clérigo. <sup>20</sup>

Por su parte, la predicación constante de la penitencia, «prêchez à tous la Pénitence», es otro de los medios franciscanos de seguir la vida evangélica. Por supuesto, tanto la

opción no es continuar la cruzada contra el Islam, sino darles a conocer el evangelio. El ideal caballeresco ha dejado su lugar a la predicación apostólica. Véase: De Beer, F., «San Francisco y el Islam», *Concilium*, 169 (1981), pp. 316-322.

<sup>16</sup> Podríamos citar innumerable bibliografía sobre S. Francisco y los primeros años de la Orden franciscana, pero en este proyecto me he limitado al estudio de Gratien de Paris. Gratien de París *Histoire de la fondation et de l'évolution de l'ordre des frères mineurs au XIIIe siècle*, Roma, Instituto Storico del Cappuccini, 1982.

<sup>17</sup> *Ibid.*, p. 47.

<sup>18</sup> Celano, *Vida Segunda 155* (= *II Cel. 155*), en Francisco de Asís (1980), p. 319.

<sup>19</sup> Son especialmente interesantes los capítulos VII y VIII de la *IR*, donde se habla del modo de trabajo y de prevención frente a las riquezas. Dice el santo: «Y yo trabajaba con mis manos, y quiero trabajar; y quiero firmemente que todos los otros hermanos trabajen en algún oficio compatible con la decencia. Los que no saben, que lo aprendan, no por la codicia de recibir paga en el trabajo, sino por el ejemplo y para combatir la ociosidad [...]». *Testamento* (= *Test.*), 20-22.

<sup>20</sup> Dice S. Francisco: «Después de esto, el Señor me dio, y me sigue dando, una fe tan grande en los sacerdotes que viven según la norma de la santa Iglesia Romana, por su ordenación, que si me viese perseguido, quiero recurrir a ellos. Y si tuviese tanta sabiduría como la que tuvo Salomón y me encontrase con algunos pobrecillos sacerdotes de este siglo en las parroquias en que habitan no quiero predicar al margen de su voluntad [...]. Mando firmemente por obediencia a todos los hermanos que, estén donde estén, no se atrevan a pedir en la curia romana, ni por sí ni por intermediarios, ningún documento en favor de una iglesia [...]. *Test.* 6-8, 25.

predicación como la itinerancia, de una parte, deben procurar «être le fruit de la contemplation», y, por otra, ser manifestación «d'une fidélité inviolable à l'Eglise Romaine». Todo lo cual, como señalabamos al principio, constituye el retorno a los ideales del primitivo cristianismo como una novedad enriquecedora para aquella época de crisis. La pobreza, la comunidad, la confianza en la autoridad eclesial, la lectura literal del evangelio, la predicación itinerante; todos ellos, son algunos de los elementos contrastantes mediante los cuales las florecientes fraternidades piensan evangelizar, no el enfermizo mundo feudal, sino el vigoroso mundo burgués.<sup>21</sup>

## EL ESPÍRITU DEL FRANCISCANISMO, LA ORDEN FRANCISCANA Y GUILLERMO DE OCKHAM

La búsqueda del espíritu franciscano es una tarea interpretativa imposible, seguramente, por cuanto nadie puede afirmar: ése es el espíritu de lo que decía S. Francisco. Ésta, la búsqueda evidente de lo que dijo S. Francisco, es una problemática tan antigua como la Orden, que el mismo Francisco había intentado evitar afirmando con la misma extraordinaria simpleza con la que exhortaba a sus hermanos:

«Regula et vita Minorum fratrum hec est, scilicet domini nostri Jesu Christi sanctum evangelium observare vivendo in obedia, sine propio et in castitate» (2R, 1).

Para Francisco de Asís el Evangelio de Cristo es transparente y confía en que lo sea para los demás; seguramente esperando que cada uno lo descubra por sí mismo.<sup>22</sup> Por todo ello, no debe extrañarnos que en el testamento se exija que nadie añada, quite ni glose la Regla.<sup>23</sup>

- 
- 21 Para Gratien, cinco son las características novedosas de la forma de vida mendicante de S. Francisco:
- « 1. Par son idéal: revivre la vie du Christ, à la fois contemplative et active. La règle franciscaine ne vise pas seulement la sanctification individuelle, mais celle aussi du prochain par l'apostolat [...] .
  2. Par son mode de gouvernement qui place tous les religieux sous la juridiction d'un seul supérieur général soumis directement au Pape [...] .
  3. Par le principe de la pauvreté évangélique, qui dépouille l'Ordre entier et ses membres de toute propriété individuelle et même collective, repousse l'usage de l'argent et interdit la perception de revenus fixes [...] .
  4. Par son tempérament à la fois idéaliste et pratique, fait d'humilité, de charité [...] parmi les austérités, les pénuries et les inconvénients qu'amène l'observance de la pauvreté.
  5. Par le caractère universel de son activité apostolique [...] ».
- Cf. Gratien (1982), p. 59.

22 Una lectura reposada de los escritos del santo dan cuenta de su enorme familiaridad con la Escritura, de la gran cantidad de referencias evangélicas y, sobre todo, con la facilidad de la que reenvía a sus hermanos a la Biblia. Por ello, es común el uso de expresiones como «Y recuerden lo que dice el Señor:...»; o «el Señor Jesús el cual dice:...»; «Y pórtense entre sí como dice el Señor:...».

23 «Y el ministro general y todos los otros ministros y custodios estén obligados, por obediencia, a no añadir ni quitar nada en estas palabras [...] . Y a todos mis hermanos, clérigos y laicos, mando firmemente, por obediencia, que no introduzcan glosas en la Regla ni en estas palabras diciendo: Esto quieren dar a entender; sino que así como me dio el Señor decir y escribir sencilla y puramente la Regla y estas palabras, del mismo modo las entendáis sencillamente y sin glosa, y las guardéis con obras santas hasta el fin». *Test.*, 35-39.

Sin embargo, con prontitud el ministro general y los ministros provinciales recurren al papa Gregorio IX para que solucione «quod in Regula vestra quedam dubia et obscura et quedam intellectum difficilia continentur».<sup>24</sup> Pero, por supuesto, aunque el papa reafirma algunas palabras del santo, es evidente que «*dispense* les Frères Mineurs de l'obligation d'observer le Testament de saint François».<sup>25</sup>

¿Qué ha ocurrido con el ideal de Francisco para que tanto desde la orden como desde el papado acaeciera la primera gran transformación con respecto a sus orígenes? Francisco acudió al papa Inocencio III acompañado de un pequeño grupo de seguidores que prometían obediencia al papa, guiados por un pequeño escrito como Regla —donde se empleaban, principalmente, palabras del Evangelio. Pero, esta fraternidad de penitentes pronto sufrió una profunda reorganización interior.<sup>26</sup> Sin duda, la vocación franciscana adquirió unas dimensiones numéricas que desorbitaban las intenciones del fundador. Pero, éste no es por sí sólo el motivo principal del importante giro que la Orden tomará en adelante. A continuación presentaré, en mi opinión, cuáles son las primeras causas de esta transformación —algunas se dan ya en vida de Francisco. Aunque antes debemos recordar que transformación no es ni depreciación ni deterioro, sino que puede entenderse como mantenimiento de lo mismo desde otra perspectiva.

Si recordamos, Francisco acude al papa Inocencio III (1210) porque «non voleva far parte di gruppi preesistenti, né prendere una Regola già approvata».<sup>27</sup> Esta innovación fundamental experimenta grandes retrocesos a medida que desde distintas bulas papales (Bula *Cum secundum* de Honorio III) se aceleran los pasos hacia la imitación de las antiguas reglas monásticas. Prueba de ello es la necesaria institución del noviciado, la donación de algunos privilegios, la mitigación de la pobreza y otros tantos aspectos.

La segunda causa, una vez la orden ha crecido de manera fundamental y está compuesta tanto de clérigos como de laicos, viene dada por la poderosa influencia del cardenal protector Hugolino (después, papa Gregorio IX). El cardenal Hugolino desea una orden fuerte, que predique insistentemente el evangelio y dé lugar a la tan necesaria reforma de la Iglesia. Incluso, este afán en alguna ocasión le lleva a confundir el ideal franciscano y dominico.<sup>28</sup> El cardenal protector fue el primero en desestimar la radicalidad

24 Gregorio IX, Bula «*Quo elongati*» en Grundmann, «*Die bulle "Quo elongati" Papst Gregors IX*», AFH, 54 (1961), pp. 3-25.

25 Gratien (1982), p. 117.

26 Dice Gratien: «L'acceptation de résidences fixes, l'institution des réunions capitulaires, la réglementation de l'Office divin, privilèges pontificaux recommandaient en outre le Frères Mineurs aux prélats de l'Eglise comme prédicateurs de la Pénitence [...]» *Ibid.*, p. 63.

27 Pompei (1973), p. 10, n. 2.

28 En la bula de canonización de santo Domingo, el papa Gregorio IX recuerda la visión bíblica de Zacarías 6,1-2. En ella, cuatro caballos tiran del carro (la Iglesia): los apóstoles, los benedictinos, los cistercienses, y franciscanos y dominicos como si fueran uno. Para el papa, lo esencial en ambas órdenes es su activo su papel exterior, para lo cual ambas necesitan «perfectionner l'organisation intérieure» de los nuevos institutos. Y, evidentemente, el papa tuvo bastante influencia en los cambios de ambas órdenes.

Aunque hemos recordado —Cousins (1983)— que «while Dominic stressed preaching, Francis emphasized

de Francisco<sup>29</sup> *en pro* de ciertas consideraciones prácticas que los ministros le propusieron.

La tercera causa queda expresada, de modo muy convincente, en un artículo de Ph. Boehner, el gran estudioso ockhamista de este siglo. Dice el autor:

«The transformation from the original form of an order of Apostles to an organized body of an *ordo studens*».<sup>30</sup>

San Francisco quería que sus hermanos predicaran, fueran fieles a la Iglesia y se ejercitaran en la oración; por ello, nunca estuvo en contra de los teólogos o los estudiosos. Pero lo que no deseaba, en ningún caso, es que la ciencia dispensará a nadie de sus obligaciones de hermano franciscano. No quería que nadie se sintiera ni superior ni abandonará la oración auspiciado por el estudio. Su predicación era sencillamente penitencial, nunca fue la predicación de un experto teólogo; por eso, su propósito era instituir «encore plus un Ordre d'imitateurs du Christ qu'un Ordre de prédicateurs».<sup>31</sup> Francisco no quiere ni el estudio ni la regla de S. Agustín; sencillamente propone un ideal de simplicidad<sup>32</sup> anterior a la vocación misma del estudio: la predicación es simplemente uno más entre los carismas de la Orden.

Me reafirmo, una vez presentada las causas de la transformación, en que no pretendo sugerir con ello que se haya producido una degradación absoluta del ideal de Francisco, sino que sencillamente, afirmo que éste se empieza a entender de un modo distinto a la forma en que lo hizo el Santo. Y esta transformación del ideal —que no por ello abandono— es el cuadro contextual en el cual vivirá Guillermo de Ockham, así como los demás maestros franciscanos que en él influyeron. De un lado, se vive de la lectura de la Regla,<sup>33</sup> de otro, de los cambios evolutivos en la Orden.<sup>34</sup>

Pero, antes de introducir el tiempo histórico de Ockham y las notas destacadas de su biografía, me gustaría precisar tres aspectos a los que he querido referirme desde el

poverty as the basis of this mendicant way of life», podemos encontrar un excelente artículo que abunde mejor sobre Sto. Domingo, S. Francisco y el cardenal Hugolino: Durán, J., «San Domenec i Sant Francesc i llurs projectes primitius a partir de llegendes de Perusa 18», *Larentianum*, 33,1 (1992), pp. 117-173.

29 El cardenal estuvo profundamente conmovido por el ideal franciscano, tenía leproso en palacio, vivía con una gran sencillez, era de carácter humilde, etc.; pero difícilmente podía olvidar su papel de príncipe de la Iglesia y las presiones curiales.

30 Boehner, Ph., «The Spirit of Franciscan Philosophy», *Franciscan Studies*, 23 (1942), pp. 217-237 (cita, p.217)

31 Gratien (1982) p. 82

32 «Por lo que, en la caridad que es Dios, ruego a todos mis hermanos, predicadores, orantes, trabajadores, tanto clérigos como laicos, que procuren humillarse en todo, no gloriarse ni gozarse en sí mismos». *IR*, XVII, 5-6.

33 «Ruego a todos los hermanos que aprender el tenor y sentido de las cosas que están escritas en esta vida para la salvación de nuestra alma, y que las traigan frecuentemente a la memoria». *IR*, XXIV, 1.

34 Viviendo Francisco, Pierre de Catane se consagró a la elaboración de la nueva regla, regla bulada (2R) aprobada solemnemente el 29 de septiembre de 1223 con la Bula *Solet annuere*. Después, ya hemos comentado, la evolución con la bula *Quo elongati*, la institución de un *nuntius apostolicus* para la Orden, y demás acontecimientos.



principio: ¿Cuál es el espíritu franciscano?, ¿cuál es su concepto de persona?, ¿qué rasgos distinguen su filosofía?

Con respecto a la pregunta por el espíritu franciscano, ante todo es preciso destacar que es una espiritualidad encarnacionista que contrasta poderosamente con el escatologismo de los siglos anteriores.<sup>35</sup> La Encarnación y la potestad infinita de Dios se encuentran inseparablemente ligados en la espiritualidad franciscana, de suerte que lo uno es incomprendible sin lo otro.

No menos decisivo es el proyecto franciscano de la conversión.<sup>36</sup> La imitación de la vida de Cristo y de los apóstoles conduce, inmediatamente, a una novedosa concepción de la pobreza. Los franciscanos son los *pauperes Christi*. En este sentido, en el franciscano queda estrechamente ligada —como quizás no lo esté en otro movimiento— la *vita apostolica* y la *paupertas Christi*.

El tercer rasgo del espíritu franciscano combina, a un tiempo, la sumisa obediencia a la Iglesia y el establecimiento de un orden fraterno significativamente poco jerárquico. Aunque la presencia de un custodio, de los ministros provinciales y del ministro general podía indicar lo contrario, para Francisco, «todos los hermanos [...] son constituidos ministros y sirvientes de los otros».<sup>37</sup> De modo que la conjunción de fraternidad, humildad y obediencia a la Iglesia se convierte en el otro rasgo esencial del espíritu franciscano.

Por último, dentro de esa recuperación «not merely of the *ecclesia primitiva* of the Apostles, but of the evangelical life of Christ Himself»,<sup>38</sup> encontramos una nueva consideración de la intimidad entre Dios, el hombre y las criaturas. La visión creacionista sitúa al hombre en el punto central de la creación, dotándole la divinidad de una especial dignidad

35 En mi opinión, esta nota de la espiritualidad es determinante. Ya no es la preocupación por el juicio final o fin de los tiempos, concepción que ha recorrido la Edad Media, sino el seguimiento a Cristo encarnado, el Verbo hecho hombre en la historia. Esto explica que la obsesión sacramental en la Confesión de los pecados se disuelva en el encarnacionismo franciscano, que revitaliza la eucaristía, la presencia del Hijo en la Escritura («el Verbo es la Palabra hecha carne») y el papel salvífico de la Virgen Inmaculada. Ello lleva a incidir sustancialmente en la redención del Hijo, lo cual exalta todavía más la omnipotencia divina frente a la fragilidad humana. Este último rasgo es esencial en nuestra argumentación. Dice Francisco: «Omnipotente, santísimo, altísimo y sumo Dios Padre, padre santo y justo, Señor rey de cielo y tierra (Mt. 11,25), te damos gracias a ti por ti mismo, pues por tu santa voluntad, y por medio de tu único Hijo con el Espíritu Santo, creaste todas las cosas espirituales y corporales, y a nosotros, hechos a tu imagen y semejanza, nos colocaste en el paraíso (Gen. 1,26; 2,15). Y nosotros caímos por nuestra culpa». *IR*, 23,3.

Omnipotencia, voluntad divina, Intervención del Hijo, y caída humana; todos ellos son rasgos que después aparecerán, filosóficamente tratados, como centrales en una filosofía de la Omnipotencia divina, de la contingencia y la debilidad humana.

36 Conversión para Francisco suponía: absoluta pobreza, libertad frente a las riquezas de este mundo, vida pacífica. Éste es el modo en que él entiende la llamada de Jesús que le dice: *Repara domum meam que ut cernis tota destruitur*. De este modo, la reparación eclesial se convierte en una reforma social.

37 *IR*, 4,2. Y continúa más abajo: «Y recuerden los ministros y siervos que dice el Señor: *No vine a ser servido, sino a servir* (Mt. 20,28), y que les ha sido confiado el cuidado de las almas de los hermanos, de las cuales tendrán *que rendir cuentas en el día del juicio* (Mt. 12,36) ante el Señor Jesucristo si alguno se pierde por su culpa y mal ejemplo». *IR*, 4,6.

38 Ladner, G.B., *Reform: innovation and tradition...* p. 552.

y libertad personal. Todo ello, sin duda, variará el concepto clásico de naturaleza, lo cual conduce directamente a la revisión del concepto central de ley natural.

Con esto, sucintamente, hemos contestado a la pregunta por el espíritu franciscano. De esta manera se nos hace más fácil entender la concepción de persona humana que reposa en la consideración franciscana, práctica y doctrinal. Por eso, lo que ahora contaré no es, por supuesto, excesivamente novedoso, pero sí creo que requiere de clarificación. La radicalidad del proyecto franciscano, de su concepción de la autoridad (concepción espiritual y no jurídica),<sup>39</sup> estriba en la defensa abierta de la fragilidad moral de la persona humana, o dicho de otro modo:

«The good that we do is not from us but from God. Of ourselves we possess only sins and vices [...] [we] are not to glory or inwardly rejoice or exalt in any good that God sometimes does in or through ours».<sup>40</sup>

De modo que el poder pertenece directamente a Dios; el hombre en su insuficiencia está, virtualmente, incapacitado para hacer el bien si se niega a seguir los designios del poder de Dios. En esta vía, la alternativa consiste en abandonarse a la voluntad divina sin otro fin que servirle: es un camino de renunciaciones y abnegaciones. Por consiguiente, estamos condenados a cultivarnos en la virtud para, de este modo, someternos a la voluntad divina y de los demás hombres, y para evitar, además, siempre los peligros de la vanagloria, perdiendo el egoísmo en el ejercicio de la renuncia.

Esta mezcla de desapropiación o falta de estima, junto a un prolongado acto de amor por los demás, supone no sólo la separación del mundo, sino el seguimiento radical del ideal apostólico de Cristo en el mundo. Por todo ello, el franciscano se niega a actuar bajo su propia voluntad y apropiarse con ello de la bondad de sus actos, que pertenece a Dios.<sup>41</sup>

Eso supone, por supuesto, renunciar al dominio y la autoafirmación sobre las demás personas y sobre las cosas. El hombre franciscano debe situarse por debajo de los demás, siempre sumiso y siervo a las demás criaturas de la creación. Como he indicado, de ahí proviene su visión de la propiedad, de la naturaleza y de la convivencia social (pobreza, ecología y pacifismo). En cualquier caso, debe continuar llamándonos la atención su separación o renuncia de mundo, con su insistente llamada a convertir el mundo, a trabajar en él.

39 A mi modo de ver, el concepto aristotélico-tomista de persona como ciudadano de una sociedad verdaderamente cristiana (siendo el verdadero cristiano), resuena más a una concepción jurídico-jerárquica del poder divino y papal que a una auténtica concepción espiritual del mismo. En este sentido, la visión franciscana del Cristo encarnado y peregrino en la tierra, se corresponde con una auténtica noción de un Dios hecho hombre, y, por ende, de un hombre errante por la tierra.

40 Leff, G., «The Franciscan Concept of Man», en A. Williams (ed.), *Prophecy and Millenarism*. Suffolk, Longman, 1980, pp. 217-237 (cita p. 221).

41 *Admoniciones* de san Francisco (*Adm.*): «Dijo el Señor a Adán: De todo árbol puedes comer, pero no comas del árbol del bien y del mal (Gén. 2,16-17). Podía comer de todo árbol del paraíso [libre], porque no cometió pecado mientras no contravino la obediencia. Come, en efecto, del árbol de la ciencia del bien el que se apropia para sí de su voluntad y se enaltece de lo bueno que el señor dice o hace en él [...]» *Adm.*, 2, 1-5.

Sin duda, esta concepción del hombre franciscano sólo se entiende en su adecuado contexto: Dios es el todopoderoso, el hombre es nada; y, sin embargo, Dios ha amado tanto a los hombres que les ha concedido una dignidad superior a cualquier criatura. La prueba de ello es que Dios envió a su Hijo para redimir al hombre del pecado. El pecado, para Francisco, es el orgullo del hombre que quiere ser como Dios, que pretende apropiarse de su poder; por eso mismo, el converso siempre debe vivir en adoración del Omnipotente, renunciando a cualquier expresión de propiedad o poder. Ésta y no otra, creo, es la concepción franciscana de persona, que, por supuesto, ha permanecido durante los siglos en la perspectiva franciscana de la vida. El franciscanismo no niega la dignidad que *de soi* tiene el hombre, simplemente, le recuerda al hombre que esa dignidad le viene de Dios y a Dios corresponde.<sup>42</sup>

Después de haber mostrado, concisamente, la concepción franciscana de persona, debemos pasar a considerar las notas básicas de su concepción filosófica. Sin darnos cuenta, cuando hablábamos del Dios Omnipotente cuya voluntad infinita no debe ser contravenida por las criaturas, me parece que estábamos poniendo las guías de la escuela filosófica franciscana.<sup>43</sup>

Por ello, el franciscanismo filosófico cree que el mayor error que han acumulado los filósofos y teólogos de todos los tiempos ha sido la confianza ciega en la suficiencia de la razón para iluminar nuestra vida. Esta visión perfeccionista de la existencia, siempre considera que ha alcanzado la verdad que descubre la naturaleza de las cosas y de la propia razón. Por supuesto, para aquellos que hablan de la Omnipotencia de Dios (distinguiendo entre *Potentia Dei ordinata et absoluta*), es imposible que la menesterosa razón humana consiga desentrañar los misterios divinos.

Pero, además, debemos advertir algo —nos dirá Boehner—:<sup>44</sup> de la incapacidad y debilidad de la razón no podemos concluir en el abandono en una especie de misticismo fideista que invalidará cualquier pretensión de la razón. Al contrario, la fragilidad de la razón nos invita no sólo a la crítica, sino, también, a la procura de los más rigurosos métodos (p.e., la lógica) que eviten, en lo posible, los errores de nuestras construcciones racionales.

Este proceso de construcción y corrección, finalmente, en el franciscanismo tiene una clara proyección práctica y está dirigido al más alto fin. La humildad intelectual no debe impedirnos construir una racionalidad edificantemente práctica, que, si bien reconoce que «*nobody is perfect (we aren't perfect)*», pueda conducirnos a una apostólica caridad que transforme el mundo.

Pues bien, en estos momentos, debemos recuperar en el discurso la figura de Ockham. Seguramente, el lector quedará defraudado porque no encontrará una biografía suficiente-

42 En todas estas notas, está muy presente el artículo citado de Leff.

43 Una aproximación general al pensamiento franciscano medieval, en toda su extensión histórica, ha sido dada últimamente por J.A. Merino, O.F.M. Véase: Merino, J.A., *Historia de la filosofía franciscana*, Madrid, BAC, 1993.

44 Parcialmente, he continuado las líneas indicadas por el citado artículo de Boehner (1942).

mente rigurosa y ordenada; pero, debe perdonarme por ni tan siquiera intentarlo. Tal ha sido mi intención centrar la figura del autor en el antes y después de Avignon, que me parecía insignificante una desmedida elaboración biografía. Y, ¿por qué el hecho biográfico de Aviñón? Pues porque desde ahí puede entenderse la supuesta continuidad o discontinuidad del pensamiento filosófico, teológico y político de Ockham; y esto, creo, sí que es interesante para establecer la influencia real del autor en el pensamiento posterior. Sin embargo, no quiero privar al lector interesado de una importante consideración bibliográfica que le ayude a introducirse en la vida y obras del autor.<sup>45</sup>

### OCKHAM Y AVIÑÓN: ¿EXISTE CONTINUIDAD EN LA OBRA DEL AUTOR?

Una pregunta exige siempre una mínima respuesta. Desde el principio, aquí, afirmo la continuidad del pensamiento de Ockham; pero, lógicamente, esta afirmación requiere de unas precisas puntualizaciones que gusto desarrollaré. Espero que el lector tenga la suficiente paciencia para aguantar el hilo argumental que conduce, finalmente, a las conclusiones.

William of Ockham es un franciscano inglés<sup>46</sup> nacido en 1286.<sup>47</sup> Estudiante durante trece años (1307-1320) en Oxford —aunque también parece que estuvo algún año en París—, defendió la Lectura de las *Sentencias* en 1318;<sup>48</sup> posteriormente, enseñó en Oxford durante cuatro años («probably the most industrious and turbulent in his career»)<sup>49</sup> Pero, sin duda el hecho más decisivo es su estancia en Avignon a partir de 1324 y hasta 1328.<sup>50</sup>

---

45 Hofer, J., «Studien über Wilhelm von Ockham», *AFH*, VI (1913), pp. 209-233, 439-465 y 654-699. Federhofer, «Ein Beitrag zur Bibliographie und Biographie des Wilhelm von Ockham», *Philosophisches Jahrbuch des Görres-Gesellschaft*, 38 (1925). Baudry, L., *Guillaume d'Ockham. Sa vie, ses oeuvres, ses idées sociales et politiques*, París, 1950. Id., «L'Ordre franciscain au temps de Guillaume d'Occam», *Medieval Studies*, 27 (1965), pp. 184-211. Moorman, J.R.H., «Some Franciscans in England», *AFH*, 83 (1980). Brampton, K.C., «The Probable Data of Ockham's *Lectura Sententiarum*», *AFH*, 55 (1962), pp. 367-374. Id., «The Probable Order of Ockham's Non-Polemical Works», *Traditio*, I (1963), pp. 469-483. Id., «Ockham and His Alleged Authorship of the Tract *Quia saepe iuris*», *AFH*, 53 (1960a), pp. 30-38. Id., «Traditions Relating to the Death of William of Ockham», *AFH*, 53 (1960b), pp. 442-449. Little, A.G., *The Grey Friars in Oxford*, Oxford, 1893. Richter, V., «In Search of the Historical Ockham: Historical Literary Remarks on the Authenticity of Ockham's Writings», *FS*, 46 (1986), pp. 92-105.

46 Moorman (1980), pp. 409-410.

47 Richter (1986), pp. 92-93.

48 Emdem, A.B., *A Biographical Register of the University of Oxford to A.D. 1500*, Oxford, Clarendon Press, 1950, II, p. 1384.

49 Brampton (1962), p. 374.

50 Para trabajar biográficamente esta época, la bibliografía que usaremos será la siguiente: Kelley, F.E., «Ockham: Avignon, Before and After», en A. Hudson y M. Wilks (eds.), *The Ecclesiastical History Society: From Ockham to Wyclif*, Oxford, 1987, pp. 1-18. Brampton, K.C., «Personalities at the Process Against Ockham to Avignon, 1324-26», *FS*, 26 (1966), pp. 4-25. Knysch, G., «Biographical Rectifications Concerning Ockham's Avignon Period», *FS*, 46 (1986), pp. 61-91. Además, como bibliografía principal: Pelzer, A., «Les 51 articles de Guillaume Occam censurés en Avignon en 1326», *Revue d'Histoire Ecclésiastique*, 18 (1922), pp. 240-270. Koch, J., «Neue Aktenstücke zu dem ggeem Wilhelm Ockham in Avignon geführten Prozess»,

Una primera aproximación a los sucesos históricos nos la da el propio Ockham en la *Epistola ad fratres minores*:

Religiosi viris, fratribus, Minoribus universis anno Domini millesimo CC XXX IV° in festo Pentecostes apud Assisium congregatis, frater Guillelmus de Ocham fidem defensare fideliter orthodoxam [...] Noveritis itaque (et cuncti noverint Christiani), quod fere quattuor annis integris in Avinione mansi, antequam cognosceram praesidentem ibidem pravitatem haereticam incurrisse. Quia nolens leviter credere quod persona in tanto officio constituta haereses definiret esse tenendas, constitutiones haereticales ipsius nec legere nec habere curavi.<sup>51</sup>

De este texto, provisionalmente, extraemos la conclusión de que es durante su estancia en Aviñón<sup>52</sup> cuando el autor empieza a preocuparse por una polémica que completamente desconocía.<sup>53</sup> Pero, en cualquier caso: ¿qué le llevó a Aviñón? La opinión tradicional<sup>54</sup> afirma que tuvo que marchar a Avignon a raíz del inicio del proceso jurídico establecido contra su doctrina a propuesta de J. Lutterell (ex-canciller de Oxford).<sup>55</sup> Sin embargo,

---

*Recherches de Théologie Ancienne et Médiévale*, 7 (1935), pp. 353-380; 8 (1936), pp. 79-93 y 168-197. Etzkorn, G.J., «Ockham at a Provincial Chapter: 1323. A Prelude to Avignon», *AFH*, 83 (1990). Ockham, G., *Epistola ad fratres Minores*, en G. Ockham, *Opera Politica [= OP]*, Manchester U.P., 1956, pp. 6-17.

51 Ockham, *OP*, III,6. «Yo, hermano Guillermo de Ockham, me dirijo a los hombres religiosos y a todos los hermanos menores reunidos en Asís en la fiesta de Pentecostés del año 1334, con la intención de defender fielmente la fe ortodoxa [...]. Sepáis (y sepan todos los cristianos) que por cerca de cuatro años enteros permanecí en Aviñón, hasta que me di cuenta de que el papa incurría en herejía. Aunque, en lo más mínimo, quería creer que una persona destinada a una tarea tan importante sostuviera como válidas proposiciones heréticas; puesto que, hasta entonces, ni me había interesado ni leído sus constituciones»[Traducción mía: M. F.G.]

52 Este dato es corroborado por todos los autores. Dice Knysh (1986), p.61: «William of Ockham arrival in Avignon during the late spring or early summer of 1324»; y Etzkorn (1990), p. 557: «The summons of *Venerable Inceptor* to Avignon and his four year stay there from 1324-1328».

53 Este proceso ha sido estudiado convincentemente por Baudry, (1950) pp. 96-116. Kelley (1987), p. 9, n. 30, resume esta situación: «While Ockham as he lectured in Oxford doubtless already knew much about the opposition between the Pope and certain Franciscans over how one ought to understand evangelical poverty, his four year sojourn in Avignon and his close association there with some leading Franciscan critics such as Bonagratia of Bergamo and Michael of Cesena, led him gradually to the conviction that John XXII had fallen into heresy». Hemos de tener en cuenta que Juan XXII ha tenido ya disputas con los «espirituales» franciscanos, y, a partir de 1322, radicaliza su posición enfrentándose al general de la Orden.

54 De este modo sintetiza Knysh (1986), p. 61, la versión oficial: «The established theory holds that Ockham's new philosophico-theological outlook created unease in English intellectual circles, promoted significant theoretical infighting, and eventually resulted in the ex-cancellor of Oxford University, John Lutterell, leaving country to lodge an official complaint against the daring young innovator at the Papal Curia. Its officials there upon ordered Ockham to appear before the Pontifical Inquisition in order to answer charges of doctrinal heterodoxy».

55 «The answer —dice Kelley (1987), p. 1— to why did William of Ockham choose to go to Avignon in the year 1324 is, *prima facie* at least, really quite simple. He did not choose to go there at all, but did so by papal command». Y Etzkorn, p.557 (1990): «at least it has not generally been assumed that he went there willingly».

G.Knysh, mantiene contrariamente —amparado en el estudio de dos cartas papales— que Ockham llegó a Avignon, antes de empezar los Procesos, por motivos personales (o, incluso, considera la posibilidad de que fuera requerido por Michael de Cesena);<sup>56</sup> y, después, coincidió su estancia con el inicio del proceso.<sup>57</sup> Esta tesis ha sido bastante contestada por W. Courtenay, que continúa defendiendo que la presencia de Ockham en Avignon solamente está motivada por razón de la invocación papal a responder de los cargos de una doctrina calificada de *pestilente* y herética.<sup>58</sup>

Algo más adecuada parece ser la interpretación de Kelley cuando afirma, frente a la perspectiva tradicional, que Lutterell no acusó a Ockham por motivos doctrinales,<sup>59</sup> sino, simplemente, por razones que obedecen a disputas políticas y personales acaecidas en Oxford.<sup>60</sup>

Existen buenos motivos para pensar así, ya que, Lutterell no conocía —al principio— la obra de Ockham; muestra de ello son las rectificaciones que se hace a la propuesta de herejía de Lutterell.<sup>61</sup> Esta posibilidad la avala, además, la consideración de erróneos —pero no herejes— de la mayoría de los artículos del primer proceso,<sup>62</sup> y, sobre todo, la falta de explicitación y contextualidad en la redacción de los artículos acusatorios de herejía.<sup>63</sup>

56 Knysh (1986), pp. 61-90. A esta opinión se opone W.J. Courtenay, «Ockham, Chatton, and the London Studium: Observation on Recent Changes in Ockham's Biography», en W. Wossenkhul y R.Schonberger (eds), *Die Gegenwart Ockham*, Múnich, 1990, pp. 327-37.

57 Knysh (1986), pp.70-71 da tres posibles motivos: «1. Ockham's obvious concern at the possibility of having to discuss theology with an *ex officio inquisitor*. 2. His pride in academic status and violent dismissal of critical colleagues. 3. His difficulty in obtaining copies of St. Edmund's writings».

58 Courtenay (1990). En mi opinión, aunque es cierto que en Inglaterra no existía Inquisición en 1324, los procesos sumarios también encontraremos sus disputas con algunos miembros de la Orden en Inglaterra (Etzkron [1990] pp. 557-567: «Hi sunt articulos quos aliqui magistri proposuerunt fratri Guilelmo de Hokas in capitulo provinciali Cantebrigie celebrato anno mini mcccxxxiii, qui istos scriberit, et petentes quod se exponeret de respectivo et relationibus», Codex Vat. lat. 3092). A mi modo de ver, no parece probable que haya motivos más sólidos que el requerimiento del Santo Oficio.

59 Pelzer (1922), p. 247, mantiene esta perspectiva, sugiriendo que el llamamiento de Lutterell a Ockham se debe a motivos doctrinales, la enseñanza de una «doctrine pestilentielle». «Cette doctrine pestilentielle ne peut être que l'enseignement professé à Oxford par le bachelier Guillaume Occam, notamment dans son explication du Maître des Sentences».

60 Kelley (1987), p. 3 «The standard view which I have just recounted show us a John Lutterell who is driven by doctrinal concerns [...], in my view, needs some adjustments [...] There is good reason to believe that his interest in Ockham's ideas took shape only after he was deposed from office. There is evidence which indicates that Lutterell's preoccupations while he was Cancellor were mainly if not exclusively political in nature, and not doctrinal [...]». Una idea similar, aunque desde otra perspectiva, parece encontrarse en Knysh (1986), p. 69: «That Lutterell's interest moved in area quite remote from Ockham's person and doctrines prior to the late spring of 1325». De este modo, Knysh propone reforzar sus tesis acerca del viaje de Ockham a Aviñón.

61 Brampton (1966), pp. 8-9: «Cocoz (Dominican archbishop of Aix-en-Provence) took Lutterell's list of 56 alleged errors and reduced five of them to one [...] Thus only 29 passages survived from Lutterell's list».

62 «Out of fifty-one articles considered in 1324-5, the examiners found many to be erroneous but no one heretical». McGrade, A.S., *The political Thought of Wiliam of Ockham*, Cambridge U.P., 1974. pp. 7-8.

63 Esto es constatado en todo el artículo de Brampton (1966).

Realmente, Ockham sufrió dos procesos en Aviñón.<sup>64</sup> Mientras, del primero salió relativamente airoso, fue en el transcurso del segundo cuando se produjo su huida con Michael de Cesena y Bonagratia de Bérghamo a Pisa y, posteriormente, a Múnich.<sup>65</sup> De todo ello resultó su excomunión por apostasía, por lo que hemos de precisar que, en ningún momento, la excomunión se debió a motivos doctrinales. Fue bastante después cuando se produjo «la proscription de l'occamisme par la Faculté des arts de l'Université de Paris, en 1339 et en 1340».<sup>66</sup> Resumen excelente de todo ello es el proporcionado por K.C. Brampton:

The Process against Ockham at Avignon lasted for the best part of two years, from the time of his arrival circa July 1324 to March 1326. After his arrival, he lived in Franciscan convent until the night of 26 May 1328, when he scaped. His subquent excommunication on 6 June was for apostacy, and had no doctrinal connexion with the process, though John XXII was satisfied that Ockham's sudden and unexpected departure was owing to his sense of guilt.<sup>67</sup>

Entonces, la pregunta clave es ¿por qué huyó?, ¿qué le llevo a unirse a Michael de Cesena, el depuesto general de la orden, y a entrar en el agrio debate con el papado? G. Knysh cree que la huida de Aviñón respondió al miedo que se tenía por la vida de Michael de Cesena, y que, posteriormente, los hechos fueron evolucionado hacia la declaración de herejía. Con ello espera deslegitimar el texto citado de la carta de Ockham al capítulo de Pentecostés de 1334. Sin embargo, este autor en ningún momento parece interrogarse por las normales circunstancias que pudieron llevar a Ockham a ocuparse de temas de los que, hasta entonces, nunca se había ocupado: aspectos doctrinales y, quizá, no tan exageradamente personales.

En mi opinión, fuesen los que fuesen los motivos concretos de la huida, hay un hecho evidente: un profundo cambio en la vida de Ockham. Ockham ha pasado, en breve tiempo, «from the relative serenity of the academic environment at Oxford which had nurtured his innovative speculations in logic and theology, to the politically charged atmosphere of Avignon».<sup>68</sup> A partir de aquí, el autor se siente obligado a reconsiderar toda su labor intelectual, pero, ¿significa ello que existen dos autores y una gran discontinuidad entre ambos periodos?

La tesis que defenderé a continuación básicamente dice que la aportación de los escritos filosófico-teológicos y políticos es eminentemente incomparable; pero, sin embargo, que

64 Ellos quedan reflejados en la obra de Koch (1935) y Pelzer (1922). Dice Brampton (1966), p. 4: «There were in fact two processes [...]».

65 Knysh (1986) relata que, a partir del 9 de abril de 1328, se produjo la gran confrontación entre el papa y el general Michael, el abandono de Aviñón y todos los demás acontecimientos.

66 Pelzer (1922), p. 248.

67 Brampton (1966), p. 4.

68 Kelley (1987), pp. 9-10.

todos ellos coinciden en los fundamentos estructurales de su pensamiento.<sup>69</sup> Frente a los continuistas y los discontinuistas, creo que es más acertado pensar en una unidad substancial que subyace en las dos obras: el nominalismo franciscano.<sup>70</sup> Me permitiré abundar sobre la cuestión.

Para Ph. Boehner<sup>71</sup> o J.B. Morrall<sup>72</sup> existe una total discontinuidad. Si el primero opina, desde su conocimiento de la metafísica occamiana, que no hay rastros de su filosofía en la obra política, para el segundo la distinción occamiana entre filosofía y teología imposibilita el uso filosófico en la crítica al papado. En el otro extremo, G. Lagarde<sup>73</sup> defiende que encontramos evidentes rasgos filosófico-teológicos en la obra política, de suerte que la independencia de la autoridad papal o la pobreza son los temas centrales en los que se unifican sus escritos políticos a través del voluntarismo filosófico-teológico.

69 Dice McGrade: «I doubt that a global interpretation of nominalism provides a good basis for a global interpretation of Ockham's political thought, we may still look to specific aspects of Ockham's metaphysics, epistemology or his logic for at least a partial examination of various points in his polemical works». McGrade, «Ockham and the Birth of Individual Rights» en B. Tierney y P. Lineman (eds.) *Authority and Power*, Cambridge U. P., 1980, pp. 149-165 (cita.p. 150).

70 Ockham es nominalista y franciscano. Con ello quiero decir que —conforme con McGrade— no considero preciso una consideración global del pensamiento de Ockham como nominalismo para atender a su obra política, pero sí creo que ciertos aspectos concretos de su filosofía y teología conjuntados de forma especial con su visión de la espiritualidad franciscana nos permitirían explicar su posición política. Pero, también creo que hay más. Así, Fortuny tiene razón al decir: «Ockham bon franciscà i agut professor oxfordià [...] s'aboca amb tot el seu aparell intel·lectual sobre el problema polític i religiós. Però l'enfoc que pot donar al tema, a la llum del seus principis epistemològics, és totalment diferent del que seria usual entre el seus contemporanis. Tots ells argumenten i aporten dades —especulatives, de dret ...— en favor de les respectives tesis. Ockham ho fa a l'inrevés; remarca la manca real de dades per justificar certes tesis, subralla l'equívoc subjacent a la formulació» (Fortuny, F.J (1981) pp. 29-30). Ockham usa sus principios filosóficos a priori, es decir, subyaciendo a cualquier argumentación sin ser manifiestos hasta elaborar un detallado análisis a posteriori.

71 Boehner, Ph., «Ockham's Political Ideas» en *Collected Articles on Ockham*, Nueva York, Franciscan Institute, 1958, pp. 442-468. «William of Ockham, the *Venerabilis Inceptor* and the *Doctor plus quam subtilis*, started his academic career simply as theologian and philosopher who did not have, or at least did not evince, the slightest interest in political questions [...]. After 1328, however, Ockham did enter into the field of polemical and political writing, and so radical was this change that henceforth he was solely a polemical and political theologian» (p. 442).

72 Morrall, J.B., «Some Notes on a Recent Interpretation of William of Ockham's Political Philosophy», *FS*, 9 (1949), pp. 335-370: «In his Oxford philosophical works he makes clear again and again that the difference between philosophy and theology is radical and total ... what he may legitimately point out is that mental dualism inherent in Ockham's attitude would lead him, not to apply the destructive results of his philosophical reasoning to the faith of the Church as it stood revealed, but to fall back on a method of interpretation based on tradition» (p. 338).

73 Lagarde, G., *La naissance de l'esprit laïque au déclin du Moyen Âge*, IV, V, Lovaina-París, Nauwelaerts, 1962-63. Para Lagarde, «Ockham n'a donc pas abandonné ses préoccupations philosophiques au moment où il abordait une activité plus polémique et nous ne devons pas faire fi des lumières que la philosophie d'Ockham peut nous apporter sur son orientation politique [...]. La conception formelle du précepte de la pauvreté qu'il va défendre avec opiniâtre s'inscrit dans un cadre déjà tracé par son conceptualisme volontariste. [...] Dès d'*Opus nonaginta dierum*, il trouve l'occasion d'opposer à Jean XXII des principes qui sont au cœur même de sa théologie. Celui de l'omnipotence divine, la distinction entre la *potentia absoluta* et la *potentia ordinata*» (pp. 16-18).



Por su parte, McGrade se mantiene escéptico ante la crudeza de ambas versiones, manteniendo una posición intermedia: «perhaps the best course is neither to ignore Ockham's academic writings nor to start from them»<sup>74</sup>. McGrade critica el desconocimiento mutuo de los estudiosos de la metafísica, la teología y la política, además, de advertir del estudio ético en su obra filosófica y de señalar, finalmente, el olvido de la orientación teológica de la obra de Ockham. Por eso, McGrade opta por un estudio de los principios personales e institucionales del autor para dirimir la polémica.

Para A. Ghislaberti o G. Leff no hay unidad posible entre el pensamiento especulativo y el pensamiento político, dada la nueva reorientación que supone este último. Sin embargo, para M. Wilks, la unidad no sólo se basa en «la dottrina nominalistica di Occam come punto di riferimento centrale per la comprensiones della sua innovatrice concezione della chiesa»; sino, ante todo, en la reconsideración de la «dottrina realistica, contraposta al nominalismo, come il motivo chiarificatore di altre dottrine sull'ordinamento della chiesa, contrapposte a quella di Occam».<sup>75</sup> Aunque este extremo ha sido negado consistentemente por Zuckerman,<sup>76</sup> no cabe duda de que el ataque a la ordenación naturalista desde la absoluta libertad divina y la reconsideración del ser de las cosas a través de la individualidad conduce al criterio de la libertad cristiana como fundamento de la crítica a la teoría teocrática.

En consonancia con lo expuesto, daré —por el momento— una primera hipótesis de trabajo acerca de la unidad de pensamiento en Ockham, que, posteriormente, tras el análisis de la metafísica, la ética, la política, y la ecclesiología espero poder concluir abundantemente. De momento, vaya por delante esta mera aproximación.

En lo que me concierne, en todo momento he intentado mostrar cómo Ockham es un franciscano, imbuido en la vida y filosofía franciscana.<sup>77</sup> Por consiguiente, no resulta extraña a esta consideración la línea abierta por R. Scholz que veía a Ockham, ante todo, como un teólogo nominalista radical: los principios teológicos del nominalismo recorren su obra. Yo intento reformular la tesis de Scholz afirmando que Ockham es, por encima de todo

74 McGrade (1973), p. 45.

75 Dal Pra, M., «Sul fondamento della critica di Occam alla dottrina teocratica», en M. Beonio-Brocchieri (ed.), *La Chiesa invisibile*, Milán, 1978, pp. 229-242 (cita, p. 231). Continúa: «La tesi di Wilks è che, in particolare, la dottrina realistica circa gli universali, cioè la dottrina che attribuisce agli universali un'esistenza fuori della mente e indipendente dalla esistenza degli individui comporta inevitabilmente che si accetti la teoria dell'autorità assoluta del papa, mentre la dottrina circa gli universali di Occam, secondo la quale soltanto gli individui esistono realmente, comprenderebbe necessariamente la dottrina secondo la quale la sovranità ecclesiastica risiederebbe in ultima istanza soltanto negli individui quali membri della società ecclesiastica».

76 «Il termine chiesa non è un universale; e non è nemmeno un termini individuali in senso stretto; si tratta piuttosto di un termine collettivo [...]. Un collettivo non è un universale, l'accettazione di una dottrina nominalistica degli universali non può avere un influsso decisivo sul modo di concepire la realtà di un'entità come della chiesa». Cf. Dal Pra (1978), p. 234.

77 Véase: Bettoni, E. «Guglielmo Occam appartiene alla scuola francescana?», *Studi Francescani*, 52 (1955), pp. 169-186. El autor cree que Ockham, enclavado en la tradición filosófica franciscana, radicaliza la misma; sin embargo, su valoración positiva del pensamiento especulativo se convierte en rechazo con respecto a la reflexión política. Estas escisiones radicales me parece que no acaban de ser coherentes en sí mismas.

lo demás, un franciscano, que ha reconsiderado la doctrina nominalista a través de la radicalización franciscana de la Omnipotencia divina y la fragilidad humana. La reducibilidad de la existencia al singular nominalismo había sido ya propuesto en los antecedentes nominalistas del siglo XI; pero el franciscanismo le ha dado una reconsideración práctica apreciable. Así, los artículos occamianos censurados en Aviñón responden, como denominador común, a las consecuencias que el autor extrae de la consideración de la doctrina de la Omnipotencia divina, la contingencia de la creación, y la especificidad de los singulares. Pero todos estos presupuestos son reconsiderados cuando afirmamos que, por la voluntad omnipotente de Dios, los individuos no pueden ser obligados por una autoridad puesta a su servicio a ir contra la *lex evangelica*. Todos estos problemas, creo, han sido la traducción de la espiritualidad de Francisco, que se consideraba *poverello* delante del *Sumo Bien y Altísimo Señor*; lo cual ha llevado a Francisco a la consideración de un ideal de vida desde la humildad, sin aspiración de dominio y en sumisión a la voluntad divina. Por tanto, Ockham reacciona desafortadamente cuando el papa pone en cuestión la pobreza franciscana, incluso más que cuando considera errónea su doctrina filosófica; el papa está poniendo en juego las creencias y especificidad de la Orden que Ockham considera como propias.

Seguramente, Ockham dará muchos pasos que no veremos directamente en su obra<sup>78</sup> filosófica; pero, entre otras cosas, esto se debe a un simple cambio metodológico. Otras veces, simplemente, lo que tendremos que procurar es la traducción de los mismos términos usados distintamente en cada lugar. Sin embargo, del mismo modo, que es muy posible se hubiese mantenido al margen de la polémica política si no hubiese contactado con Bonagracia o con el general Miguel, también es indudable que la radicalidad de su pensamiento tenía que extraer muchas de sus consecuencias que estaban haciéndose cada vez más presentes.

Marcos Francisco González  
Bélgica, 24, 3.º 1.ª  
E-46201 Valencia

78 Esta investigación conecta con la interpretación hobbesiana de Y.Ch. Zarka, que busca considerar la unidad interna entre la metafísica y la filosofía política en Hobbes. Para este autor, se trata de identificar «la structure spéculative qui gouverne de l'intérieur le déploiement de la philosophie politique». De la misma forma, hemos de desentrañar las bases filosóficas sobre las que Ockham ha operado políticamente. Metafísica y política son distintos campos, pero, no cabe duda, unos presupuestos filosóficos llevan a unos presupuestos políticos impensables desde otras posiciones completamente divergentes. ¿A alguien se le ocurre pensar que la concepción iusnaturalista de Sto. Tomás es completamente independiente de su especulación ontológica?; ¿por qué en Ockham tenía que ser tan distinto? Zarka, Y.Ch., *La décision métaphysique de Hobbes — conditions de la politique*, París, De Vrin, 1987, p. 9.