

**IUSNATURALISMO, VOLUNTARISMO, DERECHOS
SUBJETIVOS Y OTROS PROBLEMAS DE LA
*OPERA POLITICA DE OCKHAM***

CAROLINA JULIETA FERNANDEZ

In this paper we provide a summary of the discussions between Villey and Tierney concerning the rise of a concept of subjective right in late medieval thought, William of Ockham's place in it, and the differences of this subjective notion with regards to an objective notion of right. Afterwards, we analyze Ockham's main texts. According to the authors, Ockham's notion of a natural right of the individual bears a relationship both to a rational concept of morality and to his characteristic emphasis on the free choice of the will.

Keywords: objective rights, subjective rights, canonists, Franciscan tradition, Ockham

Hace una década apareció un estudio de Brian Tierney que repercutió ampliamente en el mundo de los estudios sobre historia del pensamiento social y político occidental. Buscaba el origen de las teorías modernas de los derechos naturales inalienables al individuo, antecedentes, a su vez, de las teorías contemporáneas de los derechos humanos¹. Según el autor, existe un hilo conductor, de trabajosa reconstrucción, pero verdaderamente vinculante, entre Locke, Hobbes y otros, y ciertos desarrollos del pensamiento medieval, mas no meramente de las expresiones tardías de éste, sino de otras bastante más tempranas. Concretamente, según Tierney,

1. B. TIERNEY, *The Idea of Natural Rights. Studies on Natural Rights, Natural Law and Church Law (1150-1625)*, Scholars Press, Atlanta, Georgia, 1997.

no hay que detenerse en Guillermo de Ockham como el primer jalón de una trayectoria que culmina en los clásicos del liberalismo moderno. Hay que ir más atrás en el tiempo, escarbando en las fuentes y el vocabulario técnico a los que Ockham mismo había recurrido, para identificar sus dos principales matrices doctrinales. Una, su antecedente inmediato, fue el pensamiento social y jurídico franciscano, moldeado por Buenaventura y continuado por los ideólogos de la orden en la segunda mitad del siglo XIII y en tiempos próximos al de Ockham, como Pedro de Olivi, o incluso por sus contemporáneos como Bonagracia de Bérghamo. Otra, su antecedente último, fueron los canonistas del siglo XII. Esos personajes, bastante ignotos individualmente, habrían sido los forjadores de la terminología técnica y las ideas a las que dos siglos después recurriría Ockham. En los desarrollos de los primeros canonistas es donde hay que situar, según Tierney, la primera expresión de una *teoría de los derechos subjetivos*, en la medida en que ellos hicieron de los individuos la sede de un conjunto de derechos naturales². Según el detallado análisis de Tierney, lo que Ockham tomó de los canonistas fue la noción de derecho como algo de lo que una persona no puede ser privada “sin culpa y sin causa”, la distinción entre tres modos del derecho natural, desarrollada en el *Dialogus*, la noción del derecho de uso separado de la propiedad, en caso de extrema necesidad, y la invocación del principio de origen estoico de que todos los hombres son libres por naturaleza. En cambio, Tierney considera como innovaciones propiamente ockhamistas el argumento de que Adán no habría sido propietario individual de los bienes, sino en común con su futura descendencia (que adelantó desarrollos de Locke), la teoría de la deposición de los tiranos, sustentada en una combinación de la teoría jurídica de los canonistas con su interpretación de la ley evangélica y el uso político de las teorías canonísticas del derecho corporativo. En este sentido, las ideas sociales y políticas modernas quedarían originariamente ligadas con el medioevo: el surgimiento del liberalismo social y político moderno no habría respondido, principalmente, a causas econó-

2. B. TIERNEY, *op. cit.*, pp. 202-203.

micas (v. g., al surgimiento del capitalismo o la economía de mercado), ni científicas (v. g., a la nueva visión mecanicista de la naturaleza y al abandono de las causas finales), ni siquiera, estrictamente, religiosas (v. g., a los reclamos de libertad religiosa de la modernidad temprana), sino doctrinales y lingüísticas. Las ideas y el vocabulario de los derechos naturales individuales o subjetivos habrían visto la luz en el siglo XII, habrían sido largamente refinados por una serie de mediadores (de los cuales Ockham sería sólo uno, si bien prominente)³ y habrían sido finalmente transvasados al s. XVII.

Según una imagen de la historia del pensamiento jurídico forjada por el notable historiador del derecho Michel Villey, la noción de derecho subjetivo se opondría a la clásica *teoría del derecho objetivo*, cuyo exponente ejemplar fue Tomás de Aquino en el s. XIII, con su teoría de la *ley natural*⁴. Según la interpretación de Villey, reseñada por Tierney, la concepción objetivista del derecho estaría presente en el derecho romano clásico, en la medida en que para éste el *ius* no constituye un poder, sino una cosa [*res*]. También, en la acepción aristotélica de lo *dikaion* como un estado de cosas. La génesis de las teorías de derechos subjetivos residiría, por su parte, en la utilización del término *ius* para referirse a los mandamientos divinos por parte de los primeros traductores de la Biblia y los Padres de la Iglesia. Villey consideraba que la noción de lo justo como un estado de cosas objetivo se opone intrínsecamente a la identificación del derecho, tanto con una ley coactiva, como con un poder o capacidad del individuo.

Uno de los propósitos principales de Tierney es, precisamente, corregir a Villey, quien atribuyó a Ockham el haber creado valores propios de la época moderna –individualismo, ecuación entre derechos y poderes o capacidades de libre ejercicio, etc.–. Su interpretación seguramente contribuyó a elevar la estatura intelectual de Ockham a los ojos de quienes se interesaban por las ideas de la

3. Seguido por Jean Gerson, Suárez, las escuelas dominicana y jesuítica de la segunda escolástica, Grocio y otros; B. TIERNEY, *op. cit.*, pp. 207-342.

4. B. TIERNEY, *op. cit.*, p. 23.

modernidad. Ello es un tanto paradójico, porque no era precisamente su intención hacer relucir la figura de Ockham, sino, por el contrario, señalarlo como iniciador de lo que valoraba como una declinación. En efecto, el propósito de Villey era mostrar cuánto había destruido Ockham la concepción clásica de la ley natural objetiva llevada a su apogeo por Tomás de Aquino; e iniciado, así, un camino descendente que llegaba a nuestros días. La explicación del giro practicado por Ockham desde un derecho objetivo a una teoría de los derechos subjetivos era la conexión metafísica: según Villey, Ockham habría formulado por primera vez un individualismo político porque había sido el autor del individualismo ontológico más claro de la edad media. Para él, la ontología y la metafísica venían antes de la política y el derecho, como la raíz respecto de las ramas. La imagen de Ockham como un adelantado medieval de todos los males traídos por el liberalismo moderno fue alimentada por Georges de Lagarde, otro célebre medievalista proveniente, como el mismo Villey, del neotomismo, y por el norteamericano Leo Strauss.

El punto que Tierney objeta no es si, efectivamente, Ockham sostuvo una teoría del derecho subjetivo –lo cual, en líneas generales, comparte–, sino si fue el primero en hacerlo. Ockham no fue, argumenta, el creador absoluto del derecho subjetivo, sino que se basó en la tradición de los decretalistas y en la de su propia orden religiosa. Pero el punto de mayor interés filosófico de la discusión es, sin duda, la confrontación de aquellas dos concepciones paradigmáticas del derecho natural, contrarias y hasta incompatibles, según intérpretes como Villey: una, que postula *un derecho* o ley general, universal, cósmica, anterior a los individuos e independiente de ellos; otra, que no ve otra realidad jurídica que los *muchos derechos* o capacidades encarnadas exclusivamente en los individuos.

Frecuentemente se hace referencia al contexto polémico en el que se nos presentan insertas las ideas sociales y políticas de Ockham. Es bastante conocido que sus escritos reflejan una profunda solución de continuidad en su biografía intelectual, acontecida cuando conoció en Aviñón, en 1327, a su superior de orden, Mi-

guel de Cesena (OFM). Él le encargó estudiar las constituciones del papa Juan XXII sobre la doctrina franciscana de la pobreza. Dicho tema hasta ese momento había estado ausente de sus preocupaciones teóricas, pero desde entonces Ockham lo tocaría, de un modo u otro, en todas las obras que escribiría hasta su muerte. Precisamente, el conjunto de los textos redactados por él desde ese momento integra actualmente su *Opera Politica*⁵. Uno de los puntos más conflictivos que Ockham debió estudiar fue la teoría de la *plenitudo potestatis* papal, que se presentaba como una interpretación de la llamada “comisión petrina” contenida en las palabras de Cristo a Pedro: “Todo lo que ligares en la tierra, será ligado en el cielo”⁶. El punto esencial que Ockham discutió reiteradamente en sus escritos era qué alcance se debía entender que tenía el poder dado a Pedro. Para refutar la interpretación del papado, Ockham aplicó una serie de distinciones a su hermenéutica del texto revelado. Al analizar un poder, para Ockham importaba quién, por qué medios, a quién, para qué y cuánto poder concedía. Al interpretar los textos en cuestión había que discernir entre una concesión general o en común y una particular; entre un mandato obligatorio y uno simplemente optativo; entre la vigencia de un derecho o una obligación en todo tiempo y su vigencia sólo en situaciones normales; entre la concesión irrestricta de un derecho y la concesión del mismo con excepciones; finalmente, entre una negación, afirmación, prohibición o permiso dados de manera explícita y los dados de manera puramente implícita. A estos criterios hermenéuticos recurrió Ockham para ofrecer su particular interpretación de la comisión petrina y en ella insertó lo que se ha interpretado como “derechos subjetivos”. Su argumento, en esencia, era el siguiente. El poder del papa no puede ser entendido como pleno: si lo fuera, el papa podría hacerlo todo, con la sola excepción de lo que está explícitamente prohibido por la ley divina y natural [*neque lege divine*

5. Sobre las alternativas del conflicto y la participación de Ockham en él me limito a mencionar mi artículo “Facticidad y legalidad en la teoría ockhamista de la propiedad”, *Patristica et Mediaevalia*, XXIII (2002), pp. 76-85.

6. *Mateo*, 16, 19.

neque legi nature]⁷. Pero ello significaría que el papa no está subordinado a ningún derecho humano, con lo cual estaría habilitado a contravenir, por ejemplo, los derechos de jurisdicción y propiedad de los laicos. Por el contrario, decía Ockham, los mencionados derechos positivos no dependen del papa, puesto que están basados en derechos o poderes naturales otorgados inmediatamente por Dios a la humanidad en general, sin especificación o particularización⁸. Esos derechos naturales son dos. Uno es el poder de apropiarse colectiva o individualmente de los bienes temporales, es decir, disponer de dichos bienes de todas las maneras que sean moral y legalmente lícitas y reclamarlos en juicio si sufrieran atentado de terceros sin causa justa y sin culpa de su propietario. El otro es el poder de instituir personas que tengan jurisdicción temporal, es decir, de investir gobernantes. Ockham frecuentemente dice que toda persona o cuerpo colegiado de personas puede apropiarse de los bienes temporales. De manera análoga, dice que toda ciudad, pueblo o comunidad que no tiene un gobernante puede instituir para sí uno. En ambos casos, su intención parece haber sido recalcar que ni los individuos ni los grupos dependen por naturaleza o por derecho divino de ningún superior para ejercer esos dos poderes naturales de propiedad y jurisdicción. Por ejemplo –dice frecuentemente–, antes de que hubiera reyes y príncipes fueron instituidos ya legítimamente derechos de propiedad; de manera similar, muchas comunidades pueden darse gobernantes independientemente (prescindiendo, podemos presumir, de algún superior que tenga jurisdicción última, como el emperador)⁹.

Tal como Ockham presenta las cosas, habría implícitamente un conflicto entre dos derechos: uno, el dado a un individuo determinado, Pedro –y en la persona de éste, también a sus sucesores legítimos, según se entendía tradicionalmente y Ockham no cuestio-

7. G. DE OCKHAM, *Breviloquium de potestate papae*, III, 14, L. Baudry (ed.), Vrin, París, 1937, p. 18.

8. Cfr. *An Princeps pro suo succursu, scilicet guerrae, possit recipere bona ecclesiarum, etiam invito papa*, G. DE OCKHAM, *Opera Politica*, I, H. S. Offler (ed.), Manchester, 1974, cap. 1, p. 229, lin. 18-26.

9. G. DE OCKHAM, *Breviloquium*, III, 14, pp. 96-97.

nó–; otro, el dado a toda la especie humana sin especificación. Ambos fueron dados por el mismo concedente –Dios–, pero el primero lo fue de manera explícita, como se colegía de los Evangelios; en cambio, según Ockham, el segundo derecho debe entenderse concedido sólo implícitamente. La defensa de esta segunda concesión, cuya versión más conocida se halla en el *Breviloquium de principatu tyrannico*, es el punto más célebre del pensamiento ockhamista y el que está directamente vinculado con la cuestión de los derechos naturales “subjettivos”. Es, también, el más delicado. Ciertamente, leyendo las letras sagradas, era difícil negar de plano que Pedro y sus sucesores gozaran de alguna prerrogativa concedida directamente desde lo alto –si bien Marsilio de Padua, para la misma época, iba a dar una interpretación mínima de las prerrogativas papales concedidas en esos textos–. En cambio, parecía más difícil buscar en la Revelación cierta anuencia divina a las instituciones humanas de la propiedad y el gobierno, y sobre todo, sin dar argumentos a la causa del papa. Pero Ockham así lo hace: argumenta que en la Revelación hay, implícita, una concesión divina inmediata y universal de derechos a instituir propiedad y jurisdicción. Fija primero su atención en el relato fundacional de la tradición judeocristiana, el *Génesis*, que decía que Dios concedió a los primeros seres humanos –y, en ellos, a todos sus descendientes– un *dominium* sobre todas las criaturas no racionales para que se alimentaran. Seguidamente, nota que, según el libro de los *Eclesiásticos*, Dios les había dado a los hombres una *potestas* sobre las cosas terrenales y les había dado criterio, ojos y boca para pensar. Según Ockham, el sentido de estas palabras es que Dios les había dado el poder de disponer de las cosas terrenales del modo que consideraran mejor, más racional y útil, no meramente para vivir, sino para vivir bien, tanto de manera individual, como en comunidad. Mas después del pecado, tener el poder o facultad de instituir voluntariamente derechos de propiedad y jurisdicción es una de las cosas necesarias y útiles para que el género humano viva bien. Por ello, concluye, hay que interpretar que ambos poderes fueron dados por

Dios después del pecado, sin mediación ni cooperación humanos [*absque ministerio et cooperatione humana*], inmediatamente [*immediate*]¹⁰. Ahora bien, según Ockham, el dominio primeramente dado a los hombres del que hablaba el *Génesis* no estuvo acompañado, como sí lo estuvo después del pecado, por el poder de instituir propiedades y jurisdicciones. Esos derechos a instituir propiedad y jurisdicción habrían sido inútiles e innecesarios si la naturaleza humana no hubiera sido mancillada por la avaricia y el egoísmo, como lo fue por el pecado original. Por lo tanto, el dominio mencionado en el *Génesis*, dado antes del pecado, no debió ser más que un poder cuasi angélico de subyugar a las cosas sin esfuerzo, poder que el hombre perdió inmediatamente después del pecado¹¹. También debió ser un derecho universal a *usar* las cosas temporales, mas ese poder el hombre lo conservó. El poder de usar las cosas temporales, originario y anterior al pecado, permanece vigente en nuestro estado actual *junto con* los poderes posteriores al pecado, es decir, los de instituir propiedad y jurisdicción. Ockham hace énfasis, luego, en que inmediatamente después del pecado no hubo propiedad¹². Esto significa que hubo algún momento del tiempo histórico en que los hombres, estando habilitados a dividir los bienes y a instituir gobernantes, *decidieron comenzar* a hacerlo, dando origen a los derechos positivos de *propiedad y jurisdicción*, derechos positivos que, recalcó, se fundan en los *derechos naturales a instituir* tales derechos positivos¹³. La clave del enfoque ockhamista es que esos derechos o potestades naturales dados después del pecado conviven actualmente con el derecho natural primigenio al puro uso sin propiedad y que, fuera del caso de necesidad ante el cual devienen obligaciones, son de simple ejercicio optativo. Con ello, cualquier persona puede renunciar voluntariamente a tener

10. G. DE OCKHAM, *Breviloquium*, III, 14, p. 87.

11. Ockham compara este sentido pre-histórico del dominio humano con el poder de conducir a un caballo mediante un freno u otro instrumento: el hombre habría tenido ese poder sobre las cosas, pero naturalmente, sin necesidad de violencia ninguna; G. DE OCKHAM, *Breviloquium*, III, 15, p. 99.

12. G. DE OCKHAM, *Breviloquium*, III, 7, p. 86.

13. G. DE OCKHAM, *Breviloquium*, III, 9, p. 88.

propiedad –sostiene Ockham, como franciscano, contra Juan XXII–. Inversamente, cualquier persona está habilitada a tenerla y a defenderse si alguien se lo impide o atenta contra sus derechos de propiedad y jurisdicción legítimamente adquiridos –sostiene Ockham, en defensa de los príncipes y emperadores laicos, contra el mismo Juan–.

Llegamos a conocer que esos “derechos subjetivos” anteriores y posteriores al pecado están implícitamente reconocidos por el texto revelado, sugiere Ockham, por una deducción de la racionalidad práctica humana. Luego del pecado, dice, se volvió razonable, conforme a la honesta utilidad del hombre, para su vida buena y segura, que pudiera dividir los bienes e instituyera gobernantes¹⁴. Con esto reconoce, tanto que fue el hombre quien llegó a reconocerse sujeto de esos derechos por el ejercicio actual de su razón práctica, como que ellos fueron materia de admonición divina. Puede interpretarse que Ockham quiere decir lo siguiente. Por una parte, el hombre halló, por una deducción y razonamiento propios, que las instituciones de la propiedad y el gobierno eran convenientes en general para él. Por otra parte, en la Revelación se halla un mandato muy general dado al hombre de que se autoconserva, domine la naturaleza y use todas las facultades de que goza (racionalidad, etc.). Junto con ese mandato general no se halla explícitamente ninguna prohibición de que el hombre instituya propiedades ni gobiernos, y si se sigue el principio hermenéutico general de que todo lo no expresamente prohibido está permitido, se puede colegir que la propiedad y el gobierno están, por lo menos, permitidos al hombre después del pecado. En síntesis: el hombre llegó a la conclusión de que la propiedad y el gobierno eran útiles para él. Como en la Revelación Dios le había otorgado un permiso muy general de proveerse empleando todas sus facultades naturales y lo que con ellas encontrara, se deduce que no le prohibió o que le permitió ejercer esos instrumentos hallados por él con su propia razón: la propiedad y el gobierno.

14. G. DE OCKHAM, *Opus nonaginta dierum, Opera Politica*, I-II, cap. 14, lin. 200-206.

Esta interpretación de las palabras de Ockham parece coherente con una tendencia general de su hermenéutica. Según ella, la interpretación más sana que se puede dar de los textos revelados es la que restringe las obligaciones impuestas por estos y amplía, concomitantemente, las libertades que éstos otorgan, tanto como lo permitan la letra y una recta interpretación de la misma. Esta tendencia de Ockham se manifiesta en su conocida invocación del *locus* paulino según el cual el Evangelio es una ley de mayor libertad, una ley religiosa menos gravosa para sus fieles que la ley mosaica. El sentido del texto paulino parecía limitarse a diferenciar al cristianismo del judaísmo en cuanto a las exigencias del culto exterior, como la circuncisión. Pero Ockham lo dotó de un contenido más ambicioso. Según él, significaba que todo lo que el Nuevo Testamento no prohibía explícitamente podía ser considerado como un derecho y libertad que les reconocía a las personas (y en ello, manifiestamente, quedaban incluidas las infieles tanto como las fieles). Cristo no había dejado incautado los derechos positivos o humanos preexistentes de propiedad y jurisdicción; más aún, los había reconocido legítimos¹⁵. Por lo tanto, el papa no tenía derecho, cuando menos regularmente, a entender en lo relacionado con esos derechos y libertades. Ockham también manifiesta que ese principio hermenéutico se puede extraer del derecho secular. Explica que en los pactos, acuerdos, juramentos y votos que constaban en numerosos documentos humanos era normal sobreentender permitidas o implícitamente aprobadas muchas prerrogativas. Se refiere a ese principio en un texto sobre los derechos del rey de Inglaterra a usar los bienes de las iglesias inglesas en caso de guerra sin consentimiento del papa. En los documentos reales que conceden derechos de propiedad a las Iglesias, argumenta, se debe interpretar que esos derechos no están por sobre el deber y el derecho de defender a la patria, del que habló Cicerón¹⁶.

15. G. DE OCKHAM, *De Imperatorum et Pontificum Potestate*, cap. IX, *Opera Politica*, IV, Oxford University Press, 1997, p. 300, lin. 26-p. 301.

16. G. DE OCKHAM, *An Princeps*, cap. 6, p. 251, lin. 183-187; cap. 8, p. 255, lin. 7-19.

De lo dicho por Ockham se desprende un implícito conflicto entre dos derechos que las Escrituras acreditarían. Por una parte, el del papa, cabeza de la Iglesia por concesión divina explícita. Por otra, el de los laicos, dueños de gobiernos y propiedades por ejercicio de unos poderes naturales igualmente concedidos por Dios, pero de modo implícito. Si ambos derechos eran reconocidos por la Revelación, ¿por qué habrían de predominar los segundos sobre el primero? ¿Por qué habría que entender que el poder del papa no era pleno, sino que Cristo le había impuesto implícitamente numerosas excepciones –entre ellas, dichos *iura et libertates*–? Ockham interpone el viejo principio de que todo gobierno no despótico es en vistas del bien común y no en bien del que gobierna. Si se interpreta que el Evangelio dio plenitud de poder al papa, implícitamente se lo hace entrar en contradicción con otras afirmaciones evangélicas, como la de que el mismo Evangelio venía a traer una mayor libertad para los cristianos y la de que Cristo no había venido para ser servido, sino para servir¹⁷.

Se puede reconocer una cierta divisoria de aguas entre los intérpretes de la filosofía y la teología de Ockham. Unos han tendido a interpretar su conocido principio de omnipotencia divina como manifestación de una teología voluntarista, a subrayar su contingentismo, su individualismo ontológico, su eliminación de las esencias, los universales y las relaciones reales¹⁸. Otros, contrariamente, han resaltado su interés por la lógica, su preocupación por fundamentar una ciencia universal y su reconocimiento de la estabilidad empírica de la naturaleza como un argumento razonable para rechazar la intervención divina inmediata, que conduciría a un ciego voluntarismo teológico¹⁹. Una división similar se puede reconocer entre los intérpretes de su pensamiento jurídico y político. Unos lo vieron como un atomista social y un voluntarista político, extrapolan-

17. G. DE OCKHAM, *De Imperatorum et Pontificum Potestate*, cap. 7, p. 293, lin. 24-30.

18. Por ejemplo, P. ALFÉRI, *Guillaume d'Ockham. Le Singulier*, E. de Minuit, París, 1989, pp. 107-108.

19. Por ejemplo, A. GODDU, *The Physics of William of Ockham*, Brill, Leiden / Köln, 1984, pp. 218-219.

do su nominalismo ontológico y su voluntarismo teológico a sus ideas sobre el derecho y la sociedad²⁰. Otros, queriendo contrarrestar esas interpretaciones, minimizaron la influencia de sus ideas especulativas en sus ideas políticas y buscaron subrayar algunas referencias de Ockham al papel de la recta razón en la interpretación de la vida política e institucional²¹.

Atribuir a Ockham una destrucción consciente del derecho objetivo y de la noción clásica de ley natural parece desmedido. Puede argüirse que Ockham adoptó posiciones más escépticas que los autores del siglo XIII en numerosas cuestiones teológicas, antropológicas y éticas clásicas: mostró serios reparos a la posibilidad de demostrar la existencia del alma e, incluso, la libertad de la voluntad, así como de determinar racionalmente que el hombre tiene un fin último; hizo pender toda la ética de un único acto necesariamente virtuoso –el amor a Dios por sí mismo y por sobre todas las cosas–; ofreció una teoría nominalista de la distinción entre intelecto y voluntad, divinos y humanos. Sin embargo, su posición con respecto a esas cuestiones no afectó directamente su convicción sobre la posibilidad de una ciencia moral en sentido estricto, es decir, un cuerpo de proposiciones estructurado demostrativamente a partir de unos pocos principios primeros, propios de la razón práctica, evidentes por sí o por experiencia, a partir de los cuales se podría deducir una serie de conclusiones con valor prescriptivo, aptas para ser seguidas –o no– por la voluntad como principio contingente de las obras humanas. Entre tales principios primeros de la moral natural y racional se contarían reglas corrientes como “que todo lo honesto debe ser hecho y todo lo deshonesto, evitado” o “que la voluntad debe seguir a la recta razón”²². Que estamos naturalmente habilitados a usar los bienes temporales sin apropiarnos de ellos,

20. Por ejemplo, A. DE MURALT, *L'enjeu de la philosophie médiévale*, Brill, Leiden / Köln, 1991, pp. 242-243.

21. Por ejemplo, B. TIERNEY, *op. cit.*, pp. 169-189.

22. G. DE OCKHAM, *Quaestiones in librum tertium Sententiarum*, q. 12, *Opera Theologica*, St. Bonaventure, New York, VI, p. 425, lin. 2-p. 426, lin. 3; Cfr. también *Quaestiones Varias*, VII, a. 3, en *Opera Theologica*, VIII, p. 347, lin. 140-152.

así como, inversamente, a apropiarnos en común o en particular de los mismos, salvo situación que ordene a la recta razón a lo contrario, lo sabemos en calidad de conclusión de la racionalidad práctica, extraída por experiencia o por deducción a partir de aquellos pocos y sencillos principios evidentes. Así quedan plenamente justificadas las alusiones de Ockham al dictamen de la recta razón como fundamento del derecho a la propiedad, en las que suelen hacer énfasis intérpretes como Coleman y Tierney, pero limitándose a señalar esas alusiones sin dar con su fundamento, sólo desarrollado por Ockham en las obras filosófico-teológicas.

Se debe subrayar el carácter puramente racional y natural que reviste, tanto esta ciencia moral, como los principios fundamentales sobre la propiedad y la jurisdicción temporales derivados de ella. Ockham no sólo enfatiza en que los derechos al uso y la apropiación de bienes temporales, así como a la institución de autoridades con jurisdicción temporal y, en general, todos los derechos y libertades sobre mujeres e hijos, son comunes a fieles e infieles. También repite, en una argumentación familiar a Marsilio de Padua y que abreva en las fuentes franciscanas, que los derechos de propiedad y jurisdicción fueron originalmente universales y así permanecieron después de la venida de Cristo, quien en modo alguno pretendió disminuirlos o conculcarlos. Una referencia poco clara hecha en el *Breviloquium* a ciertos romanos virtuosos que habrían practicado la comunidad de bienes (ejemplo, otra vez, de que ésta constituye un derecho universal, no sólo de los “perfectos”, es decir, de los Apóstoles, la Iglesia primitiva y sus actuales imitadores, los franciscanos²³) se esclarece un poco en un texto previo. En éste se dice que la renuncia a los bienes temporales es propia de una moral natural y, en ese sentido, pudo ser practicada por los filósofos paganos²⁴.

Esta normativa universal forma parte del derecho natural, claramente distinguido por Ockham del derecho positivo, contingente

23. G. DE OCKHAM, *Breviloquium*, III, p. 87.

24. G. DE OCKHAM, *Scriptum* III, q. 11, en *Opera Theologica*, VI, p. 374, lin. 4-6.

y revocable –y no sólo en el derecho humano, sino inclusive en el divino: se admitiría, por ejemplo, la posibilidad de introducir cambios en la forma de gobierno de la Iglesia en casos de necesidad, aún cuando la monarquía papal constituía para él un caso inopinado, por explícito en la Biblia, de instituto directo de Cristo–. En cambio, Ockham no distinguió tan claramente, dentro del derecho natural, entre el humano y el divino. En una nueva manifestación de sus deudas con la tradición de los decretalistas, habló de una ley puramente racional, moral, natural y una ley divina “natural” [*de lege naturalis et de lege dei naturali*] sin diferenciarlas claramente²⁵. Pensamos que esa indiferenciación se debe a otro de los aspectos de su noción de la “ciencia moral”, no siempre destacado.

Como se sabe, Ockham desarrolló toda una epistemología de la ciencia teológica, una de cuyas principales tesis es que Dios puede ser conocido por nosotros, si bien de una manera puramente nominal, en un concepto común²⁶; tal conocimiento, que admite ser organizado demostrativamente, es lo que propiamente se llama metafísica. De ésta, cuyas proposiciones son estrictamente teóricas, pueden ser derivadas proposiciones propiamente prácticas, es decir, proposiciones cuyo contenido será algún precepto de la recta razón al que la voluntad debe conformarse, el cual supondrá por nuestras acciones, connotando alguna relación con Dios, etc. Quedarían, así, enteramente restituidas la metafísica y la filosofía práctica como ciencias –siempre con la importante salvedad de que ninguna de ellas “se termina” en Dios mismo como objeto–. Esa ciencia moral puede ser alcanzada por vías puramente naturales y, por tanto, no es vinculante para la consecución de la salvación. Su principio primero es, en síntesis, que Dios debe ser amado por sobre todas las cosas –sin que ello signifique, repetimos, que conocemos a Dios en sí mismo intuitiva o abstractivamente, sino apenas en un concepto común a Él y a las criaturas, de modo que carecemos de toda certeza y evidencia de su existencia–, mientras que

25. G. DE OCKHAM, III *Dialogus*, I, 22, c. 20; Lyon, 1494.

26. Una buena síntesis de estas cuestiones aparece en G. DE OCKHAM, *Scriptum*, III, q. 10, *Opera Theologica*, VI, p. 340, lin. 18ss.

entre sus conclusiones se derivarán, por ejemplo, todas aquellas referidas a la *aequitas* y el *ius naturale*, a las que Ockham se referiría en sus obras posteriores. La fórmula corriente de Ockham –“la ley divina y natural”– obedece, seguramente, a una indistinción entre ambas que se remontaba a Graciano, pero se halla respaldada por la convicción ockhamiana de que existe un conocimiento racional, tanto teórico como práctico, de un objeto preternatural: en él resultarían comunicados los preceptos puramente revelados y los mandatos de la razón práctica.

Se comprende, por todo esto, lo errado de las acusaciones del neotomismo sobre el liso y llano “voluntarismo” de Ockham en materia jurídica y política, pero también lo incompleto de la defensa desarrollada por los adversarios de aquellos intérpretes, que creyeron conveniente para su estrategia separar el Ockham “especulativo” del Ockham “político”²⁷, cuando –como, creemos, ha quedado demostrado–, la idea de una racionalidad práctica, implicada en su defensa de los derechos naturales, fue expresamente desarrollada por Ockham, ya en sus principales obras teóricas.

Ahora, si bien las convicciones de Ockham sobre el fundamento de racionalidad que sustenta el andamiaje jurídico de la sociedad humana no deben ser pasadas por alto, creemos que ellas no acusan una concepción esencialmente racionalista de lo político. El énfasis está puesto, por el contrario, en un principio esencialmente contingente, la voluntad, como explicación última de las instituciones sociales más decisivas –más propiamente, en la voluntad humana²⁸–. Los textos políticos de Ockham no fueron “políticos” en el sentido moderno del término: fueron compuestos en respuesta a conflictos esencialmente teológicos y eclesiológicos y emplearon un lenguaje

27. Entre quienes adoptaron una visión escindida de las obras políticas y eclesiológicas de Ockham con respecto a su producción filosófico-teológica se destacaron Ph. Bohener; cfr. la reseña de A. S. McGRADE, *The Political Thought of William of Ockham. Personal and Institutional Principles*, Londres, 1974, pp. 37-40. En la misma línea, más recientemente, el mismo Tierney.

28. Cfr. nuestro artículo “La ley evangélica, fundamento de la soberanía temporal del emperador según Guillermo de Ockham”, *Deus Mortalis*, IV (2005), Buenos Aires, pp. 67-91.

CAROLINA JULIETA FERNÁNDEZ

acorde con esa intención. Sin embargo, revelan un interés por mostrar –a veces, con recursos teológicos; otras (como hemos querido destacar), con recursos filosóficos– el origen humano voluntario, contingente e histórico de la organización social actual. Todo ello, claro está, con el permiso implícitamente dado por Dios a través de su palabra, como amplio telón de fondo del drama histórico.

Carolina Julieta Fernández
Universidad de Buenos Aires-CONICET
carofernandez@fullzero.com.ar