

ACERCA DE LOS ANTECEDENTES OCKHAMIANOS DEL CONTRACTUALISMO BRITÁNICO MODERNO Y DEL NEOCONTRACTUALISMO CONTEMPORÁNEO

Fernando Aranda Fraga*

RESUMEN - Se comprende por "contractualismo" la teoría por la cual se explica y justifica el fundamento y la posibilidad de la sociedad a partir de un pacto entre sus miembros y que desarrollado en toda su expresión en la Modernidad. Los motivos que condicionaron en la Modernidad el surgimiento de esta teoría social fueron la secularización de la sociedad, que ya había comenzado a gestarse en el Medievo y una concepción atomista de la sociedad. Rastreado los orígenes de esta doctrina pueden hallarse desarrollos incipientes en los sofistas; hecho criticado por Platón, quienes propusieron el establecimiento de acuerdos sociales a fin de evitar injusticias y daños entre individuos. Así surgió entre los sofistas la idea de que la justicia es un pacto, una convención entre hombres y carente de valor absoluto. Otros teóricos del derecho y del Estado, como Michel Villey, colocan el acento en el papel que le cupo en este aspecto a William of Ockham. En este sentido es posible afirmar que sobre el contractualismo moderno se perciben influencias

ABSTRACT - "Contractualism" is understood as the theory by which the society's foundation and possibility is explained and justified starting from a covenant between its members, model which was fully developed during the Modern Ages. The secularization of society - which had already begun to develop during the Middle Ages - and a atomist conception of society were the motives which conditioned the appearance of this social theory during the Modern Ages. Tracking the origins of this doctrine, the sophists' incipient development can be mentioned; who despite Plato's criticism, proposed the establishment of social covenants in order to avoid injustice and damages among individuals. Thus among the sophists arose the idea that justice is a covenant, a convention between men, lacking absolute value in itself. Other theorists of law and the State, like Michael Villey, stress the role of William the Ockham as regards this covenant. In this sense it is possible to assert that on modern contractualism, not wholly political influences are perceived,

* El autor es Profesor y Licenciado en Filosofía (Universidad Católica de Santa Fe). Es doctorando en Filosofía en dicha universidad. Se desempeña como Profesor Titular de Metodología del Trabajo Científico y Adjunto de Sociología General, en las Facultades de Ciencias de la Salud y de Humanidades, Educación y Ciencias Sociales, respectivamente, de la Universidad Adventista del Plata. Es Secretario de Investigación de la universidad mencionada y Director de la revista *Enfoques*, publicación indexada y con referato nacional e internacional de la misma universidad. Es Full Membership [ID Number # 992290], de APA ("The American Philosophical Association", University of Delaware, DE 19716 - USA). Ha publicado trabajos en revistas especializadas de América y de España sobre filosofía política moderna y la teoría de la justicia de John Rawls.

no puramente políticas provenientes de la corriente nominalista fundada por Ockham. En esta primera parte analizaremos estas posibles influencias de índole teórica, sobre la filosofía política del Maestro de Oxford. Ockham produce una subversión radical del mundo clásico y antiguo. La potencia que liberó no llegó a ser reabsorbida por su propio sistema, sino que originó una pluralidad de tendencias que se desarrollaron con el transcurso de la Modernidad. En el plano antropológico este pensamiento de lo singular y lo terrenal condujo a que la subjetividad y el individuo pasaran a primer plano. De aquí los supuestos gérmenes que habría en Ockham del liberalismo moderno. El humanismo será el heredero directo del pensamiento nominalista. Es notable de qué manera, y particularmente en el espíritu británico, se fue permeando esta noción de gestación constructivista y convencionalista de los conceptos. Esto conduce a su afirmación de que no hay cosas buenas o malas en sí mismas, sino sólo en virtud de los decretos positivos de la voluntad divina. Las consecuencias de un pensamiento tal no llegaron a ser asumidas por Ockham, quien mantenía en vigor su fe en Dios y en su Revelación, pero, obviamente, sólo fue necesario dar un pequeño paso por otros pensadores, menos ligados a trabas religiosas, para que, en virtud de los principios nominalistas, llegaran a las posiciones immanentistas que comenzaron a triunfar en la Modernidad. En el ámbito de la moral esto dará origen al establecimiento de un sentido de lo ético que la conciencia moderna adquiere a partir de la percepción de las costumbres sociales. La propiedad, por ejemplo, aparece a partir de la ruptura edénica, como un producto del pecado original. A partir de entonces será necesario regularla. A esto debe sumarse la propia concepción que tiene Ockham sobre el origen del poder político, que él coloca en manos de cada individuo, quien lo recibe de Dios y luego pactan entre sí ceder sus derechos a alguien que los gobierna. Así se va formando un sentido convencional de la moral y de la justicia.

PALABRAS CLAVE - Ockham. Contractualismo. Contrato social. Nominalismo. Secularismo. Pacto social. Justicia. Convencionalismo. Liberalismo. Derechos subjetivos.

coming from the nominalist current founded by Ockham. In the first part, those possible theoretical influences about the Master of Oxford will be analyzed. Ockham produces a radical subversion in the Classic and the Ancient World. The power he liberated could not be fully reabsorbed by his own system. On the contrary, it originated a plurality of trends which kept developing in the course of Modernity. On the anthropologist field, this thought about the earthly and singular made subjectivity and the individual to be in the limelight, from where it comes Ockham's supposed germs of modern liberalism. Humanism will be the direct heir of nominalist thought. It is remarkable the way - particularly in British spirit - this notion of constructivist and conventionalist preparation of concepts permeated. This leads to Ockham's assertion that there are no good or bad things in themselves, but just as they relate to the positive decrees of the divine will. The consequences of such thought were not assumed by Ockham, who kept alive his faith in God and his Revelation, though, obviously enough, just a small step by other thinkers less connected to religious objections was needed to - by virtue of nominalist principles - reach immanentist positions which began to burst as Modernity went on. In the moral field this would give rise to the establishment of a sense of ethics which is acquired by modern conscience stemming from the perception of social habits. Property, for instance, appears after the edenic breaking-off as a result of the original sin. From then on it will have to be regulated. To all this, it should be added Ockham's own conception about the origin of political power, which he places in hands of every individual, who receives it from God to then reach an agreement with the other individuals in order to hand over their rights in behalf of someone who will rule over them. Thus a conventional sense of moral and justice keeps being formed.

KEY WORDS - Ockham. Contractualism. Social Contract. Nominalism. Secularism. Social Covenant. Justice. Conventionalism. Liberalism. Subjective Rights.

1ª PARTE:

LOS POSIBLES CONDICIONAMIENTOS EPISTEMOLÓGICO-META-FÍSICOS EN EL PENSAMIENTO JURÍDICO Y POLÍTICO DEL FILÓSOFO INGLÉS WILLIAM OF OCKHAM

"Ahora, un mundo de singulares precisa, no sólo de una nueva metafísica y de una nueva gnoseología, sino también de una nueva ciencia, cuya certeza se apoye en el conocimiento de conceptos - no de cosas - provenientes de objetos singulares; del mismo modo precisa también de una nueva Política, en la cual la polis es reducida a las singularidades de los ciudadanos; y de una nueva Teología, en la cual la Iglesia no es primordialmente el papa, ni el concilio, sino la totalidad de aquellos que creen en Jesucristo" (la negrita es nuestra).¹

Surgimiento, motivos y origen de la teoría contractualista

Se comprende por "contractualismo" la teoría por la cual se explica y justifica el fundamento y la posibilidad de la sociedad a partir de un pacto entre sus miembros, sea este pacto efectuado en forma expresa, con un origen histórico determinado o, por el contrario, ya sea que haya sido instaurado en forma implícita en la sociedad y ésta deba al mismo su funcionamiento.

La teoría del contrato social fue desarrollada en toda su expresión en la modernidad, fundamentalmente por Hobbes y Rousseau, si bien haciendo justicia con el aporte de sus antecesores, como así también sumando los aportes de Locke, Hume y Kant. Ya en nuestra época, será la concepción de la justicia de John Rawls, lo que lo situará como uno de los representantes típicos del neocontractualismo.

Dos motivos básicos condicionaron en la Modernidad el desarrollo de la teoría del contrato. En parte ésta fue producto y consecuencia lógica de la creciente secularización en que se hallaban inmersos el Estado y la sociedad, a lo que debe sumarse el predominio creciente de una concepción atomista de la sociedad, por lo cual ésta era comprendida como conjunto de individuos separados entre sí, a la manera de una relación entre partículas o cuerpos independientes uno del otro.

Rastreando los orígenes más remotos de esta doctrina pueden hallarse desarrollos incipientes en los sofistas, hecho criticado por Platón, quienes propusieron el establecimiento de acuerdos sociales a fin de evitar injusticias y daños entre individuos. Así surgió entre los sofistas griegos la idea de que la justicia es un pacto, producto de una convención entre hombres y carente de valor absoluto. También los epicúreos asumieron una postura similar y más adelante, en la Edad Media, Marsilio de Padua y Nicolás de Cusa, a partir de motivaciones no necesari-

¹ Luis Alberto De Bock, comentario introductorio a Guilherme de Ockham, *Lógicas dos Termos*, Volume III. Tradução de Fernando Pio de Almeida Fleck. Introdução de Paola Müller (Porto Alegre: EDIPUCRS-Centro de Estudos Franciscanos, 1999), solapa posterior del libro.

riamente idénticas a la antigua y la posteridad moderna. Otros teóricos del derecho y el Estado, entre los cuales podemos mencionar a Michel Villey, colocan el acento en el papel que le cupo en este aspecto a William of Ockham.² En este sentido es posible afirmar que sobre el contractualismo moderno se perciben influencias no puramente políticas, provenientes de la corriente nominalista representada por Ockham.

Introducción histórica al problema del origen del contractualismo

¿Por qué Ockham?

La pregunta a la que aludimos encuentra su mejor respuesta en el ámbito de la filosofía política; más precisamente cuando tratamos de bucear en las raíces de una teoría jurídico-política que se nos aparece bajo el sello propio de la Modernidad: me refiero ni más ni menos que al contractualismo, constructo mediante el cual se intenta explicar la formación y el desarrollo de la sociedad en un mundo típicamente secularizado y de corte plenamente humanista como lo es el de la Edad Moderna. Lo curioso de esta teoría es que, así como tampoco muere en los albores de la edad industrial, ni de la Revolución Francesa, ni, para ser concluyentes, en los confines de la Modernidad, sino, por el contrario, reaparece luego con el prefijo "neo" en las últimas décadas del siglo XX, tampoco es el ambiente puramente secular e irreligioso dominante que dióra inicio a la Modernidad su más genuino origen. Lo curioso, una vez más, es que ya algunos siglos antes de los confines medievales, con más precisión durante la primera mitad del siglo XIV, alcanza su completa y plena mayoría de edad en los escritos políticos (y hasta quizás sus fundamentos en los propiamente epistemológicos y metafísicos) del fraile franciscano William of Ockham.³

² "William of Ockham fue—y él deseó serlo—un teólogo Católico. Puede asegurarse que junto a esto, él fue muchas cosas más. Fue un metafísico temerario, fue un lógico penetrante, fue un polemista vigoroso, fue un efectivo apologista de la pobreza Franciscana, fue un importante teórico político, un despiadado crítico del Papado, él fue un refugiado excomulgado. De una u otra manera, empero, él alcanzó cada uno de estos logros en su tarea como un teólogo Católico, y ésta fue la presuposición vigente en todas sus restantes tareas...". Jaroslav Pelikan, "Determinatio Ecclesiae and/or 'Communiter ceteris Doctores': On Locating Ockham within the Orthodox Tradition", *Franciscan Studies*, vol. 46, 1986, p. 37.

³ Para una bibliografía completa sobre Ockham, se recomienda ver: James P. Reilly, Jr., "Ockham Bibliography: 1950-1967", *Franciscan Studies*, Vol. 28, 1968, pp. 197-214. Este autor divide la bibliografía de Ockham en seis categorías principales: "I: Ockham: General Information; II: Ockham Writings; III: Ockham Research; IV: Theology; V: Philosophy; VI: Political Theory. Las últimas cuatro categorías están subdivididas en dos secciones. La primera incluye libros y artículos sobre el pensamiento o eruditos en Ockham. La segunda lista corresponde a ciertos libros y artículos relevantes para los estudios sobre Ockham", p. 197. También: A. Ghisalberti, "Bibliografía su Guglielmo di Occam dal 1950 al 1968", *Rivista di Filosofia Neo-scholastica*, Anno LXI, Fasc. II-III, Marzo-Giugno 1969, pp. 273-284.

⁴ "[...] las diferencias entre el pensamiento moderno y el medieval no son básicamente de género, sino de grado... Desde la alta Edad Media en adelante, las doctrinas políticas se han debido a eclesiásticos, teóricos y filósofos. No así a lo largo del periodo en que se elaboraron las bases de las teorías

La política, o todo aquello que tendemos a llamar con dicho término, se expresó durante la Edad Media dentro de lo que cabe llamar "la ciencia de la ley". "La ley surgida de los diversos tipos de gobierno trataba de convertir en realidad las metas que se fijaba la sociedad", lo cual no fue sólo privativo de las sociedades cristianas medievales, sino un hecho característico de toda sociedad civilizada, ya sea ésta pagana, musulmana, judía, capitalista o comunista. "De ahí que la ley, en cuanto instrumento de gobierno, persiga una finalidad determinada", meta que dependerá de posiciones y doctrinas preexistentes adoptadas por los gobernantes; por todo esto es que la ley medieval era concebida como el propósito o fin de la sociedad. "Esta concepción de la ley, denominada teleológica, fue de suma importancia a lo largo de toda la Edad Media".⁵ Es éste un punto crucial, que tendrá honda repercusión en la posterior elaboración de la filosofía política moderna.⁶ Analicémoslo a la luz del desenlace contemporáneo de la Modernidad, desde nuestro propio punto de vista, común, por otra parte, al resto de la sociedad que nos circunda, lo cual nos permitirá llegar a comprenderlo mejor. Hoy, nosotros estamos acostumbrados a ver las actividades del hombre desde un determinado prisma, clasificándolas en compartimentos estancos, absolutamente diferenciados entre sí. Por ello solemos hablar de normas económicas, políticas, religiosas, morales, etc., normas todas ellas generalmente diversas entre sí, puesto que los códigos que las rigen no son idénticos, por lo cual se llega a veces a la imposibilidad de reconciliarlas entre sí. Este fenómeno no ocurrió durante la Edad Media, es un producto de la Modernidad, con su característica atomización de las normas que pasaron a condicionar las acciones humanas de

es políticas posteriores. De los siglos V al XI son muy pocos los autores dedicados a exponer doctrinas políticas. No se escribieron libros, tratados ni panfletos sobre los temas que en todos los tiempos han constituido la materia prima del pensamiento político. Y ello porque eran los mismos gobernantes, los papas, reyes y emperadores, quienes a través de medidas de gobierno creaban, informaban y aplicaban las ideas políticas. Toda doctrina política estaba implícita en las acciones de los mismos gobernantes, acciones que a menudo constituían respuestas a situaciones y problemas reales y concretos. El pensamiento político de la baja Edad Media debe deducirse de las manifestaciones oficiales de los gobernantes y del mismo proceso histórico. Esta es la razón por la que el período más temprano de la historia de las ideas políticas está estrechamente relacionado con la historia real de la época. El vehículo a través del cual los gobernantes expresaban sus concepciones políticas era, por razones evidentes, la ley". Walter Ullmann, *Historia del pensamiento político en la Edad Media*, Trad. de Rosa Vilaró Pífol, 3ª edición (Barcelona: Ariel, 1997), p. 16.

⁵ *Ibid.*, p. 17.

⁶ En un trabajo dedicado a la visión de Ockham sobre la libertad divina, su autor, Harry Klocker, comienza observando: "una manera de aproximarse a la filosofía de William of Ockham (1290-1347) es comenzar con su epistemología, señalando sus límites y su inadecuación. Desde tal perspectiva Ockham emerge como un crítico severo de Duns Escoto y Henry of Ghent y, por extensión, como un adversario del Aquinate. Uno puede además encontrar en él una crítica del agustinismo que lo precedió y el origen de la vía moderna en el escolasticismo del siglo catorce... Ciertamente, hay en esto fundamentos adecuados para semejante aproximación. Parte de las dificultades en la interpretación de Ockham puede bien deberse al intento de los historiadores de la filosofía de basar sus juicios sobre su obra solamente en su lógica, la epistemología y la metafísica. Uno puede hablar de metafísica Tomista o de epistemología Escotista mucho más fácilmente que lo que puede decirse sobre una filosofía Ockhamista. La distinción entre filosofía y teología tiende a oscurecerse en Ockham, o, mejor dicho, la filosofía tiende a quedar mucho más subordinada a la teología. En esto él es más agustiniano, a pesar de su conocimiento de Aristóteles. Ockham es predominantemente un teólogo y configura su posición filosófica a fin de arreglar su propósito teológico". Harry R. Klocker, "Ockham and the Divine Freedom", *Franciscan Studies*, Vol. 45, 1985, pp. 245, 249, 257, 259-261.

toda índole. En la Edad Media no existió tal distribución de actividades en unos compartimentos disímiles; una actividad no se concebía desde ángulos diversos, tales como el moral, religioso, económico o político. "La misma ideología cristiana se oponía a cualquier tipo de subdivisión", razón por la cual la religión no se diferenciaba de la política, ni de la moral ni de cualquier concepción económica adherida; sólo importaba el hombre como totalidad, el hombre cristiano, no ya sus conductas en diferentes órdenes moral, religioso, económico, político, etc. Sus acciones públicas eran juzgadas desde un mismo punto de vista que las privadas, ya que lo que había, sí, eran una serie de normas omniabarcantes que podríamos denominar como "cristianas". Esta visión omnicomprendiva constituye el principal rasgo a tener siempre presente cuando se tematice la política medieval, porque ello tendrá su clara y notoria repercusión en cuanto y en tanto se hable de conceptos tales como sociedad, gobierno, ley y justicia, conceptos que, a raíz de tal concepción omnicomprendiva quedan permanentemente transversalizados por una misma y única ideología, o cuerpo de ideas, si preferimos este último término.⁷

"[...] la ley trataba de plasmar en la realidad la idea de justicia, pero la esencia de ésta dependía del punto de vista de cada gobernante acerca de qué era lo justo. Las ideas políticas de la Edad Media pueden deducirse del contenido de las disposiciones de justicia, y el concepto de justicia impregnaba y daba sentido a la ideología política medieval. La idea de justicia se materializaba en la ley. A partir de ahí es fácil comprender la crucial importancia que adquiere el problema de establecer dónde radicaba el origen del poder, puesto que de ello dependía el que se considerase a un gobernante capacitado o no para dictar leyes".⁸

Lo que sí es posible hallar sobre los confines de la Edad Media son los gérmenes de este concepto no universalista ni omnicomprendivo de la acción humana, elementos que se van gestando de un modo no deliberado, por supuesto, sino dentro de la propia tradición cristiana y eclesial, y que a veces no han sido sino teorizaciones posteriores a la resolución, o su intento, de situaciones particulares y concretas, particularmente en el caso de Ockham, surgidas de un espíritu crítico por excelencia y que no tuvo reparos a la hora de presentar sus "singulares" posiciones frente a la tradición dominante. Ya sea que puedan percibirse en el maestro de Oxford los gérmenes metafísicos, y hasta teológicos, de sus ideas políticas, o que éstas tengan, como otros afirman, un origen pura y estrictamente puntual y concreto, preexistente, aunque un tanto desperdigadas en los escritos de los canonistas de los siglos XII y XIII, de quienes, a su juicio, Ockham las habría tomado con la finalidad de resolver los conflictos entre la orden Franciscana y la institución del Papado,⁹ y de ésta, luego, con los príncipes que lo acogieron en su seno, lo cierto e insoslayable es que a él se debe el amplio desarrollo dedicado en sus escritos, en los cuales, a pesar de su incursión en interminables vericuetos (propios del estilo de la argumentación y

⁷ Walter Ullmann, *Op. cit.*, pp. 17-18.

⁸ *Ibid.*, p. 17.

⁹ "[...] un traductor de las obras de Ockham debe guiarse por las excelentes fuentes secundarias, fuentes que sirven para situar las discusiones particulares dentro del contexto más amplio del sistema filosófico y teológico de Ockham tomado como un todo". James P. Reilly (Ed.), "A Symposium on Text Editing and Translating", *Franciscan Studies*, vol. 46, 1986, p. 57.

la metodología escolástica), no deja lugar a dudas, finalmente, su filiación a una postura que, por ahora – comparada con las posteriores desarrolladas por filósofos como Hobbes, Rousseau y Rawls, por ejemplo – hemos de considerar como de “contractualismo moderado e incipiente”, basándonos en un par de elementos básicos, que mencionamos a continuación:

1. El secularismo recién comenzaba a gestarse. Aún no se había instalado en los ámbitos intelectuales de la época, aunque sí comenzaba a identificarse desde décadas y hasta un par de siglos atrás en la vida diaria de las relaciones laborales y profesionales de quienes habitaban las ciudades, especialmente a partir del empuje creciente de una clase que adquiría, sin cesar, mayor poder, tanto económico como político: la burguesía. Lo cierto es que la ideología secular aún no existía en el terreno de las ideas, pues éstas, por lo general, eran monopolio de los escolásticos, entre los cuales el más “osado”, a un mismo tiempo que fiel a la tradición, había sido Santo Tomás de Aquino.¹⁸ Será

¹⁸ El caso de Tomás de Aquino es notable, porque redescubre a Aristóteles, continuando la obra maestra de sistematización de los escritos del estagirita iniciada por su antecesor en la Universidad de París, San Alberto Magno; pero ambos fueron capaces de realizar tamaña síntesis dentro de los límites de la tradición católica. A partir de Santo Tomás, “pensar en términos ‘políticos’ pasó a ser una nueva categoría mental” (Ullmann, Op. cit., pp. 160-163), porque, contrariamente a lo que siglos más tarde hará Hobbes, desde un terreno cultural y científico radicalmente distinto, Santo Tomás extrajo la idea de Estado de la propia naturaleza y no de un artificio creado por el hombre. Por esto la afirmación de Ullmann que se citó anteriormente, ya que en su síntesis cristiano-aristotélica mejoró la propia definición aristotélica de hombre, redefinidólo, además, como “animal social”, con lo cual abrió paso al vocablo “político” en el vocabulario contemporáneo. “Sin duda es cierto que, como ha dicho uno de los más eminentes especialistas en Santo Tomás, ni antes ni después del siglo XIII nadie estudió a Aristóteles tan ampliamente como Tomás de Aquino lo hizo (M. Grabmann). Es más, la magistral elaboración de las ideas aristotélicas y su inclusión en el conjunto de ideas cristiano requería una mente de extraordinaria amplitud, aguda percepción y profundidad. Su poderoso intelecto dio origen a una fusión de las concepciones cristiana y aristotélica ‘que entrafaba una infinidad de sutiles distinciones en la adaptación de una filosofía pagana a la cosmología cristiana’ (McIlwain)”. *Ibid.*, p. 166.

Lo mismo podemos decir en cuanto al aporte tomista en relación con la introducción del concepto de ESTADO: “En el período medieval anterior al siglo XIII resultaba por completo desconocido el concepto de Estado como conjunto independiente, autosuficiente y autónomo de ciudadanos que viven, por así decirlo, de sí mismos y según sus propias leyes. Este concepto surgió en el siglo XIII a consecuencia de la influencia del filósofo griego Aristóteles... el mismo término ‘político’ no se introdujo en el vocabulario de los gobernantes y escritores antes del siglo XIII. La ausencia de este término es fácilmente explicable. El hecho de que, en un momento determinado, haga su aparición – no sin veclaciones – está relacionado de modo íntimo con el simultáneo surgimiento del concepto de Estado. Con anterioridad no existían ni el concepto de ‘Estado’ ni el de ‘político’. No se usaban el término ‘Estado’ ni el término ‘político’, sino ‘gobierno’ (gubernatio, gubernaculum o gubernator), el cual estaba en relación con el concepto romano de ‘poner bajo la ley’ – *ius dicere* (jurisdicción). Nos hallamos de nuevo ante la misma cuestión fundamental: ¿dónde residía el origen del poder? y, en consecuencia, ¿quién tenía derecho a acogerse a las leyes?... La teoría del gobierno predominante en la Edad Media, la tesis del poder descendente, no debe, sin embargo, considerarse como fenómeno aislado, sino como resultado de la misma ideología religiosa dominante y como derivación y concreción práctica del método deductivo de raciocinio. Este mismo método deductivo aseguraba la resistencia del pensamiento medieval y en particular la teoría descendente del gobierno, por cuanto a partir de algunos principios universales ampliamente conocidos e incontestables, como el gobierno de Dios sobre el mundo, se deducían teorías y principios específicos. A partir de los principios más generales se hacían derivar las ramificaciones más remotas y se obtenía lo más concreto...”. *Ibid.*, pp. 19-20.

Ockham, valiéndose en parte del lenguaje de los canonistas que lo precedieron – según la tesis de Brian Tierney¹¹ – uno de los mayores responsables de intelectualizar, dándole un cierre formal y en lenguaje propiamente escolástico a un movimiento que ya había comenzado a materializarse en las masas populares. Esto lo hará dentro de la perspectiva de tres conceptos claves, mojones del secularismo, a la vez que gérmenes de las nuevas ideas políticas modernas: a) su concepto de separación de poderes, temporal y espiritual, doctrina que desarrolla ampliamente en su obra política; b) su noción de derechos subjetivos, en conjunción con su concepción del surgimiento de la propiedad a partir de la entrada del pecado en el mundo con Adán y Eva en el Edén; y c) su énfasis en la soberanía del pueblo, fundamento de todo el esquema contractualista y *leit-motiv* del humanismo que contrae en sí la esencia de esta doctrina, hasta su culminación en el individualismo moderno y contemporáneo. A estas tres ideas podrá sumarse, según la hermenéutica adoptada por el conjunto de su filosofía, un campo más envolvente y base de los conceptos antes mencionados; nos referimos al ocupado por sus escritos de índole epistemológica, metafísica y teológica, campo de sus ideas fundantes que serán en gran parte objeto de discusión del presente trabajo, a fin de analizar la ligazón entre estas últimas áreas del saber y el exclusivamente político, dada la integralidad y sistematicidad que será imposible de hallar en el conjunto de la totalidad de sus escritos, en caso de ser factible el establecimiento de tal conexión.

2. Paralelamente a este desarrollo del secularismo debe tenerse en cuenta las numerosas marchas y contramarchas, avances y retrocesos, en que se alternaban las teorías ascendente y descendente del poder, según palabras del historiador inglés Walter Ullmann, quien en su obra ya citada (*A History of Political Thought: The Middle Ages*), afirma la necesidad de adoptar un enfoque genético de la historia a fin de desentrañar el origen más remoto de las ideas políticas actuales y los porqués de sus desarrollos.¹²

Comenzaremos por desarrollar primeramente este último aspecto, para luego sí, internarnos en la maraña de interpretaciones referidas al enlace mentado y finalizaremos con un breve repaso de los tópicos más relevantes de su filosofía política, con la intención de que el lector pueda sacar sus propias conclusiones a partir de lo expuesto, tratando siempre de que lo haga a partir de un hilo conductor formulado por el autor y las pistas que intentan delinearle.

¹¹ Brian Tierney, *The Idea of Natural Rights: Studies on Natural Rights, Natural Law and Church Law 1150-1625* (Atlanta: Scholastic Press, 1997). Ver en especial los capítulos I y II de la 1ª Parte: *Wiley, Ockham and the Origin of Individual Rights* (pp. 13-42), y *Origins of Natural Rights Language: Texts and Contexts, 1150-1250* (pp. 43-77).

¹² Ullmann, *op. cit.*, p. 13.

Preparación del caldo de cultivo: la teoría política medieval

Dijimos antes que fue Santo Tomás de Aquino quien le dio el gran impulso, durante el siglo XIII, a este nuevo uso del lenguaje y categorías del pensamiento como lo es el lenguaje político. También señalamos la importancia que el pensamiento cristiano adquirió a partir de la síntesis lograda por el Aquinate y lo bien logrado que resultó su descubrimiento del estagirita griego del siglo IV a.C. Lo que quizás nos viene quedando en el tintero es la razón de ser de la respuesta tomista y la esencia misma de su respuesta. Lo cierto es que una vez pasado el agitado período de invasiones de los pueblos bárbaros a Europa, con su consiguiente fragmentación del antiguo Imperio Romano, sobrevino una nueva preocupación: la de lograr una sociedad ordenada y pacífica, la regulación de la vida pública, la defensa del orden y el logro y sostén de la paz.¹³ La vida del mundo occidental conocido vuelve a sumergirse en la problemática política, como había ocurrido en los albores de la cultura griega, donde había llegado a ser una problemática básica e ineludible de los ciudadanos de la polis.

Ullmann, profesor de Historia eclesiástica medieval en la Universidad de Cambridge, sintetiza breve y en una suerte de explicación longitudinal, la constante puja entre las dos teorías medievales que intentaron dar una respuesta válida y coherente a este problema político que comenzó a plantearse en el medioevo, el cual no es otro que aquél acerca de cómo se llena el espacio del triángulo formado entre los tres vértices claves de la política: el poder, la ley y la justicia:

"El hombre siempre se ha preguntado de dónde provenía en última instancia el poder en materia de asuntos públicos. ¿Qué es lo que confiere su fuerza a la ley?... históricamente hablando, en la Edad Media predominaban dos formas principales de gobierno y de legislación. Ambas coexistieron, mas según las épocas predominó la una o la otra. Una de estas concepciones del gobierno y de la ley, la más antigua desde el punto de vista cronológico puede denominarse teoría ascendente. Su principal característica consiste en que el poder reside originalmente en el pueblo, es decir, en la misma comunidad. Ésta era la forma de gobierno que Tácito describió al relatar cómo se gobernaban las tribus germánicas. Puesto que el poder residía originalmente en el pueblo, era éste quien en sus asambleas populares elegía a un jefe para la guerra, un duque, un rey, etc. Dicho jefe no tenía más poderes que los que la asamblea electoral le había concedido. Se le consideraba como representante de la comunidad... En consecuencia, existía un derecho a resistirse a las órdenes del gobernante en tanto que dirigente. Este derecho de resistencia explica la facilidad con que era depuesto y apartado un rey si, en opinión del pueblo, había dejado de representar su voluntad... Metafóricamente hablando, el poder ascendía desde la amplia base de la pirámide social hasta su vértice, ocupado por el rey o duque. La asamblea popular controlaba el gobierno de su dirigente y de hecho actuaba sobre todo como tribunal. Esta teoría ascendente del gobierno puede denominarse también teoría popular de gobierno, porque el poder residía, en su origen, en el pueblo."

¹³ *Ibid.*, p. 14.

"Frente a esta forma se daba una concepción descendente del poder. El poder reside originalmente en un ser supremo, que con el predominio del Cristianismo se identificó con la misma divinidad. En el siglo V, san Agustín había dicho que Dios daba sus leyes a la humanidad por medio de los reyes. Y en el siglo XIII santo Tomás de Aquino expresó la misma idea al afirmar que el poder descendía de Dios... Cualquiera forma de poder que se diera 'más abajo' provenía de 'arriba', puesto que, como dijo san Pablo, 'no existe más poder que el de Dios'. Podemos hablar aquí tan sólo de poder delegado. Era Dios quien designaba a un representante sobre la tierra, y de hecho se consideraba que este representante encarnaba el origen de todo poder. Según esta concepción, el pueblo no tenía más poder que el que se le había dado 'desde arriba' y no por elección de una asamblea popular. Quien desempeñaba la dignidad suprema era tan sólo responsable ante Dios. Esta teoría del gobierno puede denominarse también teocrática, porque todo poder residía en Dios."

"La historia de las ideas políticas en la Edad Media es en gran medida la historia de los conflictos entre estas dos teorías del gobierno... la teoría ascendente fue, por así decirlo, enterrada para no volver a emerger como posición teórica hasta fines del siglo XIII. A partir de entonces, la teoría descendente de gobierno desapareció progresivamente de la superficie de la vida política hasta tal punto, que en la actualidad tan sólo quedan algunos restos".³⁴

Como ya fuera señalado antes y tal como lo deja entrever el fin de la cita, no hubo, hasta bien entrado el siglo XIII, pensadores que se hayan dedicado a formular explícitamente la teoría ascendente del poder. Así ocurrió hasta que entre los siglos XII y XIII comienzan a surgir los primeros conceptos emanados de los doctores de la ley canónica,³⁵ para confluir finalmente en las ideas políticas divulgadas por Ockham, durante las primeras décadas del siglo XIV, específicamente a colación de sus disputas con los papas de su época, tomando partido a favor de su propia orden franciscana y sus príncipes protectores, contra la tradición establecida de la Iglesia. Lo cierto es que, además de éstas, sus obras políticas por excelencia, que en su momento repasaremos aquí, se especula con la existencia de un completo armazón de la totalidad - o casi - de su obra filosófica, en la cual su metafísica y su epistemología, y hasta su propio pensamiento teológico, habrían sido una formulación teórica y abstracta de sus ideas jurídico-políticas (prácticas, en definitiva), lo cual venía a completar ni más ni menos lo que le faltaba a ese conjunto asistemático de ideas que conformaban la teoría ascendente del poder. Este sistema que aquí mentamos resume su nombre en una

³⁴ *Ibid.*, pp. 14-15.

³⁵ En torno a 1050 florecieron los papistas extremos y los rinalistas extremos, posiciones que se mantenían vigorosamente hasta 1300. En el siglo XI hubo un gran conflicto entre Iglesia-Estado acerca del ejercicio de la soberanía popular de legislación y la "administración de leyes de acuerdo con un sistema racional de jurisprudencia". "La única defensa teórica disponible del poder monárquico fue teológica, una afirmación de que el emperador o el papa era un ministro de Dios sobre la tierra y por ello estaba calificado para reglamentar todos los asuntos humanos. De acuerdo con papistas e imperialistas sus discusiones estaban, por igual, enteramente basadas en una serie de textos bíblicos o de los primeros Padres de la Iglesia. Pero en 1300 la situación cambió profundamente". En el S. XII se reviven los estudios de la jurisprudencia romana y en el XIII se redescubre la política aristotélica, lo cual brinda una nueva filosofía sobre la naturaleza del Estado. Brian Tierney, *The Crisis of Church and State 1050-1300* (Toronto: University of Toronto Press, 1995), p. 2.

sola palabra: nominalismo, el cual - esto debe quedar bien claro - no ha sido un invento de Ockham, sino que él simplemente lo habría adoptado y adaptado a su propia cosmovisión.

Debe ser dicho también en este momento, que dos importantes escuelas de interpretación se han disputado, durante la segunda mitad del siglo XX, la correcta comprensión de la verdad acerca de esta supuesta concepción omnicompreensiva de la filosofía de Ockham, especialmente lo tocante a la relación entre la política y el resto de su filosofía: 1) por un lado está la escuela francesa, encabezada por Michel Villey¹⁶, quien afirma fehacientemente la continuidad entre las ramas teórica y práctica de Ockham, y por otro, 2) está Brian Tierney¹⁷ como principal exponente, quien niega dicha continuidad, dejándole de atribuir a la obra política del llamado *Venerabilis Inceptor*¹⁸ la mayor parte de su originalidad, al asentar su tesis de que las fundamentales ideas jurídico-políticas de las que se nutrió ya estaban en los escritos de los canonistas que vivieron en los dos siglos precedentes. Pero más adelante nos dedicaremos a tratar de esclarecer esta mencionada polémica; sólo nos interesa mencionarla a modo introductorio.

Como veremos, Villey dio origen, ya sea deliberada y directamente o no, a su propia escuela. Más cerca nuestro, en el tiempo y el espacio, comentando la edición en lengua portuguesa de la *Lógica* de Ockham, Luis Alberto De Boni asimila esta idea de las raíces protomodernas del pensamiento epistemológico-político de Ockham, al tiempo que adhiere a la interpretación formulada por Villey, en una cita que transcribimos a continuación, mediante la cual no pretendemos demostrar nada, sino simplemente dejar ciertas evidencias de lo extendida que ha llegado a ser este tipo de interpretación:

"El mundo moderno, como bien afirmó H. Blumenberg, en su clásico *Die Legitimität der neuen Zeit*, se inició como una ruptura con la Edad Media. Tal ruptura habría acontecido en aquel momento que acostumbramos a caracterizar como el inicio de la modernidad, y que tendría en Descartes como su principal representante. Todos concuerdan en que la modernidad significó una ruptura; con todo, surgen hoy cada vez un mayor número de voces discordantes, en lo que se refiere a la fecha. G. Mensching (*Das Allgemeine und das Besondere: Der Ursprung des modernen Denkens im Mittelalter*), y también J. Goldstein (*Nominalismus und Moderne*), muestran que algunas centenas de años antes se produjo una guñada, en la segunda década del siglo XIV, cuando Guillermo de Ockham enseñó en Oxford."

"La subjetividad, las implicancias racionalistas y empiristas de la filosofía burguesa, los componentes irracionalistas del mundo moderno, el positivismo de varias ciencias, desde la *Lógica* hasta el Derecho, el conductismo en Psicología se encuentran, en su argumentación fundamental, anticipados en la obra del *Venerabilis Inceptor*."

¹⁶ Cf. Michel Villey, *Estudios en torno a la noción de derecho subjetivo*. Trad. de Alejandro Guzmán Brito (Valparaíso: Ediciones Universitarias de Valparaíso, 1976), Capítulo VI. La génesis del derecho subjetivo en Guillermo de Occam, pp. 149-190.

¹⁷ Cf. Brian Tierney, *The Idea of Natural Rights*, Chapter I: Villey, Ockham y el origen de los derechos individuales, pp. 13-42; ver especialmente el apartado titulado "Objeciones a Villey" y "Aproximaciones alternativas": pp. 30-42.

¹⁸ "Venerabilis Inceptor *invenitissime* scholae nominalium (el 'venerable fundador de la nunca derrotada escuela nominalista')". José Ferrater Mora, *Diccionario de Filosofía* 2, 4ª edición (Madrid: Alianza, 1982), p. 1404.

"Al afirmar, en todos los niveles, la primacía del singular en su absoluta radicalidad (*nulle natura realist est communis*), él estaba dejando atrás toda una tradición filosófica, en la cual, gracias a los resabios del platonismo, reservó un lugar privilegiado al universal (lógico, gnoseológico y metafísico). Ockham, por así decir, retorna a Platón, pero para subvertirlo. El ser verdadero no se encuentra más en el mundo ideal, sino en la singularidad de cada cosa. Lo que existe de hecho, en la realidad, fuera de la mente del sujeto, son los singulares. Con este presupuesto, el universal pierde la consistencia, adquiriendo una realidad objetiva sólo en la mente humana que lo piensa. El problema, pues, no es descubrir cómo el universal está contenido en el singular, sino explicar cómo es que el singular, que es lo único que realmente existe, puede engendrar en la mente, y tan sólo en ella, el universal."

"Ahora, un mundo de singulares precisa, no sólo de una nueva Metafísica y de una nueva Gnoseología, sino también de una nueva Ciencia, cuya certeza se apoye en el conocimiento de conceptos - no de cosas - provenientes de objetos singulares; del mismo modo precisa también de una nueva Política, en la cual la polis es reducida a las singularidades de los ciudadanos; y de una nueva Teología, en la cual la Iglesia no es principalmente el papa, ni el concilio, sino la totalidad de aquellos que creen en Jesucristo".¹⁸

En defraudadas cuentas, el propósito de este artículo no consiste en la confirmación de la viabilidad de una u otra interpretación - y menos aún en la intención de pretender inclinar al lector hacia una de éstas - sino apenas mostrar algunas líneas interpretativas capaces de señalar posibles caminos de comprensión, y en todo caso sí, exponer ciertas y claras evidencias de continuidad entre la filiación política del contractualismo moderno (y hasta del neocontractualismo rawlsiano) con el representado por Ockham a través de sus escritos políticos. De paso, queremos adelantar que se trata de un conjunto de obras, estas últimas mencionadas, por demás complicadas y harto difíciles de comprender si no se las analiza y compara en conjunto, donde unas quedan confirmadas por lo dicho en otras, dificultad ésta que evita el propio Ullmann cuando en el Prefacio del libro citado, aludiendo a su no inclusión de San Agustín ni de Ockham al escribir su *Historia del pensamiento político en la Edad Media*, a través de un período que prevee contemplar los diez siglos del medioevo:

"El objetivo que me propuse fue el de ofrecer una exposición genética del pensamiento político que se gestó en la Edad Media y que, en consecuencia, influyó poderosamente sobre el mundo moderno y contribuyó a configurarlo. Es por lo tanto comprensible que haya insistido en especial - y sobre todo en lo referente al período más primitivo - sobre las medidas de gobierno oficiales y semioficiales que nos muestran cómo se traducían en la práctica las ideas políticas. Por ello no he dedicado ningún capítulo en especial a san Agustín, aparte de que ofrecer lo que podríamos denominar un esquema simplificado de sus ideas 'políticas' resulta siempre peligroso, porque se presta a confusiones. Es más, para comprender adecuadamente su pensamiento hay que estar familiarizado con sus propias premisas teológicas, lo cual no cabe en una descripción del pensamiento político medieval. Como es lógico, he concedido la debida importancia a determinados elementos agustinianos. Estas mismas advertencias son válidas referidas a Guillermo de Ockham a fines del período estudiado - para apreciar justamente su 'pensamiento político' es preciso estar familiarizado con su nominalismo y su propia

¹⁸ Luis Alberto De Boni, *Lógica de los Términos*, Volume III, solapas anterior y posterior del libro.

teología. Al margen de esto, se está trabajando todavía en la proyectada edición de sus trabajos políticos, que debe constar de siete volúmenes, de los cuales, hasta el momento,²⁰ sólo han aparecido los tres primeros” (la itálica es nuestra).²¹

La navaja de Ockham y el surgimiento del espíritu laicista

Bien sabido es que lo más conocido del pensamiento de Ockham se reduce a su nominalismo y teoría de los universales, la lógica, su concepción voluntarista de la ley natural y sus ideas teológicas, aquello que constituye lo que podemos llamar su “pensamiento especulativo”. Mucho menos lo es su pensamiento político y la posible relación entre éste y aquél. Lo cierto es que sus ideas respecto de la sociedad y la política revelan su filiación a una época de la filosofía que se cerraba, dando lugar a una intelectualidad que poco tiempo más ha de aparecer en el mundo como radicalmente nueva y cualitativamente diferente de la época anterior. Tal “revolución de la mentalidad”, como lo expresa Cassirer,²² tuvo lugar entre el apogeo de la concepción clásica del derecho y el que sirvió de trasfondo a la elaboración del Derecho Natural Moderno.²³

Sobre esto da cuenta Paola Müller, en la Introducción que escribe a *Lógica dos termos*, de Ockham, de la relación entre la “navaja de Ockham”²⁴ y el luego tan utilizado “principio de economía”:

²⁰ El autor escribió este Prefacio en 1964, año en que, como dice, sólo habían sido publicados los tres primeros volúmenes de la *Opera Política*, en la edición, en latín, realizada por H. S. Offler (Manchester: Manchester University Press, 1940). Hasta la fecha ya se han publicado cuatro volúmenes (todos en su lengua latina original, sin traducción al inglés; sólo el volumen I ha sido traducido al castellano por la editorial española Centro de Estudios Constitucionales, en 1992), y se trabaja en la edición del resto de la obra. Una edición electrónica en la World Wide Web de la Parte III del *Dialogus*, traducido como *William of Ockham, A Letter to the Friars Minor and other Writings*, ed. Arthur Stephen McGrade and John Kilcullen (Cambridge University Press, 1995), conteniendo la versión en texto latino con su traducción paralela al inglés, está siendo realizada por John Kilcullen and John Scott para el “Comité de la Academia Británica de Textos Medievales”. El sitio URL de Internet pertenece a la Macquarie University, de Australia, donde profesa Kilcullen, y el texto comenzó a colocarse allí desde diciembre de 1998. Ver: <http://www.mq.edu.au/ockham>. La dirección electrónica del profesor Kilcullen es: john.kilcullen@mq.edu.au.

²¹ Ullmann, *Op. cit.*, pp. 8-9.

²² Cf. Ernst Cassirer, *Individuo y cosmos en la filosofía del Renacimiento* (Buenos Aires: Enecoé, 1951), p. 160.

²³ Carlos I. Massari Correa, *La desintegración del pensar jurídico en la Edad Moderna* (Buenos Aires: Abeledo-Perrot, 1980), p. 43.

²⁴ ¿Para qué sirve la navaja de Ockham?, y ¿hasta dónde llega su proyección e influencia en el futuro de la filosofía y demás disciplinas que tienen algún tipo de relación con la metafísica? A responder estas preguntas que planteamos aquí se dedica Alex Oliver, en un apartado de un trabajo que ha publicado en la revista *Mind*, cuyo propósito es mostrar cómo las teorías metafísicas sobre las propiedades balancean la economía ideológica y ontológicamente en varias maneras, permitiendo ver – así trata este autor de dejarlo en evidencia – que “ninguna teoría prevalecerá por siempre con claridad”, pero leamos al propio autor sobre lo que él mismo expresa al respecto:

“... Ignorar la ontología en favor de la supuestamente más exitosa juego de representaciones mentales podría ser justificado por la actualmente necesaria división de la labor filosófica. Pero permítanme no olvidar que toda filosofía de la mente presupondrá un inventario ontológico. Es, con frecuencia, simplemente asumido, por ejemplo, que hay propiedades mentales. Asímallo si lo desea, pero no pretenda que no haya trabajo metafísico hecho al explicar qué son estas propiedades y qué rol juegan éstas.”

"En esta perspectiva, donde reina absoluta fidelidad a la singularidad de lo real y al valor otorgado a la experiencia, se inserta el principio de economía, comúnmente conocido como 'navaja de Ockham': no deben multiplicarse los entes, si no es necesario [np. Ésta es la formulación tradicional, que no se encuentra en Ockham, quien afirma: 'se hace inútilmente con muchas cosas, lo que se puede hacer con pocas cosas'], o sea, deben preferirse las explicaciones más simples antes que las más complejas. Tal principio de economía lleva a Ockham a un rigorismo del discurso filosófico sobre el ser y a hacer críticas a las principales posiciones de la metafísica clásica: desde la noción de sustancia hasta el principio de causalidad, la causalidad final. El concepto de sustancia, radicalmente singular, no representa sino una realidad desconocida, de la cual conocemos apenas las cualidades, que son manifiestas en la experiencia sensible. Anticipando en cierto modo a Hume, Ockham insiste sobre el hecho de que, del conocimiento de un efecto, no es posible de modo alguno alcanzar la formulación del principio de causalidad en absoluto, ni, por otra parte, es posible descender del conocimiento de la causa al conocimiento de los efectos posibles, si éstos no fueran anteriormente experimentados..."²⁸

Dificultades de interpretación

La trascendencia especulativa adquirida por el pensamiento de Ockham en torno a la cuestión del origen de la concepción contractualista de la sociedad, estaría dada, básicamente, y para decirlo con Villey, por su adopción de una posición nominalista en gnoseología y metafísica. Junto a ello y como lógica consecuencia, se destaca el cambio de perspectiva, en materia de teoría del derecho, que supone la inversión de la epistemología vigente, cuyo desenlace se verá claramente expresado, más adelante, en la gnoseología cartesiana. Como dice Gilson: "ya no se irá del ser al conocer, sino del conocer al ser; de la *res* medieval se ha pasado al *cogito* de

"La metafísica ha sobrevivido a numerosos atentados de asesinato. El llamado de Hume a quemar los libros no ha sido escuchado excepto por sus descendientes distantes, los positivistas lógicos, cuya burla teatral de la metafísica puso de relieve un poco de desprecio irrisorio. Ahora lo que se muestra es un serio florecimiento metafísico una vez más. Pero ésta no ha sobrevivido incólume. Hay urgentes cuestiones no respondidas sobre sus métodos de investigación. En este artículo yo muestro un intento de imponer algún orden en algunos debates que están actualmente vivos dentro de la metafísica de las propiedades. De esta manera, señalaré los asuntos que necesitan clarificarse y las cuestiones que necesitan responderse. Varios de estos asuntos y cuestiones no son específicas para la metafísica de las propiedades, pero tienen una aplicación más general. También este artículo es bastante sobre metafísica, qué es ésta y qué debería ser, como es ésta en relación con las propiedades. Yo no tengo como meta la imparcialidad, y algunas líneas de investigación serán desatendidas..."

"Una teoría metafísica tiene dos partes: la ontología y la ideología. La ontología consiste de las entidades que la teoría afirma que existen ('entidad' es mi cofre para toda clase de cosas). La ideología consiste de las ideas que son expresadas en la teoría usando predicados. La clasificación de las entidades dentro de categorías ontológicas es un asunto ideológico; predicados, semejantes como '... es un conjunto', son usados para afirmar a cuál categoría pertenece una entidad..."

"Las teorías metafísicas pueden ser comparadas con respecto a la virtud de la economía. La economía ontológica de una teoría es medida por el número de entidades dentro de esa ontología. La economía ideológica de una teoría es medida por el número de primitivos, predicados indefinidos dentro de esa ideología. La teoría con mayor economía ontológica será preferida porque uno muestra no creer en la existencia de entidades que no tengan buenas razones..." Alex Oliver, "The metaphysics of properties", *Mind*, v. 105, n. 417, Jan. 1996, p. 1-80.

²⁸ Paola Müller, Introducción a Guilherme de Ockham, *Lógica dos termos*, pp. 21-22.

Descartes".²⁶ De una visión como la medieval que, partiendo de los objetos, la realidad extramental, se podía captar en ellos una verdad valiosa, se pasa a otra en que es el sujeto cognoscente quien percibe un objeto conocido y desde allí (la conciencia) es capaz de conceptualizar la realidad.²⁷

Cabe insistir aún más, sin embargo, en que tal interpretación acerca de la interdependencia en el pensamiento de Ockham entre la epistemología y la metafísica, por un lado, y la política y la ética, por otro, es bastante discutida y sus comentaristas no se han puesto de acuerdo.²⁸ Entre quienes se dedicaron a analizar esta cuestión acerca de si Ockham aplicó el nominalismo y los aspectos más relevantes de su epistemología en su concepción de la sociedad y de la política, podemos citar, entre otros, a Lagarde [*La naissance de l'esprit laïque au déclin du Moyen Age*, Paris, 1934 y *Guillaume d'Occam et la démocratie religieuse*, Paris-Louvain, 1962], Mc Grade [*The Political Thought of William of Ockham. Personal and institutional principles*, Cambridge, 1974]²⁹ y el mencionado Villey ["La gènesè du droit sujetif chez G. d'Occam", en *Archives de philosophie du droit IX*, 1964, 97-127], quien lo afirma enfáticamente, asignándole a Ockham un lugar primordial entre los que produjeron el cambio de cosmovisión y su repercusión en el derecho y la política, observando la influencia que el maestro de Oxford ejerció sobre Suárez, Grocio, Hobbes, Hume y Rousseau, en sus respectivas concepciones del derecho, concebido como facultad personal del individuo.³⁰ Antony Black, quien destaca a Ockham como "probablemente, el teórico medieval más difícil",³¹ reconociendo la gran dificultad que hay en su interpretación, por el contrario, cree que el acento puesto en el individuo, en materia política y jurídica, obedecería más bien a situaciones concretas, tales como su necesidad de reivindicar a las personas a raíz de la disputa que mantuvo, como representante franciscano, sobre la pobreza, lo cual lo habría llevado a entender al derecho natural en términos de prerrogativa individual. Según dicho intérprete, Ockham no estaría sino haciéndose eco, en una disputa jurídica concreta, de conceptos que ya manejaban los juristas de derecho canónico del siglo XII, quienes

²⁶ Massini Correas, Op. cit., p. 44.

²⁷ Loc. cit.

²⁸ "Se ha discutido a menudo si la lógica y la teoría del conocimiento de Occam son 'consecuencia' de su teología—o cuando menos maneras de 'apoyar filosóficamente' su teología—o si la teología misma es resultado de la lógica y de la teoría del conocimiento. En todo caso, estas dos últimas se hallan, por así decirlo, a tono con su ideología..." (la itálica es nuestra). Ferrater Mora, Op. cit., 2, p. 1406.

²⁹ "Este autor, por su parte, cree que en su conjunto Ockham es apolítico, no obstante tener una propia concepción política, lo que le lleva a considerar la misma obra de Ockham como ocasional o incidental, debida a la situación de enfrentamiento en que vive el emperador Luis de Baviera, protector de Ockham, y el papa Juan XXII, y que continúa en los sucesores de éste". Mc Grade, *The Political Thought of Ockham*, (Cambridge: 1974), p. 26; citado por Primitivo Mariño Gómez, Introducción a G. Ockham, en *Obras políticas I* (Madrid: Centro de Estudios Constitucionales, 1992), p. XI.

³⁰ Villey se refiere, particularmente, al influjo que tuvo el nominalismo sobre el normativismo moderno, lugar que comparte junto al legalismo religioso presente en la Torah judía, el agustinismo jurídico de la alta Edad Media y el pensamiento reformador. Villey, *La promotion de la Loi et du droit sujetif dans la seconde scolastique* (Milano: Giuffrè Editore, 1973), p. 54 y ss; citado por Massini Correas, Op. cit., p. 36.

³¹ Antony Black, *El pensamiento político en Europa, 1250-1450* (Cambridge: Cambridge University Press, 1996), p. 110.

empleaban cotidianamente el vocablo *ius* al designar una facultad legítima. De todos modos, reconoce Black la influencia que tales ideas tuvieron en la formación del pensamiento moderno, época en que estará plenamente instalada en la conciencia jurídica la noción de derechos inherentes a las personas.³⁰

"Ockham hablaba de ley o derecho (*lex/ius*) natural de una manera que algunos han considerado original, pero que resulta muy difícil de interpretar. Algunas cosas están claras. Hablaba – como hicieron algunos otros – de derecho natural como constitutivo de la base de las reivindicaciones morales de las personas, sin tener en cuenta su estatus social o político. Tal vez debido a la disputa franciscana sobre la pobreza, tendía a entender el derecho natural en términos de prerrogativa individual. Y, en particular, Dios ha dado a todos los humanos dos derechos concretos que poseen por naturaleza, sin tener en cuenta si son creyentes cristianos o no: la libertad y la propiedad. Los derechos de propiedad dependen en la práctica del derecho a reclamar la posesión de uno en la ley (*ius fori*). Ockham empleaba el lenguaje de 'derechos y libertades', que era empleado en las cartas y documentos semejantes para describir los derechos positivos otorgados a grupos o personas o reclamados por éstos, como una fórmula para describir 'los derechos y las libertades concedidos a nosotros por Dios y la naturaleza'. La idea de unos derechos subjetivos inherentes a las personas en un sentido notablemente 'moderno' parece haber sido desarrollada en primer lugar por los juristas de derecho canónico en el siglo XII. 'El empleo cotidiano de *ius* para designar un derecho, una facultad legítima, infectaba el lenguaje de los canonistas cuando tenían que escribir de *ius naturale*' (Tierney). *Acaso sea posible ver en Ockham una idea de las leyes humanas de los Estados (leyes civiles y penales) como formadas por la suma de los derechos individuales...*" (la itálica es nuestra).³¹

Al respecto, Lagarde señala cómo es posible ver en Ockham la idea de que las leyes civiles y penales se constituyen por la suma de los derechos individuales³² "(se trata de una interesante anticipación de la filosofía de Robert Nozick, por la cual Lagarde puede tomar crédito aun cuando su interpretación de Ockham fuera exagerada)".³³ A estos comentarios de Black, quien en muchos puntos sigue la posición de Tierney, podemos sumar los de James Keenan, en su reseña del libro de Tierney (*The Idea of Natural Rights*), donde criticando la posición de algunos autores contemporáneos, como MacIntyre, por ejemplo, quien según Keenan habla del "sustento irracional de los derechos naturales", afirma que "... También Leo Strauss y sus discípulos pintaron a los filósofos del siglo XVII, mientras que otros, como Michel Villey, señalan a Ockham y su nominalismo y voluntarismo como los fundamentos de este muy irracional y privado reclamo".³⁴

³⁰ *Ibid.*, p. 62.

³¹ *Ibid.*, pp. 61-62.

³² "La sociedad humana, por la intersección de convenios, pactos, acuerdos, concesiones, transferencias, donaciones de todo tipo, que se han seguido una a otra desde el principio de los tiempos, ha sido testigo del nacimiento y la desaparición de innumerables derechos particulares que tomados en conjunto constituyen el derecho civil... Toda la ley privada y pública se resume, pues, en un complejo de derechos particulares". Lagarde, *Naissance*, vol. VI, pp. 179-209 en p. 208; citado por Black, *Op. cit.*, p. 62.

³³ Black, *Op. cit.*, p. 62.

³⁴ James F. Keenan, "Books Reviews: *The Idea of Natural Rights...*", *Theological Studies*, December 1998, Start Page: p. 729.

"Tierney no niega que Ockham tuvo un rol importante en el desarrollo de los derechos naturales, pero él cambia sus supuestas conexiones con el nominalismo y el voluntarismo Franciscano. Sobre el nominalismo, Ockham no lo conecta necesariamente con los derechos, y como Tierney señala, cualquier filosofía que reconozca el valor de la persona individual es compatible con los derechos naturales. Sobre el voluntarismo, Tierney señala dos puntos importantes. Él concuerda con eruditos tales como Marilyn McCord Adams, quien insiste en que Ockham presume que la voluntad divina nunca será caprichosa, pero siempre razonable y comprensible. Asentar una dicotomía entre razón y voluntad es fallar en reconocer una fundamental presuposición Franciscana. Tierney además acusa que deducir una teoría política de una teología de la voluntad de Dios 'es una clase de extrapolación imaginaria'. Para Ockham las voluntades divina y humana son incomparables. En Dios, voluntad e intelecto son indistinguibles; todo lo que Dios desea es justo y correcto. La voluntad humana, además, puede elegir entre el bien y el mal, además ésta necesita ser guiada por la razón. 'Ockham ha basado su posición sobre los derechos naturales, entonces, sobre la condición humana, no sobre la voluntad divina. La enseñanza de Ockham sobre el poder absoluto de Dios fue simplemente irrelevante para los argumentos que él ha desarrollado en sus escritos políticos'."

"Si el nominalismo de Ockham y el voluntarismo no fueron las fuentes de sus escritos sobre los derechos naturales, ¿cuáles fueron? Aquí Tierney nos lleva a los canonistas del siglo XII e insiste que ocurrió 'un cambio decisivo': mientras que los estoicos y Cicerón reclamaron que la *ius naturale* era la universal y objetiva ley natural reconocible por los seres humanos, los canonistas la definieron como una fuerza subjetiva, facultad, o poder inherente en la persona humana individual. Preocupados por proteger a los individuos, estos primeros canonistas desarrollaron las primeras expresiones de los derechos naturales, no de argumentos voluntaristas que invocaban la voluntad divina como expresada en la revelación cristiana, pero desde una concepción antropológica de la persona como racional, autoconsciente, y moralmente responsable. De hecho, contrariamente a los reclamos de Villey, Strauss, MacIntyre, y otros, 'la sociedad medieval estaba saturada con un interés por los derechos'."

"Cuando Ockham, junto con otros Franciscanos, debatió con el Papa Juan XXII sobre la pobreza evangélica, derechos de propiedad, y gobierno político, él retornó a la jurisprudencia creativa del siglo XII. Estos escritos jurídicos que Ockham se apropió dentro de su ética no positiva fueron la fuente de sus argumentos sobre los derechos naturales. Y, como en los trabajos canónicos, el dictado de la razón domina la totalidad de la argumentación."

"De acuerdo con Tierney, entonces, los derechos naturales se originan en los escritos canónicos medievales, desarrollados significativamente en el debate Franciscano sobre la propiedad y la pobreza, y que florecieron en los debates de los conciliaristas" (la negrita es nuestra).²⁷

En definitiva, la mayoría de estos intérpretes si bien señalan la dificultad "en pretender a priori la posible influencia", no es posible negar que su etapa política fue condicionada por la anterior filosófica y teológica, aunque tampoco se pueda afirmar categóricamente lo contrario (al son de Villey y su escuela). Es más conveniente hablar de "evidencias" que muestran la mencionada relación. Nociones tales como el derecho de propiedad y de dominio, derecho divino y bien común,

²⁷ Keenan, Op. cit., Start Page: p. 729.

su idea de Iglesia como cuerpo místico - grupo, no sociedad, conglomerado de individuos sin personalidad jurídica - repercuten en su política, todo lo cual lleva, al menos, a tener que matizar la tesis de autores que ven el pensamiento político de Ockham desvinculado de su pensamiento especulativo y teológico.³⁸

Comentando la obra de Tierney, *The Idea of Natural Rights*, Kenneth Pennington se refiere a la amplitud del área de conocimiento manejado por Tierney, destacando que el atributo de erudición que la gran mayoría de sus comentaristas le conceden se debe a que incursiona con igual solvencia en campos tan divergentes como la filosofía, el derecho, la historia y la teología:

"Diferente a la mayor parte de las discusiones anteriores, el libro de Tierney ofrece un sutil, erudito, y panorámico retrato de la evolución histórica de los derechos en el pensamiento jurídico y teológico. Su libro representa el valioso servicio de determinar la actual discusión sobre los derechos dentro del más amplio contexto que pueda ser hallado en las contemporáneas decisiones de las cortes, legislaciones, y la jurisprudencia".³⁹

Lo que Tierney intenta es realizar un racconto sobre la evolución y el desarrollo de los llamados "derechos subjetivos", cuyo origen localiza en los escritos de los juristas del siglo XII, enunciando lo acontecido a partir de las controversias que tuvieron lugar entre los siglos XIII y XIV, con su consiguiente reavivamiento de la jurisprudencia, y con su desenlace en las disputas religiosas entre los papas de la época, por un lado, y la orden Franciscana, por otro. Según palabras de Pennington "por primera vez en cualquier lengua, Tierney nos ha dado un argumento sustentado en cómo se desarrollaron los derechos y las razones de por qué el pensamiento sobre derechos no murió en su planta", con lo cual (Tierney) es capaz de lograr "una satisfactoria y coherente historia de la emergencia de los derechos en el pensamiento Occidental".⁴⁰ A esta altura de la exposición conviene que sigamos por sí mismos algunos de los textos más categóricos del propio Tierney en cuanto a esta cuestión del origen de los derechos y su supuesta inserción en un sistema filosófico complejo y omnicompreensivo:

"Michel Villey ha sostenido, en una extensa serie de publicaciones, que el verdadero 'padre de los derechos subjetivos' fue el filósofo Franciscano del siglo catorce, William of Ockham. Evidentemente hay aquí espacio para una posterior clarificación histórica... Aún otra área de actual desacuerdo concierne a la relación entre las modernas teorías sobre derechos y las más antiguas doctrinas sobre la ley natural y 'el derecho natural clásico'. Algunos eruditos ven los derechos naturales esencialmente como extrapolaciones de principios inherentes siempre a la tradición de la ley natural. Ésta ha sido la posición de Jacques Maritain y más recientemente de John Finnis. Otros, especialmente neo-Tomistas como Villey en Europa, y los seguidores de Leo Strauss en América, niegan vehementemente cualquier clase de asociación entre las dos áreas de

³⁸ Primitivo Marín Góñez, Op. cit., p. XI.

³⁹ Kenneth Pennington, "The history of rights in western thought", *Emory Law Journal*, Vol. 47, Nº 1, January 1998, Start Page: p. 237.

⁴⁰ Loc. cit.

pensamiento.⁴¹ Escritores de este último grupo ven las teorías de los derechos modernos como radicalmente destructivas de la antigua tradición; ellos sostienen que, después de Ockham (o Hobbes, o quien sea el innovador elegido), los derechos vienen a conformar las bases reales del discurso moral y que la ley natural ha sido tomada como algo meramente derivado, exactamente una suma de derechos individuales. Otra aproximación, que nosotros encontramos en las fuentes medievales y que podría auxiliarnos a explicar algunos textos modernos, sugieren que los derechos naturales y la ley natural no son derivados uno del otro, pero que ambos son derivados como doctrinas correlativas de una misma concepción legal de la personalidad humana. En esta modalidad de pensamiento se asume que la ley natural permite a los individuos una esfera de autonomía donde los derechos inherentes a la naturaleza humana podrían ser lícitamente ejercitados.⁴²

A pesar de los elogios vertidos por Pennington⁴³ sobre la obra aludida de Tierney, es posible notar en su visión – que intenta ser lo más analítica posible – la carencia de necesidad de hallar una cosmovisión (visión omnicomprensiva) en los autores medievales (lo mismo que ocurrirá también con los filósofos modernos contractualistas citados), marcada por su fuerte tendencia – propia, por otra parte, de la mayoría de los eruditos profesionales de la historia – hacia las descripciones atomistas. Vaya esto dicho, obviamente, sin que tengamos que poner en tela de juicio su tesis fundamental de que gran parte de las ideas políticas y jurídicas de Ockham estaban pre-contenidas en los escritos de los canonistas de los siglos inmediatamente anteriores; ello sería totalmente innecesario, ya que ni siquiera aportaría algo a favor ni en contra de la negación de la tesis de Villey.

Vayamos ahora, a fin de justipreciar el peso de ambas tesis propuestas, a lo que podríamos calificar como breve síntesis de la posición de Villey al respecto,

⁴¹ Para una reseña de este asunto ver V. Black, 'On Connecting Natural Rights With Natural Law', *Persona y Derecho* 22 (1990): 183-209.

⁴² Tierney, *The Idea of Natural Rights*, pp. 3, 4-5.

⁴³ Pennington agrupa al citado inglés W. Ullmann como copartícipe de la tesis de Villey, y más aún, en su afán de apoyar la tesis de Tierney sobre la pre-ockhamiana existencia de derechos subjetivos en pleno medioevo, quiere dejar sentada la idea de que tales derechos subjetivos medievales empujados de la pluma de los canonistas, nada tenían que ver con la clásica connotación individualista y egoísta que luego adquirieron. Incluso estimó que estarían asociados con el espíritu de sociedades comunitarias, al modo de las que hoy surgen como modelos críticos de las más puramente liberales y capitalistas: "Sobre los pasados cuarenta años, hubo un debate de ideas y verdades sobre si los derechos naturales subjetivos existieron antes del siglo XVII. El jurista francés, Michel Villey, y el medievalista inglés Walter Ullmann, creyeron que los derechos individuales subjetivos no existieron antes del final de la Edad Media. Más recientemente, Knut Wolfgang Ndr y Jean Gaudemet han afirmado la idea de que los derechos subjetivos no fueron parte del modelo de pensamiento medieval. En una extensa parte, el libro de Tierney es un prolongado argumento de que la ley medieval contenía un concepto de derechos subjetivos. Si Tierney está en lo correcto, la primera conclusión importante que podría ser desentrañada de este hecho es que los derechos subjetivos no fueron la creación de una sociedad egoísta, individualista y capitalista. Por el contrario, ellos han tenido una larga estada en el pensamiento Occidental. El concepto de derechos surgió en sociedades cuyo espíritu fueron por lejos más comunitarias que las nuestras hoy y cuyas leyes no fueron tan cercanamente identificadas con la voluntad de la nación-Estado". Pennington, *Op. cit.*, Start Page: p. 237.

tan criticada por Tierney y comentaristas de su obra.⁴⁴ En las citas de ambos autores serán resaltadas con negrita aquellas frases que constituyen el núcleo esencial de la polémica entre las interpretaciones opuestas. La síntesis que presentamos se inicia con una comparación entre el nominalismo de Ockham y la ciencia aristotélica, a partir de lo cual se habrán de erigir filosofías políticas y jurídicas (según Villey) sustancialmente divergentes:

"... Los puntos de partida son radicalmente opuestos. Mientras que la Ciencia de Aristóteles es 'de lo general', lanzada en persecución de ideas generales, y se basa en un orden 'cósmico' (del que puede inferirse la noción romana de *Ius*), la Ciencia según el Nominalismo gravita alrededor del individuo. Sólo el individuo está dotado de existencia real, él es el único centro de interés, él solo es el objeto auténtico de nuestro conocimiento, de suerte que no puede haber otro orden jurídico sino en el orden procedente de la voluntad individual."

"De la misma manera, toda actividad debe tender hacia el individuo. De ello se sigue que Guillermo de Occam no puede hacerse cargo de la idea que sosterrían los clásicos sobre el oficio del Derecho... No concibe la justicia 'particular' o específica. La parte justa en el Nominalismo, no es sino un fantasma sin realidad."

"¿Cuál puede ser para Occam el fin del Arte jurídico? Me temo que no pudo formarse una idea precisa, puesto que no tenía la idea de un orden social supraindividual: ese orden carece para él de toda realidad. A menudo faltará a los modernos la definición de un campo específico del Derecho. Occam no puede imaginar, partiendo del Nominalismo, sino un Arte tendiente, no a la búsqueda de una armonía en la ciudad tomada como fin en sí, sino solamente al servicio de los individuos, orientado hacia la utilidad particular, lo que presagia el utilitarismo del pensamiento jurídico moderno, que viene a negar al Derecho toda frontera precisa. El fin buscado parece ser el asegurar al individuo las condiciones de una vida libre y plenamente individual: aunque nos parezca lo contrario al oficio del Derecho, el asegurarle, tanto como sea posible, las libertades y los poderes a los que el individuo aspira."

"Así, la doctrina de Occam se encuentra con lo que llamábamos 'el punto de vista del particular'; es decir, la tendencia de los particulares a liberarse de las trabas del Derecho natural objetivo, a desplegar libremente sus actividades, que ha facilitado el desorden de la Alta Edad Media y que encontrará su prolongación en el Liberalismo moderno. Los hombres de la Edad Media, incultos, poco formados para la abstracción, piensan espontáneamente a partir del individuo; sobre las ruinas del Estado romano han reconstruido burdamente un régimen social hecho de señoríos individuales, de la combinación de poderes de reyes, de señores, de vasallos. Tipo de pensamiento hasta entonces informe, como lo hemos dicho, pero que la filosofía de Occam va a elevar al nivel de la Ciencia: la doctrina de Occam explica, consagra, justifica estas tendencias" (la negrita es nuestra).⁴⁵

⁴⁴ También ha escrito Tierney un artículo donde presenta a Ockham como el "campeón de la defensa de la infalibilidad papal", ante el cual reacciona otro conocido erudito en la filosofía de Ockham: John J. Ryan, discutiendo severamente la acusación hacia Ockham realizada por Tierney: John J. Ryan, "Evasion and Ambiguity: Ockham and Tierney's Ockham", *Franciscan Studies*, Vol. 46, 1986, p. 291. Cf., Brian Tierney, "Ockham's Infalibility and Ryan's Infalibility", *Franciscan Studies*, Vol. 46, 1986, pp. 295-300.

⁴⁵ M. Villey, *Estudios en torno a la noción de derecho subjetivo*, pp. 182-183.

A esto parece oponerse abiertamente Tierney, replicando del modo que exponemos a continuación, desde su misma introducción a su obra *The Idea of Natural Rights*, anticipando a sus lectores la discusión que habrá de mantener contra el filósofo del derecho galo en el primer capítulo, titulado: "Villey, Ockham y el origen de los derechos individuales".⁴⁶

"... varios filósofos actuales desearían negar que haya alguna cosa tal como una naturaleza humana universal o común, 'una esencia que precede y antecede históricamente'.⁴⁷ Yo explicaré además que, en referencia a la naturaleza humana, aquí y en discusiones subsiguientes, no atribuyo a los autores comentados doctrina alguna sobre ninguna 'esencia' abstracta supuestamente inherente en todos los seres humanos ni ninguna teoría particular de los universales. Las teorías medievales del derecho no fueron típicamente derivadas de consideraciones metafísicas. Desde luego, en el curso del pensamiento medieval, básicamente ideas similares sobre derechos naturales fueron propuestas por filósofos - Tomistas, Escotistas, y Ockhamistas - quienes sostuvieron muy diversas visiones sobre los universales y las esencias. Y en el mundo post-medieval de las doctrinas sobre derechos continuaron siendo aceptadas por escritores quienes habían rechazado el marco íntegro del pensamiento escolástico..."

"... Eruditos como Michel Villey y Richard Tuck han hecho importantes contribuciones a la discusión de las teorías medievales de los derechos; pero me parece, por razones que he de considerar más adelante, que los argumentos que ellos han presentado no son totalmente adecuados o satisfactorios..."⁴⁸

⁴⁶ "... Los juristas medievales, en cuyos trabajos surgió, por vez primera, a la existencia una doctrina de los derechos fundamentales, no especularon sobre las esencias en cuanto a todo. Para ellos fue suficiente - como para Locke en una época posterior - percibir que los seres humanos muestran ciertas características relevantes, entre las cuales las más importantes, en dicho contexto, son la racionalidad y la libre voluntad. Otro problema evidente para los historiadores es que, si los derechos naturales son inherentes a los seres humanos como tales, ellos debieran haber existido siempre; y esto parece contradictorio por la carencia de tales derechos en muchas sociedades que existieron durante el curso de la historia. Pero la idea de derechos naturales es una idea moral. Ésta no se refiere a los derechos que la gente puede actualmente ejercer en cualquier sociedad determinada, sino a derechos que deberían ser reconocidos en todas las sociedades, porque ellos son necesarios para el cumplimiento de ciertas necesidades y propósitos básicos... También existe abundante literatura sobre las doctrinas clásicas de derechos del siglo diecisiete; desde luego que esto es difícil de seguir sosteniendo con la sola producción de Hobbes y de Locke de año en año. Pero, comparado con este abudón de trabajos, ha habido sólo un goteo delgado de escritos acerca de la idea de derechos naturales en la era premoderna. Este campo no ha sido totalmente olvidado, por supuesto... Yo quiero además mostrar que, en el pensamiento medieval, existió, no una mera o vaga idea de un derecho natural, sino varios de los temas específicos que nosotros encontramos en los modernos escritos sobre derecho - una distinción entre derechos naturales y derechos positivos, derechos considerados como elecciones protegidas y como intereses protegidos, derechos activos y derechos pasivos, derechos naturales alienables y derechos naturales inalienables, derechos adquiridos, derechos que fueron además obligaciones... Los pensadores medievales no categorizaron todos estos diferentes tipos de derechos, debatiendo sobre su valor relativo, y ellos seleccionaron ciertas clases particulares de derechos para enfatizarlos como más esenciales al modo de varios teóricos modernos del derecho. Pero los teóricos modernos del derecho debaten del modo en que lo hacen sólo porque los conceptos que ellos discuten existieron en esa época, y además disponibles para ellos, en la tradición del discurso que heredó el mundo moderno..." Tierney, *The Idea of Natural Rights*, pp. 5, 6 y 7.

⁴⁷ Richard Rorty, "The Priority of Democracy to Philosophy", in A. R. Malachowski, ed., *Reading Rorty. Critical Responses to Philosophy and the Mirror of Nature (and Beyond)*, (Oxford: 1990), 281; citado en nota al pie por Tierney, *The Idea of Natural Rights*, p. 5.

⁴⁸ "Sobre Villey ver las siguientes pp. 13-42. Para una crítica de Tuck ver mi "Tuck on Rights: Some Medieval problems", *History of Political Thought* 4 (1983): 429-41. Y ver las siguientes pp. 217-20, 320-24"; citado en nota al pie por Tierney, p. 7.

"... También, haciendo un llamado de atención sobre el paralelismo entre las ideas medievales y modernas, yo no tuve la intención de hacer comparaciones simples; yo espero haber hecho más inteligible a la tradición completa de pensamiento. La cultura política del siglo diecisiete fue evidentemente diferente de aquella del siglo trece; pero nosotros no podemos comprender con exactitud cuán diferente ha sido, o cómo llegó a serlo, sin que primero sepamos que el temprano mundo moderno heredó o se apropió de la precedente era medieval. Nosotros no habremos de comprender completamente cómo una cultura de derechos ha brotado en la sociedad Occidental hasta que los estudiosos de las modernas teorías de derechos estén dispuestos a emplear seriamente el considerable cuerpo de materiales que están poniendo a disposición - tardíamente quizás - los medievalistas.

"Entre los eruditos modernos, probablemente la explicación más ampliamente aceptada del origen de las teorías de los derechos naturales sea la expuesta por Michel Villey; él ve la idea moderna de derechos subjetivos como una innovación revolucionaria, inspirada por la filosofía nominalista y voluntarista de William of Ockham. Mi libro comienza, además, con un estudio crítico de la tesis de Villey... Los ensayos sobre la disputa de la pobreza Franciscana conducen a reconsiderar el trabajo de William of Ockham en el contexto de la variada literatura evocada por la controversia. Ockham es presentado en mi trabajo como una figura importante en el desarrollo de las teorías de los derechos naturales; pero yo sostengo que sus enseñanzas características no fueron derivadas de su filosofía nominalista y voluntarista, sino, en cambio, de una ética racionalista aplicada al cuerpo de la doctrina jurídica que estuvo disponible para él en las colecciones de la ley canónica que él conoció muy bien y citó frecuentemente..." (la itálica es nuestra).⁴⁹

A pesar de toda la argumentación expuesta contra la tesis de Villey por el eminente historiador Brian Tierney - apenas transcribimos un anticipo de los temas tratados en su primer capítulo del libro - a través de sus dos obras fundamentales: *The Idea of Natural Rights* y *The Crisis of Church and State 1050-1300*, creemos que sigue valiendo la pena tomarse el trabajo de conocer y explorar en profundidad la tesis de M. Villey, W. Ullmann y otros eruditos neotomistas de no menor prestigio, ya que, una vez más sea dicho, creemos que la ordenada argumentación de Tierney no alcanza a desmentir la tesis de Villey, aunque tampoco a partir de la argumentación del último pueda ésta afirmarse sin especulación alguna. El dilema que se plantea aquí es relativamente simple, pero esperemos a desarrollar el propio contenido del pensamiento de Ockham, para luego intentar dar alguna explicación. Dejemos volar un poco, entre tanto, a nuestro propio juicio, a partir de las propias palabras del autor en cuestión y uno de sus más notables traductores y comentaristas: Philotheus Boehner, O.F.M.,⁵⁰ quien así lo introduce en la selección de textos de Ockham por él realizada, de la propia pluma latina del maestro de Oxford, en sus conocidos *Philosophical Writings*:

⁴⁹ Tierney, *The Idea of Natural Rights*, pp. 5, 6, 7, 8.

⁵⁰ "P. Boehner escribió que Ockham fue un hombre brillante cuyas concepciones políticas fueron de avanzada en su época (*Tractatus de Successione* (St. Bonaventure, NY: 1944, P. Boehner, ed.): sus conclusiones [o deducciones?] muestran que eso es verdadero sólo si el presente está en avanzada respecto del pasado". Melloni, *Op. cit.*, p. 197.

"Su filosofía puede ser caracterizada por el término de 'crítica'. Tanto Duns Scotus como Ockham rechazan la interpretación realista de los conceptos universales. Puede considerarse a Ockham como la figura central de un nuevo movimiento, conocido como la escuela de los nominalistas (*schola via nominalium*). El debate sobre la pobreza constituyó su propio propósito político. La infortunada mezcla entre política y teología llevó a la Orden a una gran crisis de su existencia y condujo finalmente a Ockham dentro del campo de los enemigos del Papa".⁸¹

De la metafísica a la epistemología y de la ciencia moral a la política

Un elemento importante que surge a partir de esta revolución del pensamiento que comienza a gestarse con el nominalismo fue el hecho de la desacralización de la lengua. La lengua única, el latín medieval, que daba cuenta del Ser y del mundo en toda su dimensión sacra, comenzará a ser reemplazada, en tiempos de la Baja Escolástica, por las lenguas vulgares, que irán desarrollándose en cada región, describiendo al Ser en aspectos referenciales, polisémicos y evolutivos, descripción ésta radicalmente diferente a la anterior y que paulatinamente, insuflado por el pensamiento de los nominalistas y respondiendo a los grandes cambios que iban produciéndose en el ámbito político y social, terminará por despojar al Ser de su previa caracterización como algo universal, modelo y medida.

Una lógica irrealista de los universales (implicaciones teológicas)

Esta desacralización del Ser, con mayúscula, operada por la conciencia nominalista de las postrimerías del medioevo, se inicia en torno al año 1300. Fue William of Ockham el abanderado – más conocido – del pensamiento nominalista, el creador de una nueva epistemología que produjo radicales cambios, no sólo en torno a la comprensión del ser, sino en cuestiones tales como la relación fe-razón, la incumbencia de la teología y de la filosofía, el lugar de Dios con respecto a las esencias, el papel de la subjetividad en el conocimiento, el espacio importante que adquieren las ciencias experimentales y lo que nos interesa en particular: a partir de sus supuestos epistemológicos y su concepción del ser, el carácter **contingente** del orden natural y del orden moral.⁸²

⁸¹ William of Ockham, *Philosophical Writings. A Selection*. Translated, with Introduction and Notes, by Philotheus Boehner, O.F.M. Latin texts and English translation revised by Stephen F. Brown (Indianapolis, Indiana: Hackett Publishing Company, 1990). Introduction, pp. IX-XIV.

⁸² "En epistemología piensa que nuestro conocimiento comienza con la aprehensión de lo no necesario, sino de los hechos contingentes. Es admitido generalmente que en el orden de lo real sólo existen los individuos u hechos singulares, sean tales objetos de conocimiento sensible o intelectual, exterior o interior a la mente. Ockham rechaza admitir que en el mundo real haya algo que corresponda a un concepto universal; en otras palabras, él no admite nada universal, *in re*, de naturaleza común, etc. – nada que no sea completamente individual. Ockham ataca el problema de lo universal desde el lado de los individuos; un cambio de mirada tan grande como el que se producirá a partir de la revolución copernicana en astronomía. Todo lo que existe es individual y singular y no necesitamos explicación alguna del hecho de que algo sea individual. La universalidad es una simple manera bajo la cual un conocimiento suficientemente generalizable y abstractivamente puede

También debe destacarse la influencia que sobre él ejerció Duns Escoto. Ockham conserva las principales tesis metafísicas escotistas: las nociones de univocidad del ser, actualidad de la materia prima, la negación de ésta como principio de individuación, la pluralidad de formas, el conocimiento directo del singular y la imposibilidad de demostrar la inmortalidad del alma y la omnipotencia, providencia e inmensidad de Dios. Sin embargo, debe ser destacado que su pensamiento no cierra filas con el de Escoto. Detrás de tales similitudes se esconden grandes, como así también sutiles diferencias con su predecesor, sobre las cuales R. J. Kilcullen hace invalorable declaraciones acerca de tales distinciones en ambos pensadores, tomando debida cuenta de ellas en varios de sus artículos, los que por el momento (06/12/99) sólo están disponibles para sus lectores en su página web de Internet.³³

Sin querer abundar en detalles acerca del carácter y alcances del nominalismo ockhamiano³⁴, es importante destacar que su posición no llega al extremo de afirmar, como otros que en versiones extremas del nominalismo asumen posiciones "terministas", que los términos o conceptos sean simples expresiones habladas, *flatus vocis*, sino que tienen existencia real, sólo que no en el sentido de los conceptos abstractos, en el sentido tomista por los cuales se representaban universales independientes de las cosas mismas. "Es posible probar de manera evidente que ningún universal es una sustancia que existe fuera del alma".³⁵

En cuanto al principio clásico de individuación, puesto por Santo Tomás en la *materia signata*, estará dado, según Ockham, en el singular puro: "Todo ser, por el mero hecho de existir, es singular e individual en virtud de su misma esencia y no

predicarse, y esto sólo puede existir en la mente. Por el lado de los individuos es bien conocido que sólo existen individualmente y simultáneamente existe la naturaleza individual. La representación de un universal es llamada por Ockham como una imagen mental, y por tal razón no es más que una ficción. Tal ficción es considerada como verdadera representación del objeto en conexión con el cual ha sido conformado el proceso intuitivo y la cognición abstracta del mismo". *Ibid.*, pp. XXIV, XXVII, XXVIII, XXIX.

³³ "Whether the universal is really outside the soul, not really distinct from the individual?", tomado de: William of Ockham, *Ordinatio*, I, dist. 2, q. 6. Translated by John Kilcullen from Guillelmi de Ockham, *Scriptum in librum primum Sententiarum Ordinato*, vol. 2, ed. S. Brown and G. Gal (St. Bonaventure, 1970), pp. 28. (Copyright © 1996 R.J. Kilcullen). URL: <http://www.mq.edu.au-ockham/wockord.html> ; 2. "Tape 8: Ockham on Universals" (Copyright © 1996 R.J. Kilcullen). Esta cinta reporta sobre el tratamiento de Ockham del problema de los universales. Para seguir esta lectura usted necesitará una impresión de William of Ockham, *Ordinatio*, I, dist. 2, q. 6, y William of Ockham, *Philosophical Writings*, ed. P. Boehner (Edimburgo: Nelson, 1957), pp. 41-45. URL: <http://www.mq.edu.au-ockham/z3608.html> ; 3. "Tape 9: Ockham on Relations" (Copyright © 1996 R.J. Kilcullen). "Esta cinta tiene que ver con la teoría de las relaciones de Ockham, la cual complementa su teoría de los universales. Para seguir esta lectura usted necesitará tener delante A. Hyman y J.J. Walsh (eds.), *Philosophy in the Middle Ages* (Hackett, Indianapolis, 1973), pp. 636-642".

Nota del autor. URL: <http://www.mq.edu.au-ockham/z3609.html> .

³⁴ Richard Bosley señala que "William of Ockham hizo una contribución importante al diálogo entre realismo y nominalismo", y relaciona, luego, la teoría de Ockham sobre los universales, con el llamado "Principio Modificado de Atomismo" (Modified Principle of Atomism). Ver Richard Bosley, "What Revision of Realism Could Meet Ockham's Critique?", *Franciscan Studies*, Vol. 45, 1985, pp. 111-117.

³⁵ William de Ockham, *Somme de logique* (Paris: TER, 1985); citado por Miguel Benasayag, *Pensar la libertad: La decisión, el azar y la situación* (Buenos Aires: Ediciones Nueva Visión, 1996), p. 53.

por algo extrínseco y sobreañadido" ["Quaelibet res seipsea est singularis, quia singularitas immediate convenit illi cuius est. Ergo non potest sibi convenire per aliquid aliud"].³⁴

"En efecto, se puede probar con evidencia que ningún universal es una sustancia fuera del alma... ningún universal es una sustancia singular y numéricamente una... Ninguna sustancia singular, por tanto, es algo universal, sino que toda sustancia es numéricamente una y singular, porque toda sustancia, o es una cosa única y no muchas, o es muchas cosas... Además, si algo fuese una única sustancia existente en las sustancias singulares y distinta de ellas, se seguiría que podría ser sin ellas, porque toda cosa naturalmente anterior a otra puede, por la potencia divina, ser sin ella; pero el consecuente es absurdo... Además, tal universal no puede ser admitido como algo totalmente exterior a la esencia del individuo; sería, por tanto, de la esencia del individuo, y, consecuentemente, el individuo se compondría de universales, y, así, el individuo no sería más singular que universal".

Entonces cita numerosas autoridades, en especial a Aristóteles y Avicena.

"A partir de esta y de muchas otras [afirmaciones], se torna evidente que el universal es una intención del alma destinada a ser predicada de muchas [cosas]... Además de eso, la proposición no existe (est) sino en la mente, en el habla (in voce) o en la escritura (in scripto); por tanto, sus partes no existen (sunt) sino en la mente, en el habla o en la escritura, pero las sustancias particulares no existen (sunt) de este modo. Es cierto, por tanto, que ninguna proposición puede ser compuesta de sustancias. La proposición es, por entonces, compuesta de universales; los universales no son, por tanto, sustancias de modo alguno".³⁵

Luego refuta a Escoto en relación con su afirmación de la existencia cuanto menos formal del universal:³⁶

"Si bien ha quedado claro que un universal no es una sustancia existente fuera de la mente en individuos y realmente distinta de ellos, aún algunos opinan que un universal de alguna manera existe fuera de la mente en individuos, aunque no realmente, sino sólo formalmente distinto de ellos".³⁷

Para Ockham lo que existe son los individuos particulares, aunque la ciencia y el conocimiento lo sean de lo general, en tanto y en cuanto la ciencia esté constituida por proposiciones generales que versan de lo individual: "debe hacerse un uso mínimo de las abstracciones" ["entia non sunt multiplicanda praeter necessitatem"]. El sentido del ser está dado por su singularidad. Su dificultad radica en poder explicar la naturaleza del universal. Ésta, afirma, sólo existe en el alma y "todas las cosas fuera del alma son singulares y numéricamente unas" ["Omnis res extra animam est realiter singularis et una numero..."].³⁸ Tampoco existe dentro

³⁴ Ockham, *I Sent.* 2,6P.

³⁵ Ockham, *Lógica dos Termos*, pp. 161, 162 y 165.

³⁶ Cf. el apartado *Exaggerated Realism and Nominalism*, en Anthony M. Matteo, "Scotus and Ockham: A Dialogue on Universals", *Franciscan Studies*, Vol. 45, 1985, pp. 84-85.

³⁷ Ockham, *Summa totius logicae*, l. c. xvi, en *Philosophical Writings. A Selection*, p. 37.

³⁸ Ockham, *I Sent.* 2,6Q.

del alma como accidente o cualidad, no tiene realidad objetiva alguna y no es más que una ficción cuyo ser consiste en ser percibido. De modo que el universal puede tener sólo tres tipos de existencia: en la mente (como concepto), en la palabra y en la escritura [*in scripto, in voce, in anima*].⁸¹

"Yo sostengo que un universal no es algo real que existe en un objeto (inherentemente), ni dentro ni tampoco fuera de la mente, pero que éste tiene ser sólo como un objeto de pensamiento en la mente... Y esto puede ser llamado un universal, porque eso es como un modelo y es relativamente indiferente a todas las cosas singulares que están fuera de la mente. Y de tal modo un universal no es el resultado de generación, sino de una abstracción, la cual es sólo una clase de representación mental".⁸²

Pero "palabra" y "escritura" son signos convencionales, por lo tanto el sentido de la palabra y los rasgos de la escritura, cuando significan algo, lo hacen en virtud de la voluntad e institución de los hombres, quienes han querido darle tal significado.⁸³

"De estos y muchos otros textos es claro que un universal es un contenido mental tan natural como puede ser predicado de muchas cosas. Eso puede también ser confirmado racionalmente. Todos concuerdan con que cada universal es predicable de cosas. Pero sólo un contenido mental o un signo convencional, no una sustancia, es así de natural como es predicado. Consecuentemente, sólo un contenido mental o un signo convencional es un universal... Está claro que ninguna sustancia puede naturalmente ser predicada; si esto fuera verdad, se seguiría que una proposición podría estar compuesta de sustancias particulares, y consecuentemente que el sujeto podría estar en Roma y el predicado en Inglaterra. Esto es absurdo... Además, está establecido que ninguna proposición puede estar compuesta de sustancias; pero una proposición está compuesta de universales; por tanto de ninguna manera los universales son sustancias..."⁸⁴

"Sostengo, además, tal como exactamente una palabra dicha es universal y es un género o una especie, pero sólo por convención, del mismo modo que el concepto tanto mentalmente abstraído de una cosa singular previamente conocida como universal por su propia naturaleza..."⁸⁵

"Un concepto o una impresión mental significa naturalmente no importa lo que signifique; un término dicho o escrito, por otro lado, no significa nada excepto por libre convención" (la itálica es nuestra).⁸⁶

⁸¹ *Ibid.*, 2.8Q.

⁸² Ockham, *Ordinatio*, D. II, q. viii, prima redactio, en *Philosophical Writings. A Selection*, p. 41.

⁸³ "Los elementos de las proposiciones son llamados términos. Éstos se instituyen por el hombre a fin de nombrar objetos en el discurso, el cual sustituye a las cosas mismas. En la visión de Ockham, el lenguaje es un sistema de signos artificiales. Antes de estos signos artificiales están los signos naturales, nuestros conceptos, los cuales no dependen, ni son causados, por la actividad del hombre al instituir el lenguaje; estos son productos naturales, causados simplemente por la interacción del objeto y el intelecto como dos partes causales. Hablando con propiedad, palabra y concepto significan directamente un mismo objeto; la única diferencia es que la palabra está subordinada al concepto". P. Boehner, O.F.M., "Introduction" a *Philosophical Writings. A Selection*, pp. XXX-XXXI.

⁸⁴ Ockham, *Summa totius logicae*, I, c. xvi, en *Philosophical Writings. A Selection*, pp. 37-38.

⁸⁵ Ockham, *Ordinatio*, D. II, Q. viii, prima redactio, en *Philosophical Writings. A Selection*, p. 43.

⁸⁶ Ockham, *Summa totius logicae*, I, c. i, en *Philosophical Writings. A Selection*, p. 48.

"Sobre el [término] común 'universal' y sobre 'singular', a éste opuesto... digo que nada es universal, a menos que se abuse de tal vocablo, diciendo que el pueblo es un universal, porque no es uno, sino muchos; pero eso sería pueril.

"Cumple decir, por tanto, que cualquier universal es una cosa singular, y, por eso, no es universal sino por la significación, porque es signo de muchas [cosas]...

"Cumple saber, entre tanto, que hay dos tipos de universal. Uno es el universal naturalmente, a saber: el que es naturalmente signo predicable de muchas [cosas], al modo en que, correspondientemente, un humo naturalmente significa el fuego, el gemido del enfermo un dolor, y la risa la alegría interior. Y tal universal no es sino una intención del alma, de suerte que ninguna sustancia fuera del alma, ni accidente alguno fuera del alma es un tal universal... El otro es el universal por institución voluntaria. Y así una palabra proferida, que es verdaderamente una cualidad numéricamente una, es universal, porque es un signo voluntariamente instituido para significar muchas [cosas]. Así, pues, como la palabra hablada es dicha comúnmente, así puede ser dicha universalmente, pero eso no proviene de la naturaleza de la cosa, sino solamente de la convención de quienes la instituyeron" (la itálica es nuestra).⁸⁷

Derivaciones epistemológicas

La ciencia puede seguir siendo ciencia de los universales en tanto éstos ocupan, en las proposiciones, el lugar de las cosas reales. Se realiza por medio de conceptos o términos, que no son más que signos de las cosas. Las relaciones entre los entes no tienen existencia en sí mismas, sino sólo en el sentido de una relación correspondiente entre la palabra y la cosa, es decir, una existencia relativa. Se pone en duda todo tipo de cualidad ontológica de los entes.

"La doctrina de la verdad de Ockham se apoya fundamentalmente en dos elementos: la instancia metafísica de la singularidad de lo real, por una parte, y la teoría de la suposición, por la otra. Distanciándose del tratado escolástico de la verdad como correspondencia de la cosa y del intelecto (*adaequatio rei et intellectus*)...

"Ockham reinterpreta, pues, la doctrina de la verdad en perspectiva puramente lógica y semántica, en relación a los signos y las relaciones que se establecen entre los conjuntos de cosas por las cuales los signos suponen. La verdad ockhamiana, por tanto, no es una rectitudo anselmiana, tan fuertemente ligada a la verdad divina. Y tampoco es una *adaequatio*, si se entiende con este término la relación privilegiada entre concepto y objeto. Lo verdadero, que tiene por elemento la proposición o el discurso, es redefinido, gracias a los conceptos de término y de suposición" (la negrita es nuestra).⁸⁸

Tal concepción evita cualquier comprensión tendiente a explicar que lo visible esté estructurado por lo invisible. Koyré comenta que "el rasgo más característico en la secularización de la conciencia fue su conversión de fin trascendente en objetivos immanentes, es decir, en la sustitución de la preocupación por el 'otro mundo' por el interés colocado en éste".⁸⁹ Pero, aunque tales fueron los efectos, no llegaron a ser éstas las intenciones de Ockham, como así tampoco sus conclusio-

⁸⁷ Ockham, *Lógica dos Termos*, pp. 159, 160 y 161.

⁸⁸ Paola Müller, *Introdução a Ockham, Lógica dos Termos*, pp. 79, 82-83.

⁸⁹ Alexandre Koyré, *Du monde clos à l'univers infini* (Paris: Gallimard, 1968), p. 10.

nes. Será la posteridad, ya bien entrada la Modernidad, aunque si bien contando con la precedencia cronológica, un tanto Ingenua, de Grocio, la que arrive a las conclusiones mencionadas. Es entonces cuando traemos a la memoria la totalidad del sistema hobbesiano y las consecuencias político-prácticas que tanto Hobbes como otros contractualistas y convencionalistas llegaron a extraer del complejo metafísico-epistemológico-teológico de Ockham.⁷⁰

Así es cómo Ockham instaura en el pensamiento el espíritu secularista, proceso un tanto paralelo al que la sociedad de su época venía sufriendo en los ámbitos comercial y económico, llevado adelante preponderantemente por la clase social burguesa.

Cabe agregar, en el terreno de la lógica ockhamiana, el resurgimiento de la lógica modal de los megárico-estoicos, lo cual agregará a su epistemología ese toque premoderno de carácter probabilístico que permite explicar mejor un ser que, abandonando su anterior permanencia, pasa a estar en devenir.

El pensamiento de Ockham produce una subversión radical del mundo clásico y antiguo. La potencia que liberó inclusive no llegó a ser reabsorbida por su propio sistema, sino que originó una pluralidad de tendencias que se desarrollaron con el transcurso de la modernidad. Esto puede ser notado claramente en sus escritos sobre la cuestión, en los cuales entrecruza su pensamiento metafísico con el propiamente epistemológico:

"Problemas epistemológicos: Si el universal es realmente una cualidad existente en la mente como su objeto - lo cual es una opinión probable - entonces debe concederse que tanto puede ser conocido intuitivamente un universal y que el mismo conocimiento es intuitivo y además abstracto, de acuerdo a ese primer significado de 'abstracto'. Y en este sentido 'intuitivo' y 'abstracto' no son contrarios" (la negrita es nuestra).⁷¹

"... un universal es una cierta cualidad de la mente predicable de varias cosas, debe ser dicho que todo universal es verdadera y realmente un singular. Para decirlo en palabras exactas, no en cuanto cómo eso común puede serlo por convención, es ver-

⁷⁰ "Los últimos dos capítulos de Tierney vinculan las ideas de los juristas y teólogos medievales con el mundo moderno. El principal conducto por medio del cual ha florecido el concepto de derechos naturales no fue otro teólogo, sino el jurista protestante holandés Hugo Grocius. En *De jure belli*, Grocius toma con el concepto de derecho, o ius, todos sus multifacéticos significados. De acuerdo con Tierney, el mayor tema de este libro sobre la ley de guerra fue para probar que 'la guerra justa fue hecha para defender o hacer valer derechos o condenar violaciones de ellos (*Natural Rights*, supra note 5, at 325). Grocius ha explorado todos los significados de ius y los ha definido como 'una cualidad moral de una persona, que lo capacita para tener o para hacer algo con justicia' (Id., citado de *De jure belli*, de Grocius). Grocius ha tomado prestado sus definiciones de derecho de los teólogos españoles del siglo XVI; pero debido a su protestantismo y el de sus lectores, él ha ocultado sus fuentes en una espesura de citas clásicas. Escondido o no, Tierney desembala el pensamiento de Grocius y arregla sus deudas con la panoplia de los primeros pensadores. Grocius ha sido frecuentemente llamado el 'Padre de la Ley Internacional'. Como Tierney ha demostrado elegantemente, Grocius podría además ser llamado el 'Padre Moderno de los Derechos Naturales', porque él 'influenció a todos los grandes teóricos de los derechos del siglo siguiente, Selden, Hobbes y Locke en Inglaterra, Pufendorf, Leibniz y Thomasius en Alemania, Domat y Pothier en Francia' (Id. at. 340)". Kenneth Pennington, *Op. cit.*, Start Page: p. 237.

⁷¹ Ockham, Prologue to the Ordinato, Q. 1, N sqq., en *Philosophical Writings: A Selection*, p. 22.

dadera y realmente singular y numéricamente uno, desde que eso es una cosa y no varias, tanto como que es un contenido mental que significa varias cosas que están fuera es verdadero y realmente singular y numéricamente una, desde que ésta es una cosa y no muchas cosas, por tanto eso significa varias cosas.

... cada universal es por naturaleza como un signo de, y viene a ser predicado de, varias cosas... entonces yo digo que nada es un universal... y se abusa de esta palabra cuando se dice que una población es un universal, desde que no es una pero sí algunas... tenemos que decir que todo universal es una cosa singular, viene a ser un signo de varias cosas. Esto lo dice Avicena en su quinto libro de la Metafísica: "... desde que el universal es un contenido en el intelecto igualmente relativo a cualquier cosa que tomes" (la itálica es nuestra).³²

Una antropología diferente para un nuevo tipo de pensamiento práctico

En el plano antropológico este pensamiento de lo singular y lo terrenal condujo a que la subjetividad y el individuo pasaran a primer plano. Los sentidos daban testimonio de la existencia y todo conocimiento empírico se basaría en la intuición sensible, que operaba en la conciencia mediante la percepción sensible.³³ Este acento en lo empírico lleva a que el Yo se vaya convirtiendo en "sujeto" del conocimiento. Se establece una distinción entre el ser propio del objeto y su percepción o, dicho en lenguaje kantiano, entre el objeto mismo y el objeto conocido, construido por la conciencia. El mundo es aprehendido a través de la lengua, aprehensión que pierde correspondencia absoluta con la realidad en razón del carácter arbitrario (o convencional)³⁴ del signo lingüístico que lo expresa. En esta concepción, para Ockham, el concepto pasó a ser un mero signo y no una representación.

Philotheus Boehmer, en el cierre de su Introducción, escrita en 1955, a *Philosophical Writings. A Selection*, en el último de los apartados que desarrollaba en ella, la "política", ya en el último párrafo, conectaba así la concepción ockhamiana de esta disciplina con sus raíces teóricas nominalistas y, a su vez, éstas con el surgimiento de "la vía moderna":

³² Ockham, *Summa totius logicae*, I, c. xiv, en *Philosophical Writings. A Selection*, p. 33.

³³ Ockham, *Summe de logique* (Paris: TEF, 1968), p. 175.

³⁴ "Ockham afirma que los términos pueden ser mentales, orales, y escritos. A estos últimos términos, escritos y orales, el significado le es atribuido sólo por institución voluntaria, de modo arbitrario... La palabra depende del concepto, en el sentido de que, si el concepto no existiera, tampoco existiría la palabra correspondiente, y, si el concepto asumiera otro significado, cambiaría también el significado del acento vocal. De hecho, nadie puede arbitrariamente modificar el significado de los conceptos, en cuanto los términos correspondientes del lenguaje oral o escrito pueden variar de significado. Se tiene, así, una identificación entre 'término' y 'signo': los términos son signos lingüísticos, en cuanto se toman presentes o evocan en la mente objetos extramateriales... Ockham enfatiza la diferencia radical entre los signos lingüísticos orales y escritos, por una parte, y los signos lingüísticos mentales, por otra... En otras palabras: por una parte, existen los signos lingüísticos orales y escritos por su naturaleza convencionales, por otra, los signos mentales producidos naturalmente a través de la interacción del objeto y del intelecto. Ockham coloca, pues, la mayor diferencia entre los términos escritos y orales y los conceptos en el hecho de que los primeros significan un referente de modo arbitrario y por convención, al paso que los otros lo significan de modo natural y necesario" (la itálica es nuestra). Paola Müller, *Introdução a Ockham, Lógica dos Termos*, pp. 30-31.

"La filosofía de Ockham tuvo una enorme influencia. Es difícil encontrar una escuela 'Ockhamista' en el mismo sentido en que encontramos una escuela Tomista o Scotista. Las enseñanzas de Ockham tuvieron un efecto estimulante. Ellos despertaron a varios pensadores independientes quienes se unieron contra el realismo de los viejos escolásticos. Tales 'nominalistas' constituyen la vía moderna. Es aún temprano para poder juzgar este gran movimiento intelectual. Un hecho histórico si puede establecerse con seguridad: y es que la física de la vía moderna fue lo que dio nacimiento a la moderna física".⁷⁶

El humanismo será el heredero directo del pensamiento nominalista. Se trata de una elaboración de ideas por el hombre, para sí y desde el hombre mismo. Más explícitamente, el humanismo fue la cristalización de los motivos que insuflaron el pensamiento nominalista. Es notable de qué manera, y particularmente en el espíritu británico, se fue permeando esta noción de gestación "constructiva" y convencionalista de los conceptos. Sus más notables representantes serán Hobbes, en cuanto a su concepción contractualista de la sociedad y convencionalista de la ley (incluida la noción de justicia), y Hume, en relación con sus conceptos de formación de la sociedad política y de la justicia, en ambos casos de procedencia constructivista y convencionalista.⁷⁷

Antes de cerrar esta primera parte, a fin de conectarla con la siguiente, acerca del pensamiento ético, jurídico y político de nuestro pensador, conviene repasar lo esencial de lo tratado hasta aquí, de manera que se puedan establecer, de ser posible, los lazos finales de continuidad entre lo que ha de seguir y lo desarrollado hasta el momento sobre su pensamiento.

1. No existe un mundo de ideas o esencias (o universales) en parte alguna, por tanto tampoco en la mente de Dios.
2. Estos universales tampoco existen como una estructura inteligible por la cual el alma pueda aprehender la realidad. Es decir, niega su existencia *ante rem*, *in re* (en las cosas), admitiéndola sólo a modo *post rem*, como un mero concepto mental que se forma a partir del conocimiento de los particulares. Este concepto no tiene, pues, existencia óntica ni ontológica.
3. Todo lo que hay, lo que verdaderamente existe, son seres singulares, individuales y, por tanto, cognoscibles como tales.⁷⁷
4. En la mente se forman, por abstracción, los conceptos, las ideas, las cuales son impuestas, a su vez, a los objetos externos, que pueden hacerse inteligibles, entonces, a través de dicha conceptualización.

⁷⁶ Philotheus Boehner, O.F.M., Introduction, Ockham, *Philosophical Writings. A Selection*, p. LI.

⁷⁷ Cf. Margarita Costa, "Una concepción constructivista de la ética", ponencia, no publicada, X Congreso Nacional de Filosofía (Huerta Grande, Córdoba: AFRA-Escuela de Filosofía, UNC, 24 al 27 de noviembre de 1999).

⁷⁸ Para una obtención una visión más clara sobre este tema, ver: Ernesto Perini Santos, "Un argumento ockhamiano contra el realismo sobre la categoría de la cantidad", *Veritas*, Vol. 42, n. 3, setembro 1997, pp. 647-658.

5. Los universales no son abstracciones en el sentido tomista, para Ockham, sino términos que significan cosas individuales, que están en las frases, en lugar de estas cosas.
6. Puede haber ciencia; Ockham no niega en modo alguno su posibilidad, pero será una ciencia del conocimiento de los singulares. El objeto de la ciencia son los individuos, aunque la ciencia es una actividad de lo general, puesto que lo general supone siempre lo individual. Hay en Ockham una fuerte valorización del conocimiento empírico como fuente primordial de todo conocimiento científico. De aquí al positivismo clásico no habrá demasiada distancia por recorrer.⁷⁸
7. De acuerdo con esto, toda la realidad es entendida a través de la captación de los particulares, únicos verdaderos objetos de conocimiento, por tanto fundamento de toda realidad.
8. La mente aprehende las cosas por una intuición, por la cual se llega a proposiciones contingentes. Se llega, así, a una certidumbre de grado subjetivo, pero las evidencias son objetivas.
9. Hay en Ockham una prescindencia de entidades, a su juicio innecesarias, entre Dios y su creación ("principio de economía", de allí la "navaja de Ockham"). Esto implica que no hay intermediarios entre los signos o términos y las cosas, por tanto, tampoco entre la mente y lo que ésta aprehende.
10. Metafísicamente hablando, el ser no es análogo, sino unívoco. El ser se predica tanto de Dios como de las criaturas, aunque no significa que Dios sea semejante a sus criaturas. El "ser" designa un concepto y no una realidad de la cual todo participa.
11. Ockham establece una separación entre teología y filosofía. La primera no es una ciencia, en sentido estricto. La verdad de la filosofía se obtiene por la razón, la verdad teológica por medio de la fe.
12. Finalmente, si bien Ockham queda situado como representante de la corriente o doctrina nominalista, debe ser dicho que no lo es en sentido estricto, puesto que los signos o términos no son simples *flatus vocis*, sino signos naturales, o

⁷⁸ En un trabajo en que trata la ontología implícita en el movimiento de traslación, como elemento clave de la filosofía natural de Ockham, Olga Larre, afirma: "El sistema de Ockham se nos presenta por una opción diametralmente opuesta a la que está en la base de los grandes sistemas del siglo XIII, cuyas explicaciones sobre la realidad están condicionadas por una superación de la dispersión múltiple de los singulares. Esta superación se realiza gracias a la afirmación de una natura en la que la estructura óptica de los singulares ya es garantía para la validez objetiva del conocimiento universal y necesario que constituye la ciencia. La gran revolución ockhamista va a consistir, precisamente, en ceñirse de sentido a esta opción decidida por la natura, al mismo tiempo que se mantiene inquebrantable la afirmación de la posibilidad de una auténtica ciencia objetiva y válida que es *universalium*... El singular, el individuo constituye por sí mismo un dato del que es preciso partir. Y querer crear un problema sobre la singularidad o sobre la individuación constituye un sinsentido semejante al de querer encender una candelera para ver la luz del sol..." Olga Larre, "La filosofía natural de Guillermo de Ockham: la ontología subyacente al movimiento de traslación", *Franciscan Studies*, Vol. 44, 1984, p. 245.

conceptos.⁷⁸ Ockham sería entonces un nominalista moderado.⁷⁹ Más que él lo será Hobbes, uno de sus mayores herederos, para quien los signos de las cosas han de ser meros términos puramente convencionales. De modo que podemos llegar a afirmar que hay en Ockham una clara tendencia, incipiente aún, hacia una concepción convencionalista acerca de la realidad, lo cual afectará (influirá), como veremos luego, en la segunda parte que complementa el presente trabajo, las esferas del derecho y la política. El carácter contractual que adquiere para Ockham la sociedad política, en relación con la cuestión de su origen, ha de ser una clara muestra de esto en el ámbito de su filosofía política y ético-jurídica.

Queda, pues, el tema abierto, para una próxima entrega, en la cual hemos de desarrollar el pensamiento práctico del Maestro de Oxford, con el fin de establecer, tal como lo propone el título que hemos elegido para nuestro trabajo, cuáles son los alcances de la tesis que hemos propuesto al comienzo sobre los supuestos lazos de continuidad entre el nominalismo sostenido por Ockham y los motivos centrales de su pensamiento práctico, más específicamente, de su teoría jurídico-política, la cual se constituye en una filosofía política y una ética jurídica de avanzada, en pleno siglo XIV, que preconiza el pensamiento de la Modernidad.

2ª PARTE: LOS DERECHOS SUBJETIVOS DE LAS PERSONAS Y SU CAPACIDAD JURÍDICO-POLÍTICA PARA CONSTITUIR GOBIERNO A PARTIR DE LA NOCIÓN DE "PACTO SOCIAL" EN WILLIAM OF OCKHAM

En la primera parte, analizamos ciertas nociones claves de la filosofía teórica de Ockham en relación con su filiación como perteneciente a la corriente nominalista. La función de dicho estudio fue realizada a fin de explicitar qué elementos aparecen en su filosofía que nos permitirían afirmar que la faz práctica de su pensamiento – la ética, el derecho y la política – estarían en ellos epistemológica y

⁷⁸ Cf. Benjamín Valdivia, "Ockham: suposición y ontología", *Analogía*, Año 7, Nº 2, julio-diciembre de 1993, pp. 141-152.

⁷⁹ "Con el fin de mantenerse en sus posiciones, el nominalista tiene que poner en claro lo que entiende por *nomen*, *vox*, etc. ... Para un nominalista esta significación no puede derivarse de las cosas, como si ellas mismas llevaran su significación; deberá originarse, pues, por medio de una 'convención'... los nominalistas afirman que los nombres no se hallan *extra animam* (ya sea en las cosas mismas, ya en un universo independiente de nombres y significaciones), sino *in anima*. Pero el matiz de nominalismo adoptado depende del modo como se entienda este *estar in anima*... Al final de la Edad Media el nominalismo que se impuso fue el expresado por Occam, llamado por ello el *principio nominalium*, y por la escuela nominalium, llamada asimismo 'terminismo'. Este nominalismo consiste grosso modo en sostener que los signos tienen como función el *supponere pro*, es decir, el 'estar en el lugar de' las cosas designadas, de modo que los signos no son propiamente de las cosas, sino que se limitan a significarlas. Pero pueden admitirse otras versiones del nominalismo de la Edad Media y, sobre todo, puede acentuarse más o menos, en el nominalismo, el convencionalismo, el terminismo, etc. Es frecuente leer que la filosofía moderna ha sido fundamentalmente nominalista...". Ferrater Mora, *Op. cit.*, 3, p. 2378.

metafísicamente sustentados. La cuestión, como vimos, no es fácil de resolver, pues no es tan simple hallar la clave de resolución de la mentada extrapolación. Como vimos, hay abierta divergencia entre las principales interpretaciones de su pensamiento. Así mismo, algunas cosas pudimos ir dejando en claro a través de nuestra exposición y análisis que nos conducen a pensar en la factibilidad de sostener que la clave de comprensión del pensamiento práctico de Ockham, específicamente, sus nociones de pacto social y de derechos subjetivos de los individuos, serían consecuencia de su filosofía teórica, e incluso, como veremos en el presente trabajo, de su teología. Todo esto nos estaría indicando que si bien no podemos afirmar que hay en Ockham un sistema, a la manera del sistema aristotélico o el sistema tomista, sí habría en el conjunto de su filosofía una unidad que la atraviesa, la cual estaría asentada, para decirlo brevemente y en pocas palabras, en su revaloración ontológica de las entidades individuales y su negación de los universales. Comencemos pues nuestro relevamiento de su pensamiento práctico a partir de la confluencia entre la teología, el derecho y la moral, a fin de concluir con su filosofía política propiamente dicha, tratando de verificar los enlaces mencionados.

El pensamiento práctico de Ockham: la ética y el derecho

Creemos que la mejor opción para encarar el tratamiento del pensamiento práctico del *Venerabilis Inceptor*, en comenzar por su teoría moral, debido a las implicancias que ésta tiene en los ámbitos del derecho y la política. Ahora bien, se percibe en Ockham, que todas estas implicancias, vienen mediadas por su pensamiento teológico. Específicamente, con respecto al reflejo de la teología en la moral, éste viene a colación del "voluntarismo".⁸¹ Puesto que la existencia de Dios no es objeto de demostración, sino de la fe, no será posible probarlo, ni demostrarse la unicidad. Esto conduce a la afirmación, muy fuerte, por cierto, de que no hay cosas buenas o malas en sí mismas, sino sólo en virtud de los decretos positivos de la voluntad divina.⁸²

⁸¹ *...En esta perspectiva, también la causalidad teleológica de Dios es indemostrable, pues los agentes naturales, que se rigen por las rígidas leyes del mecanicismo, producen sus efectos, independientemente de la presencia de Dios como fin último. Esta posición crítica ante la metafísica clásica está fundada también sobre el comúnmente llamado voluntarismo teológico, o sea, sobre la convicción de que el mundo procede de la voluntad misteriosa de Dios". Paola Müller, *Introducción a Ockham, Lógica dos Termos*, p. 22.

⁸² Marilyn McCord Adams dice, acertadamente, que la teoría moral de Ockham, así como su nominalismo, ocupó un lugar muy notorio, aunque también debe decirse de ella que es bastante incomprensible y difícil, dentro de las doctrinas filosóficas medievales. McCord, "The Structure of Ockham's Moral Theory", *Franciscan Studies*, Vol. 46, 1986, pp. 1-35. En este artículo, la autora analiza la libertad de la voluntad y compara la doctrina de Ockham con la de Escoto en este aspecto, finalizando con un fino análisis acerca de la cuestión del mérito, el papel que cumple como componente de la moral y su relación, como categoría de la moral, con la voluntad divina.

Voluntarismo y positividad de la conducta moral⁸

"Ockham tiene una concepción voluntarista de la moralidad y de la ley natural: el contenido de la moralidad es enteramente determinado por la voluntad de Dios. Además dice Ockham que Dios puede hacer una ley moral diferente. Aquí se invoca la distinción entre el poder absoluto y el poder ordinario de Dios. Dios no cambia su voluntad, pero siempre puede, en ciertas oportunidades, hacer que cambie la ley moral. Los historiadores gustan sensacionalizar el pensamiento de Ockham, para hacerlo parecer más excitante de lo que es. La visión radical sobre esto no está expresada por Ockham, de hecho él dice varias cosas inconsistentes con esto, pero se supone que se ha de seguir de las varias otras cosas que él dice. En este artículo he de sugerir que quizás esto no ocurra".⁸³

Tal es uno de los efectos de la separación que establece Ockham entre los órdenes de la fe y la filosofía.

"La teoría ética de Ockham es llamada algunas veces como positivista. Él sostiene que un acto humano es bueno o moral, no porque se conforme a la ley eterna, la cual existe de por sí y por gobierno de la voluntad divina, sino simplemente porque está ordenado y comandado por la voluntad de Dios. A esto sigue que la voluntad de Dios es la norma ética y debe ser obedecida por toda criatura. El único Dios viviente, el omnipotente y agraciado Dios, es la regla suprema de la ética. Hacer la voluntad de Dios o, equivalentemente, amar a Dios, es la regla ética suprema... Las leyes éticas no son proposiciones, sino mandatos, su fuente última debe estar en la voluntad y no en cualquier cosa impersonal de la esfera ontológica, ni en cualquier proposición de la esfera lógica. En lo restante, la ética de Ockham permanece dentro de los límites generales de la enseñanza escolástica" (la itálica es nuestra).⁸⁴

Moral y ley natural en Ockham

De la riqueza contenida en el artículo de Kilcullen: "Natural law and will in Ockham",⁸⁵ pueden ser resumidas algunas ideas importantes, las cuales, al tiempo

⁸³ Al respecto, recomendamos ver el artículo de Bonnie Kent, "The Good Will According to Gerald Odois, Duns Scotus, and William of Ockham", *Franciscan Studies*, vol. 46, 1986, pp. 119-139.

⁸⁴ John Kilcullen, "Natural law and will in Ockham", *History of Philosophy Yearbook*, vol. 1, of *The Australasian Society for the History of Philosophy*, ed. Knud Haakonssen and Udo Thiel (Canberra, 1993). URL: <http://www.humanities.mq.edu.au/Ockham/wwil.html>.

⁸⁵ P. Boettner, O.F.M., *Introduction a Ockham, Philosophical Writings: A Selection*, pp. XLVIII-XLIX y L.

⁸⁶ Al respecto de las relaciones entre moral, ley natural y voluntarismo divino, John Kilcullen señala lo siguiente: "Algunas conclusiones en los estudios de la teoría moral de Ockham han sido causados, yo creo, por un latente desacierto sobre qué es lo que se toma como teoría y ley natural. Yo sugiero que una teoría es una teoría de ley natural si ésta sostiene que las obligaciones morales son conocidas en algún modo por medio de la razón natural, en el sentido de razón sólo por revelación divina. Pero hay (al menos) dos diferentes modos posibles en los cuales las obligaciones morales pueden ser conocidas por razón natural, y además dos clases de teoría de ley natural: 1. Algunas teorías intentan establecer obligaciones por inferencia de cuestiones de naturaleza no éticas: bien de la naturaleza del universo o de la naturaleza humana (sociabilidad, por ejemplo) o de la naturaleza de las acciones humanas (por ejemplo, se puede alegar que mentir es incorrecto porque es contrario a la naturaleza del lenguaje, el cual tiene como finalidad la comunicación). Ockham no intenta establecer principios morales por ideas de tales inferencias, y de aquellos quienes observan esto como esencial a las teorías de la ley natural que inferir obligaciones éticas de hechos naturales debe decirse que Ockham no tiene una teoría de la ley natural. Además, el conocimiento de los principios

que clarifican la mentada relación entre sus filosofías teórica y práctica, o, más puntualmente, entre la metafísica y la política, permiten establecer líneas de continuidad entre su pensamiento global con la filosofía política de los modernos, los forjadores del contractualismo y del convencionalismo: Kilcullen afirma que el término "voluntarismo", tal como le fuera aplicado a Ockham por medievalistas e historiadores del siglo XIX, puede asumir cuatro posiciones posibles, a saber: 1) lo contrario a la vaga tesis de que la voluntad es una facultad más noble que el intelecto; 2) la tesis de que en la visión beatífica de Dios en los cielos, la voluntad humana es en cierto sentido más importante que el intelecto; 3) la tesis de que las leyes de la naturaleza nos obligan sólo porque son impuestas sobre nosotros como tales por la divina voluntad; 4) la tesis de que la voluntad divina determina el contenido de la ley natural, con el agregado de que, si Dios así lo quisiera, podría adularia,⁸⁷ sin que ello sea una acción moralmente mala.⁸⁸ Kilcullen evalúa así las cuatro tesis propuestas:

"Las proposiciones (3) y (4) son distintas. Podría ser que el contenido de la ley natural sea independiente de cualquier voluntad y descubierta por razón, y aún eso podría tornarse ley vinculante y obligatoria, sólo por ser impuesta por una voluntad autoritaria. Esto se parece a la concepción de Hobbes [cf. Hobbes, *Leviathan*, ed. C.B. MacPherson (Harmondsworth, 1968), pp. 216-7]. Duns Scotus y William of Ockham también parecen sostener la tercer tesis, pero en este trabajo yo he de adherirme a la posición de Ockham en relación con la cuarta. Podrá ser notado que la 'ley natural' en la edad media significa la ley moral, no las 'leyes' formuladas por las ciencias físicas".⁸⁹

morales por razón natural puede ser razonado más o menos así: 2. De acuerdo con Ockham (y otros), los preceptos básicos de la moral no son inferidos por todos, pero son principios *per se nota*, tan pronto como se conocen sus términos, son comprendidos; otros preceptos morales pueden ser inferidos de principios básicos autoevidentes mediante argumentos demostrativos. Esta es una teoría de 'ley natural' no en el sentido de que ella derive principios morales de hechos naturales, pero sí en el sentido de que ella derive algunos principios por razonamiento moral de otros principios que son autoevidentes para la razón natural, la ley natural está disponible, inmediatamente o por inferencia, para la razón natural... Una teoría del segundo tipo podría ser denominada 'intuicionista'; en ética moderna la teoría de W.D. Ross es una teoría de ley natural en este sentido. Como Ross, Ockham piensa que los principios morales autoevidentes podrían entrar en conflicto con otro, y que no todos los casos de conflicto entre reglas pueden ser determinados sin excepción por reglas prioritarias... Otra fuente de confusión, yo creo, es la inferencia tácita de que porque (de acuerdo con Ockham) la voluntad divina prevalece sobre los principios morales, tales principios lo son sólo porque Dios lo permite. Esto no se sigue. Ockham parece sostener que hay un número de principios morales *per se nota*, uno de los cuales es que Dios debe ser obedecido, y que tal principio prevalece sobre los demás cuando entra en conflicto. Pero no se sigue de esto que los demás principios lo son por virtud de la voluntad divina. Si la regla de 'obedeer a Dios' adquiere precedencia sobre la regla 'no debes matar', esto no implica que 'no debes matar' es algo obligatorio (cuando lo es) sólo por virtud de un mandato divino. Como en la teoría de Ross, los principios básicos de la teoría de Ockham son una pluralidad y son independientes uno de otro, desde que uno prevalece sobre los demás en caso de conflicto". John Kilcullen, "Natural law and will in Ockham", pp. 5-6.

⁸⁷ Cf. Kevin McDonnell, "Does William of Ockham have a Theory of Natural Law?", *Franciscan Studies*, Vol. 34, 1974, p. 391. AEl este autor afirmó que: "La razón, en la concepción de Ockham, está moralmente subordinada a la libertad... Intelecto y voluntad son, para Ockham, distintas funciones de la persona humana. Cuando actúa la voluntad, uno ingresa en el dominio de la moralidad; cuando sus actos son acordes con la recta razón, precisamente porque es correcto, el acto cometido es moralmente bueno..."

⁸⁸ John Kilcullen, "Natural law and will in Ockham", pp. 4-5.

⁸⁹ *Ibid.*, p. 5.

En este mismo artículo, Kilcullen realiza un tratamiento exhaustivo acerca del origen y el alcance que tuvieron las primeras teorías sobre la ley natural. Es imposible, por razones obvias de espacio, transcribir aquí toda la riqueza de su investigación realizada por el profesor australiano - lo cual no descuida en absoluto la seriedad de la fundamentación basada en los textos originales de los autores mencionados - pero al menos repasaremos los tópicos más importantes. Al tratar sobre los antecedentes preockhamianos de la ley natural, Kilcullen se basa en textos de Isidoro de Sevilla, Gratian, Justiniano, Alexander of Hales, Bonaventure y Duns Scotus, para concluir su desarrollo con una detallada y erudita exposición acerca de lo que Ockham entiende por ley natural, cómo se relaciona ésta con la moral, la ley positiva, la propiedad y el pacto mediante el cual los hombres eligen su gobierno.⁸⁵ Los textos que utiliza de Ockham son básicamente el *Quadlibet* y su propia edición - bilingüe - del *Dialogus*. Repasemos brevemente lo que dice en relación con los antecesores del maestro de Oxford:

De Isidoro de Sevilla, citado por Gratian, afirma que concibió la ley natural como una ley común a toda la gente, apoyada en el instinto natural, como por ejemplo: la posesión común de objetos, la unión entre hombre y mujer, la procreación y el cuidado de los hijos, la libertad de los hombres, el poder de apropiación de lo que sea tomado del aire, el cielo y el mar, el rechazo de la fuerza mediante la fuerza, etc., todo lo cual "será considerado siempre como algo natural y equitativo" y "jamás como injusto".⁸⁶

Justiniano trata acerca de las similitudes y diferencias entre "ley natural" y "ley de las naciones". En efecto, en el *Digest*, 1.1.4, dice: "De acuerdo con la ley natural todas las personas han nacido libres... pero después fue admitida la servidumbre por la ley de las naciones...". Pero llaman la atención otros textos, en los cuales parece que pretende identificarlas. Tal ocurre con los *Institutes*, 2.1.11-12, donde puede leerse que "por ley natural obtenemos la propiedad de algunas cosas, las cuales, como ya hemos establecido, es llamada la ley de las naciones..."; así mismo, continúa Justiniano en la obra citada, todo lo que sea tomado del aire, la tierra o el mar, pasa a ser inmediatamente propiedad de quien lo ha tomado por la Ley de las Naciones, puesto que no pertenece formalmente a nadie, le es concedido por ley natural al primero que toma posesión de ello (las cursivas son del traductor de las citas originales de Justiniano).⁸⁷

⁸⁵ "La idea de un pacto social primitivo es muy antigua; se la retoma con Grotius. Pero el voluntarismo de Hobbes le dio una fuerza totalmente nueva... En el siglo XIII ya, una escolástica voluntarista, había separado la razón de lo real. Para Duns Scotto, el acto de la inteligencia se termina, no en las cosas, sino en el nombre que se les da. Este nominalismo renovado por G. de Occam en el siglo XIV, domina el pensamiento inglés hasta Hume. Reina sobre Hobbes; y a través de él, sobre Rousseau. La escolástica voluntarista de la que dependen Suárez y Grotius (como Descartes) es solidaria de una escolástica nominalista o idealista". Ph. I. Andre-Vincent O.P., *Génesis y desarrollo del voluntarismo jurídico* (Buenos Aires: Ghersi Editor, 1978), pp. 46, 55.

⁸⁶ Gratian, *Decreta*, dis. 1, c. "Ius naturale"; citado por Kilcullen, "Natural law and will in Ockham", p. 6.

⁸⁷ Traducción del Canon por E. Lewis, *Medieval Political Ideas* (New York, 1974) de la ley civil por S. P. Scott, *The Civil Law* (New York, 1937); citados por Kilcullen, *Op. cit.*, p. 6.

Continúa Kilcullen comentando que para los escritores medievales, en general, "la ley natural y la ley de las naciones son distintas", siendo esta última "tomada como parte de la ley humana positiva, aunque como una parte fundamental".⁸⁵ Para los legisladores civiles estaba bastante claro "que la propiedad ha existido por ley natural", en tanto para los legisladores canónicos y teólogos, la propiedad se debe a una ley humana, y ésta permanece sujeta a la ley natural, por lo tanto, puesto que la ley natural proclama "la posesión común de todas las cosas", resulta difícil poder legitimar la institución de la propiedad, como así también el hecho de que la ley humana – por la cual se instituye la propiedad – sea una parte de la ley natural.⁸⁶ Kilcullen explica que tal contradicción habría sido salvada afirmando que "algunas leyes naturales menos fundamentales requieren la posesión común de todas las cosas bajo ciertas circunstancias y requieren la propiedad bajo otras circunstancias", argumento éste que permitiría resolver las mencionadas inconsistencias.⁸⁷ Así parecen afirmarlo tanto Alexander of Hales como Bonaventura y hasta Duns Scotus y otros teólogos franciscanos, cuando dicen "que la ley natural brinda diferentes direcciones para diversas etapas de la historia humana", de tal modo que propiedad y servidumbre fueron contrarias a la naturaleza antes de la caída, pero no luego.⁸⁸ Duns Scotus declara explícitamente, la inmutabilidad de las leyes naturales, pero también afirma la existencia, junto a éstas, de otras leyes muy consonantes, que no son inmutables – puesto que "podrían ser suspendidas y revocadas por Dios" – como por ejemplo las reglas de propiedad, puesto que "la apropiación fue impedida antes de la caída y permitida luego".⁸⁹

⁸⁵ Cf. Christopher B. Gray, "Ockham on Trust", *Franciscan Studies*, vol. 46, 1986, pp. 157-159.

⁸⁶ "Hacia fines del siglo trece fue cambiando la actitud dominante frente al asunto de la propiedad, pero la relación fundamental entre ésta y la caída continuó siendo la que había propuesto San Agustín. La ley canónica había preservado el principio de que 'por la ley natural todas las cosas fueron comunes a todos'. Gratian incluye este principio estoico en varios lugares de sus *Decretum*, y los canonistas señalaron esto para significar que previo a la caída jamás hubo propiedad privada... La mayoría de los canonistas, además, presentaron una visión más positiva de la propiedad, e Inocencio IV asoció los comienzos de la propiedad privada con la decisión de Abraham y Lot de dividir el mundo entre ellos. Tal como un canonista, Juan XXII probablemente conoció una visión más positiva de la propiedad que la de Agustín, pero él habría conocido clara y suficientemente que la propiedad fue para los hombres caídos. Juan no habría hallado razón alguna para cambiar su opinión, más tarde, cuando él adquirió entusiasmo por Tomás de Aquino. La idea de propiedad de Tomás fue ciertamente positiva, y él claramente sintió que la propiedad era 'natural'. Además, él parece que sentía que algo como la propiedad habría existido aún antes de la caída del hombre, pero igualmente él retuvo el hecho de la caída como una línea fundamental de ruptura. De todos modos, para Aquino, la naturaleza de la propiedad fue fundamentalmente determinada por la caída". John Oakley, "John XXII and Franciscan Innocence", *Franciscan Studies*, Vol. 46, 1986, pp. 219-220.

⁸⁷ Kilcullen, "Natural law and will in Ockham", p. 7.

⁸⁸ *Ibid.*, p. 7.

⁸⁹ Duns Scotus, IV Sent., d. 15, q. 2, in *Opera Omnia* (Paris, 1894), vol. 18, pp. 256-8, 265. Ver A. Wolter, (ed. and tr.), *Duns Scotus on the Will and Morality* (Washington, 1986), pp. 263, 275-81, 311-17. Citados por Kilcullen, "Natural law and will in Ockham", p. 7.

Ockham "sostiene que la ley natural es un sistema demostrativo formal; esto es, que hay principios morales autoevidentes de los cuales los otros principios de la ley natural pueden ser derivados y deducidos racionalmente".⁹⁸

"De acuerdo con Ockham hay tres tipos de ley natural. El primero son leyes que existen en todo lugar y siempre; el segundo pertenecen al estado de inocencia; el tercero a otros estados, contingentemente sobre las personas a quien conciernen. Debajo de las leyes naturales del tercer tipo hay un proceso combinado de razón y decisión: Nosotros (la raza humana, o la gente de alguna comunidad) razonamos que, dadas ciertas condiciones, se podría, además, al bien común instituirle ciertos arreglos. Si eso es adoptado, entonces varios principios universales, condicionales en forma, aplicables, y juntamente con hechos declarados sobre instituciones establecidas, generan obligaciones. El último estadio de este proceso es estrictamente deductivo pero los primeros estadios no lo son. Las obligaciones generadas al final no son inmutables, ellas no son siempre y en cualquier lugar sostenibles; ellas son obligaciones sólo bajo ciertas suposiciones de hecho.

"Este esquema es presentado en III *Dialogus*, II, 3.6 (*Dialogue between Master and Student*, part. III, tract II, book 3, chapter 6). Maestro y estudiante están discutiendo el asunto sobre si los Romanos tienen el derecho de elegir al papa por derecho divino. El Maestro dice que a esto se responde que los Romanos tienen el derecho de elegir el papa por derecho divino, 'extendiendo derecho divino hasta incluir toda la ley natural'. Esto sugiere que puede haber casos de ley natural y que algunas leyes naturales pueden ser divinas sólo por alguna extensión del término 'divino'. Luego el estudiante pide una explicación".⁹⁹

Al serle requerida tal explicación, el maestro distingue tres acepciones de ley natural: 1) aquellas a las que se está obligado necesariamente, tales como "no cometer adulterio", "no mentir". Se las llama naturales puesto que se conforman con la razón natural y son, por tanto, "inmutables, invariables e indispensables"; 2) se la llama natural a toda ley que se cumple mediante el uso de la equidad natural, al margen de cualquier costumbre o legislación humana; aquí se refiere al estado de inocencia, antes del pecado original, estado en el cual todo es común por ley natural; pero ocurre que luego de la caída las cosas no pudieron continuar siendo comunes, pero la perversidad de los hombres llevó a que se introduzca la propiedad, puesto que ya no vivían de acuerdo con la recta razón;¹⁰⁰ 3) de un tercer modo se llama también ley natural a aquella deducida por razón evidente de la ley de naciones u otra ley, "a menos que lo contrario sea decidido por el consentimiento de todos a quienes concierne".¹⁰¹

⁹⁸ Ockham, *Quodlibet* II, q. 14; citado por Kilcullen, "Natural law and will in Ockham", pp. 7-8.

⁹⁹ *Ibid.*, p. 8.

¹⁰⁰ "En el segundo sentido ley natural se refiere al estado de naturaleza o de equidad natural. Dentro del estado de naturaleza, antes del desarrollo de un estado organizado, hay un tipo de justicia. Esta noción de ley natural fue significativa en la disputa de Ockham con el papado porque provee bases para demostrar que habían existido leyes independientemente o prioritariamente a las leyes establecidas por instituciones humanas. En el tercer sentido la ley natural consiste en la 'ley de gentes' (*ius gentium*), el cual se toma para significar las tradiciones legales de un pueblo. Nosotros podemos llamarlo 'ley común' ('common law'). Kevin McDonnell, *Op. cit.*, p. 385.

¹⁰¹ John Kilcullen, "Natural law and will in Ockham", p. 9.

"Este 'concierno' serían las partes de una transacción, o, en algunos casos, alguien, de otra manera, con autoridad sobre ellos, un superior. La 'ley de las naciones' es una ley humana o una costumbre; 'u otra ley' - cubierta o encubierta - por otra ley humana, así como la ley civil, y además la ley divina positiva; por tanto la propiedad, así como la comunidad de bienes, existe por ley humana positiva. Deducimos por razón evidente de la ley que establece la propiedad, por ejemplo, que si me prestas algo de tu propiedad, entonces yo deberé devolvértela cuando tú la reclames - a menos que contrariamente se decida por el consentimiento de aquellos a quienes concierne (v.g. si yo pregunto, puedo mantenerlo largamente y tu consentirlo). Qué razones se deducen de aquí es de hecho deducido no sólo de la ley de propiedad, sino también de hechos relevantes, v.g. que tu me prestas esa cosa. Además el Maestro dice, 'deducimos por razonamiento evidente de las leyes de las naciones u otras - leyes - o de otros actos, divinos o humanos'. La ley natural, en el tercer sentido es, dice el Maestro, ley natural en supposition. Suponiendo algún acto, divino o humano, podemos deducir por razonamiento evidente que nosotros debemos actuar o no actuar en un cierto modo excepto con el consentimiento de quienes concierne" (la itálica es nuestra).¹⁰²

Luego, Ockham declara que la ley de las naciones no es ley natural absoluta, en varios aspectos. En la ley de las naciones, dice, confirmando lo que sobre esto habían dicho sus predecesores mencionados, la propiedad, que puede añadirse a la ley de las naciones, "no existe por ley natural absolutamente... porque entonces lo opuesto nunca sería permitido, porque lo que está contra la ley natural absoluta nunca es permitido más allá de la dispensación...", quedando claro, entonces, que "la ley natural absoluta... no varía, sino permanece incambiable e inmutable".¹⁰³

Finalmente, otro elemento importante a tener en cuenta en la teoría moral de Ockham, es su afirmación de que algunas leyes naturales pueden ser rechazadas. Claro que esto ha de tener ciertos límites; pero, por ejemplo, cuando habla en el *Short Discourse* sobre la equidad natural, menciona que en uno de sus sentidos, el de equidad como imparcialidad (*fairness*), dice que "podría regularmente observarse por todos quienes tienen uso de razón, excepto si hay alguna razón especial por la cual no pueda ser observada... No sólo el papa, sino también el emperador, y cualquiera, puede ocasionalmente actuar contra la equidad natural en este sentido" (la negrita es nuestra).¹⁰⁴ Y aquí es el momento de hacer mención de un tipo de lenguaje y semántica muy utilizados por Ockham en sus escritos, especialmente en los más polémicos. Nos referimos a los términos "regularmente" (*regulariter*) y "ocasionalmente" (*casualiter*), los cuales se vinculan estrechamente en sus escritos políticos con el tema del pacto y el consentimiento. "Estos términos son un modo muy usual de Ockham (ver, por ejemplo, *Short Discourse*, IV.4, p. 112) para marcar el hecho de que algunas reglas están sujetas a excepción en algunos casos...". Ello permite observar que en Ockham "la regla puede ser puesta aparte no

¹⁰² *Ibid.*, p. 9.

¹⁰³ Ockham, *III Dial.*, II, 1.11; citado por Kilcullen, "Natural law and will in Ockham", p. 10. "Lo que él (Ockham) dice aquí sobre la ley natural absoluta corresponde a lo que él dice en *III Dial.* II, 3.6 sobre el primer tipo de ley natural". *Ibid.*, p. 10.

¹⁰⁴ Ockham, *Short Discourse*, Book 2, chapter 24, p. 69; citado por Kilcullen, "Natural law and will in Ockham", p. 10.

sólo por el consentimiento de quienes les concierne, sino también contra la voluntad de una parte en una época de necesidad extrema".³²⁸

Kikullen concluye su artículo acerca de la idea de ley natural y de voluntad en la teoría moral de Ockham, negando el supuesto voluntarismo atribuido por algunos de sus historiadores, tratando de clarificar su noción de independencia que posee la ética ockhamiana, o, en todo caso, declarando una básica y fundamental dependencia procedente de la razón natural:

"En varios lugares Ockham dice que los principios básicos de moralidad son evidentes a la razón natural. Él nunca dice que la moralidad descansa sobre el mandato de Dios. Los pasajes de los cuales ciertos historiadores han inferido que él debe o habría mostrado que la moralidad descansa sobre el mandato divino no implican esto. Esto mostraría que la teoría moral de Ockham no es voluntarista".³²⁹

Las consecuencias de un pensamiento tal no llegaron a ser asumidas por Ockham, quien mantenía en vigor su fe en Dios y la Revelación, pero, obviamente, sólo fue necesario dar un pequeño paso por otros pensadores, menos ligados a trabas religiosas, para que, en virtud de los principios nominalistas – o en todo caso "conceptualistas", si queremos matizar un poco el etiquetamiento de su pensamiento – llegaran a las posiciones immanentistas que comenzaron a irrumpir con la Modernidad.

Los escritos políticos

Alcance y repercusiones de su pensamiento político

En 1328 Ockham se vuelca hacia los escritos polémicos, abandonando los puramente filosóficos y teológicos.³³⁰ Desde ese año, hasta el final de su vida, trabaja en función crítica a partir de su visión de las tiranías ejercidas por los papas John XXII y Benedict XII. Así, penetra en asuntos eclesásticos, tales como el estudio de la naturaleza y la estructura de la Iglesia Cristiana, las funciones y poderes del papa, y en filosofía política.³³¹ Sus escritos en estos temas son de gran interés para estudiosos de la historia de la religión y de historia de la filosofía política.³³²

Kikullen, en la introducción al comentario sobre el *Dialogus* de Ockham, no deja de captar la relación entre los escritos políticos de Ockham y el posterior

³²⁸ *Ibid.*, p. 10.

³²⁹ *Ibid.*, p. 14.

³³⁰ Acerca de la autenticidad de los escritos políticos de Ockham, ver: Vladimir Richter, "In Search of the Historical Ockham: Historical Literary Remarks on the Authenticity of Ockham's Writings", *Franciscan Studies*, vol. 46, 1986, específicamente el segundo apartado, titulado: Escritos políticos, pp. 99-101.

³³¹ Interesa destacar aquí, textualmente, las propias palabras de H. S. Offler, editor de sus obras políticas, en un párrafo introductorio al 2º volumen de la *Opera* política, donde escribe acerca de "las fuentes de la *Opus Nonaginta Dierum*": "This is not the place for an attempt to assess the value of OND. Its importance for the story of the Michaelist revolt and of Ockham's development as a polemical writer is evident" (la negrita es nuestra); p. XX.

³³² John Kikullen, "Ockham and his Dialogue", Version 1, September 1995, The British Academy, p. 1. URL: <http://www.humanities.mq.edu.au/Ockham/wwwil.html>

pensamiento liberal, que surgirá pocos siglos después, y afirma, cautelosamente: "Sería anacrónico llamarlo 'liberal' a Ockham, pero hubo elementos en su eclesiológica y en su filosofía política que anticiparon las concepciones de Locke, Mill¹²⁸ y los liberales modernos. Por ejemplo, él sostiene": 1) la no infalibilidad de sector alguno de la Iglesia (incluidos el papa y el consejo de Iglesia; 2) la libertad que posee todo cristiano para emitir y defender sus propias opiniones, aunque éstas fueran erróneas, en oposición a los puntos de vista del papa, consejos de Iglesia o cualquier otra entidad oficial establecida de la Iglesia; 3) "que un papa que intente imponer falsas enseñanzas a la Iglesia, o que viole seriamente los derechos de los miembros de la Iglesia u otros, puede ser depuesto"; 4) que ningún establecimiento del Cristianismo puede afectar ni interferir en los derechos de los no creyentes, como, por ejemplo, los derechos de gobernantes, particularmente sus derechos de propiedad; 5) en relación con el papel de la mujer, que es tan miembro de la Iglesia como el hombre, por lo cual estaría habilitada a tomar parte del consejo de Iglesia; 6) "que el poder de los gobiernos seculares no depende de la aprobación de la Iglesia";¹²⁹ 7) en relación con los poderes y derechos de los súbditos, elemento clave dentro del dogma liberal, que todo legislador secular, sean éstos emperadores o reyes, o quien sea, debe respetarlos, puesto que ningún gobernante - ni legislador - lo es en modo "absoluto"; 8) como lógica consecuencia de esto, un último elemento, de corte claramente contractualista, al modo de Locke, por supuesto, y no tanto el de Hobbes: "que un gobierno tiránico puede ser depuesto" - por sus súbditos, obviamente, si así lo prefieren, si es que les está resultando perjudicial para éstos continuar dándole su consentimiento.¹³⁰ Todos estos puntos enumerados son señalados explícitamente por Kilkullen como gérmenes primitivos, insertos en la filosofía política de Ockham, de un liberalismo que habría de venir en un futuro mediano.¹³¹

Señalado esto, debemos dejar constancia aquí de que lo que realmente nos importa en este trabajo, no es tanto la captación y cómo desarrolló Ockham los

¹²⁸ Umberto Eco, a propósito de la lógica de Mill y su relación con la de Ockham y el nominalismo de Hobbes, llega a plantearse el siguiente cuestionamiento: "¿Hay alguna razón para creer que Mill se apropió de la idea del uso de 'denotación' como un término técnico, tomándola de Ockham? Hay, desde luego, muchas razones para pensar que Mill elaboró su *System of Logic* en referencia a Ockham o al menos a la tradición Ockhamista... Es generalmente conocido que Hobbes depende de Ockham tanto como Mill depende de Hobbes...". Umberto Eco, "Signification and Denotation from Boethius to Ockham", *Franciscan Studies*, Vol. 44, 1984, pp. 23-29.

¹²⁹ "Por eso, cuando más tarde, en 1337, el 'Venerabilis Inceptor' pasó a escribir sobre política, defendiendo la independencia del poder imperial/secular contra las intromisiones arbitrarias perpetradas por el Papado, estaba convencido de que combatía a herejes que invocando una teoría de la 'Plenitudo Potestatis', de que se hallaban tanto en el derecho de reinterpretar y modificar las determinaciones anteriores acerca de la Regla franciscana, como así también de inmiscuirse en asuntos puramente seculares". José A. de Souza, "As idéias de Guilherme de Ockham sobre a independéncia do poder imperial", *Franciscan Studies*, Vol. 46, 1986, p. 265.

¹³⁰ John Kilkullen, "Ockham and his Dialogue", p. 1.

¹³¹ Cabe recordar aquí, una vez más, la posición de Tierney al respecto, de que no sería muy original Ockham en esto, puesto que habría bebido de las fuentes de los escritores canonistas de su época, lo cual no quita la certeza de las anticipaciones que declara existir Kilkullen del pensamiento - la ideología - liberal en Ockham.

tales supuestos gérmenes del pensamiento liberal, sino, puntualmente, su concepción acerca del origen del gobierno, en concreto los elementos contractualistas dispersos en la totalidad de su filosofía política y cómo el *Venerabilis Inceptor* los fundamenta y defiende.¹²⁴

Paola Müller también se hace eco sobre la supuesta relación entre las partes teórica y práctica (metafísica y política) de los escritos de Ockham, destacando, a su vez, cuáles habrían sido los propósitos de Ockham al tomar parte, tanto de la polémica inicial con el papa Juan XXII, como así también durante el resto del derrotero seguido en sus escritos políticos, donde destaca, especialmente, su clara intención de separar las esferas espiritual y temporal, adjudicándole al poder eclesiástico una soberanía estricta solamente en la primera de éstas y al poder secular en la última:

¹²⁴ Sin embargo, es conveniente aquí recordar la historia sobre el interés adquirido por Ockham en estas cuestiones de índole totalmente práctico, interés que condice – si se nos permite especular un poco – con la índole de su filosofía global, tomando como centro de la cuestión su posición nominalista en epistemología y en metafísica. Para ello seguiremos de cerca el artículo de Kiluilen, "Ockham and his Dialogue", y ciertos análisis hechos por Villey, cuando trata el tema de Ockham y el origen de los derechos subjetivos, a partir de sus afirmaciones hechas en su *Opus nonaginta dierum*. Todo comienza, quizás, con la mentada controversia acerca de la pobreza de la Orden Franciscana. Está claro que dentro de la Orden no había un pensamiento monolítico sobre este asunto, es más, la Orden se dividía entre moderados y extremistas en cuanto a lo sostenido sobre el tema de la pobreza y la carencia de propiedades. Lo cierto es que ya desde el siglo XIII había comenzado la polémica, interviniendo en ella varios papas, quienes durante este siglo lo hicieron a favor de los Franciscanos y en contra de sus críticos. Éstos se dedicaron a atacar la Orden desde fuera, no restringiéndose sólo a sus prácticas, sino también al ideal sostenido, "alegando que tal punto de vista religioso nada tenía de virtuoso por el hecho de no poseer nada y de rechazar el ejercicio legal de tales derechos". Kiluilen, "Ockham and his Dialogue", p. 1. Sin embargo, ya entrado el siglo XIV, un cambio de rumbo se produce en el desarrollo de la polémica. Entre 1322-1324 interviene el papa Juan XXII, mediante varios decretos en contra de lo que sostenían los Franciscanos, condenando como herética la idea de que Cristo y sus Apóstoles nunca habían sido dueños de sus propiedades y declarando que los Franciscanos debían adueñarse legalmente de las propiedades de las que hacían mero uso. Al enterarse de esto, Ockham rompe con Juan XXII, concluyendo que se ha vuelto herético, proceso en lo cual es acompañado por la cabeza de la Orden, Michael of Cesena y demás seguidores de ambos, y quedan protegidos por él, a la sazón, Emperador Romano de la época, Ludwig of Bavaria, quien estaba ya por entonces en disputa con Juan XXII. La disputa consistía en que el papa había excomulgado a Ludwig por ejercer el poder sin su aprobación, en tanto el papa sostenía que nadie podía llegar a ser Emperador Romano sin su anuencia y Ludwig había llegado habiendo resultado electo por la mayoría de los príncipes Electores del Imperio, además de haber vencido a su contrincante en una batalla. Así fue como en Munich, residencia de la corte imperial de Ludwig of Bavaria, halló Ockham tranquilidad física y espiritual, permaneciendo por el resto de sus días en la ciudad alemana, produciendo múltiples escritos contra Juan XXII y Benedicto XII, ambos contrincantes intelectuales suyos y de su protector, en una polémica que ya había tomado alcances mucho mayores que la puntual crítica mencionada a la Orden Franciscana por la cuestión de la pobreza. Dice Kiluilen: "Aunque el Maestro no dice con cuáles él concuerda entre las varias opiniones que él presenta, esto no es normalmente una dificultad para que podamos conjeturar, o adivinar, cual de todas es apoyada por Ockham, desde que conocemos la urgencia de su situación y podemos consultar los trabajos 'afirmativos'. Pero es digno de enfatizar que el Dialogue brinda una valiosa y fuerte cuenta de un amplio rango de opiniones... El autor no empuja al lector (al menos, no tan fuertemente) en su dirección favorita; él establece las varias posturas tan bien como él puede y confía en que la mejor opinión prevalecerá en la mente del lector" (la itálica es nuestra). *Ibid.*, p. 4.

"El confrontamiento crítico con las posiciones precedentes y la afirmación de la individualidad de lo real están en la base también de las obras políticas de Ockham, concentradas en el segundo período de su vida. Los temas afrontados en estas obras giran en torno de dos polos de interés: uno teológico (pobreza de la Iglesia) y uno verdadero y propiamente político (la naturaleza y las características del papado y del imperio). Ockham defiende tenazmente a pobreza de la Iglesia, reafirmada con firmeza por las Órdenes mendicantes, legitimándolo a través de textos del Nuevo Testamento. Así también como un decidido ataque a la hierocracia y al gobierno eclesiástico, defiende la autonomía del poder civil ante el poder espiritual: Iglesia y Estado son dos esferas autónomas, cada cual soberana en su propio ámbito [np. M. Dal Pra, en su estudio "Sul fondamento della dottrina teocratica" (en: M.T. Fumagalli Beonio Brocchieri. *La chiesa invisibile*. Milano, 1978), trata sobre el nexo entre la concepción nominalista de Ockham y el desarrollo de sus teorías sobre la Iglesia y la sociedad]."¹¹⁶

Tal vez resulte más apropiado afirmar, junto a Paola Müller, citando a Brocchieri, aún asumiendo la tesis de Tierney sobre el origen – canónico – de las ideas jurídicas asumidas por Ockham, aunque sin pretender negar las investigaciones de Villey sobre la relación de Ockham con los derechos subjetivos de los Franciscanos, esta última parte de su cita, la que coloca el énfasis en la separación de esferas, política y religiosa, que pretende dejar asentada Ockham. Por supuesto que el fundamento jurídico y metafísico de tal separación estaría dado, según los desarrollos que hemos analizado de la totalidad de su pensamiento, por su inseparable adhesión al nominalismo. Así lo estaría indicando el poder terrenal que Ockham declara posee cada ser humano, lo cual se manifiesta en el ejercicio de sus derechos (naturales?) a elegir sus propios gobernantes, prerrogativa que le es otorgada por Dios a partir de la entrada del mal en el Edén, juntamente con la introducción de los derechos – naturales? – a la propiedad.

Quizás sería demasiado simplista sostener con Villey que todo el desarrollo de la filosofía política de Ockham comienza a partir de su polémica defensa de la Orden Franciscana, contra el papa Juan XXII, sobre el problema de la pobreza,¹¹⁶ la cual aparece expuesta en los primeros capítulos de *Opus nonaginta dierum*.¹¹⁷ No sería

¹¹⁶ Paola Müller, "Introducción" a *Lógicas dos Termos*, p. 24.

¹¹⁶ Cf. Villey, *Estudios en torno a la noción de derecho subjetivo*, pp. 169-181. Cotejar con Guillelmi de Ockham, *Opus nonaginta dierum*, Parágrafos 75, 125-130, 155, 315-320 y 355, en H. S. Offler (Ed.), *Opera Política*, volumen I y II, (Manchester, Manchester University press, 1974, 1963), pp. 300-306.

¹¹⁷ De todos modos no deja de interesar una breve mención de la misma, dentro propio del marco de la terminología latina analizada por Villey, pero a los fines de resumir esta polémica nos basaremos en la mención que de ella hace Primitivo Marín en su "Introducción" a Ockham, *Obra política I*, pp. XLI-XLV, bajo el título: "La polémica sobre la pobreza": Como el resto de los franciscanos, Ockham "une la pobreza voluntaria de Cristo a la afirmación del reino temporal". En esta época lo reivindicado para Cristo era el dominio "eminente", el derecho "principal" sobre las cosas y no un mero dominio útil y directo sobre éstas, por lo cual estaba claro, para Ockham, que Cristo no aceptó el dominio temporal, de lo cual saca tres conclusiones: 1) lo espiritual no tiene derecho sobre lo temporal, por ello lo temporal no se deriva del poder espiritual; 2) Cristo no tiene prerrogativas sobre lo temporal, por propia voluntad; 3) Como Cristo se sometió a la autoridad del César y de Pilato, también sus discípulos deben imitarlo. El asunto es que este enfrentamiento entre Ockham y el papa, a propósito de la polémica de los espirituales franciscanos sobre la pobreza, implicaba un problema más profundo, pues estaba allí en juego la concepción de la Iglesia y su relación con la sociedad temporal. En 1279, el papa Nicolás III promulgó la decretal *Exiit* 97, en la cual afirmaba que los bie-

demasiado lógico concluir de esta pequeña cuestión tan puntual y eventual que el gran desarrollo y dedicación que asume Ockham en sus escritos políticos no se deba a cuestiones más amplias, que ya venían siendo problematizadas – coincidiendo con Tierney – cada vez con mayor fuerza, tanto por doctores en derecho como por filósofos políticos, entre ellos su contemporáneo Marsilio de Padua (1275-1343), cuyas intenciones fueron notablemente más secularistas¹¹⁹ que las del propio maestro de Oxford,¹²⁰ como así también fue mucho mayor su independencia del poder del papado (casi inexistente), con lo-cual el énfasis puesto en las cuestiones políticas y sociales polémicas con la Iglesia fue considerablemente mayor.¹²¹

nes entregados a frailes menores pasaban a propiedad de la Sede Apostólica. Los frailes creían que el hecho de tener propiedad fue el resultado de la caída de Adán en el pecado, por lo tanto sólo pretendían el uso de los bienes a fin de vivir la pobreza evangélica. Juan XXII, no compartiendo tal posición, dijo que un simple uso sin derecho de uso era algo incomprensible, "pues el uso de los bienes consumibles por el uso no puede separarse de la propiedad", concluyendo el papa que tanto Cristo como los apóstoles tuvieron propiedad. Esta cuestión se entiende mejor analizando la concepción de Ockham del derecho natural y positivo. En *Opus nonaginta dierum*, se expone el concepto con claridad. Existe el *ius poli* (derecho natural) y el *ius fori* (derecho positivo). El primero es la equitas naturalis, del cual surge la propiedad, por derecho natural. Hay too un *usus facti*, que significa usar los bienes con derecho natural primigenio, el mismo que existía antes de la caída, en donde todo era común e innecesaria, por ello, la propiedad. El derecho positivo, *ius fori*, deriva del natural, *ius poli*, que no se contradice con aquél ni con el divino positivo. Y existe un tercer derecho, el *ius gentium*, derivado del *ius poli*, que too es derecho positivo y no puede ser contrario al natural. El *usus facti*, o too licentia usus, contrariamente a lo que sostiene Juan XXII, no es sino una potestad, un "derecho subjetivo", como afirma Villey, lo cual no sería exclusivo de Ockham, sino que ya estaba en la tradición "y que tiene su mejor expresión en los conceptos de 'derechos y libertades' que tanto gusta Ockham de repetir en sus Ocho cuestiones". Según Villey este derecho subjetivo es una cualidad del sujeto, una libertad, una franquicia. Lo cierto es que un tal "simple uso" como se traduce, según Ockham, el derecho subjetivo de los frailes, es utópico, pues significa volver a un estadio previo al de la caída original. Ockham pretendía la vuelta a un estado de libertad, "donde sólo existen facultades, poderes, fruto de su concepción individualista de la religión dentro de la Iglesia". Para esto debe comprenderse la concepción de Ockham sobre la Iglesia, opuesta a la tradicional que la entiende como cuerpo místico, moral, con personalidad jurídica, con una organización y una cabeza. Ockham niega tal personalidad jurídica a la Iglesia y la toma como grupo de individuos guiados por una fe común, lo cual procede de su **visión individualista del hombre**, tradición franciscana originada en San Buenaventura, quien, contra Aristóteles y enfrentándose a la concepción corporativista medieval de la sociedad, concebía ésta como mero accidente dentro de la historia de la humanidad. "El individualismo de Ockham rompe todo vínculo societario, se habla peligrosamente de libertad del individuo guiado por la fe, actuando sus derechos en relaciones recíprocas entre los distintos individuos...". Tal exaltación de la libertad lleva a una pérdida de la organización consolidada de la Iglesia, lo que conduce luego a la confesión de Lutero. Tampoco la concepción del Imperio quedaría a salvo en Ockham de su individualismo si se trasposa a la sociedad civil su concepción teológica anticorporativista.

¹¹⁹ "Ockham y Marsilio han sido señalados por M. de Lagarde por sus roles de principales iniciadores del Estado secular moderno, y en este trabajo es Ockham quien, contrariamente a la opinión usual, juega el mayor papel. Esto es debido a que, dice Lagarde, el intelecto de Ockham estuvo más capacitado para hacer uso de las tendencias de la sociedad eclesíastica y secular del siglo catorce, las cuales pudieron avasalar el triunfo del individualismo radical, el cual fue el complemento lógico social para su filosofía". John B. Morrill, "Some Notes on a Recent Interpretation of William of Ockham's Political Philosophy", *Franciscan Studies*, Vol. 9, Nº 4, December, 1949, p. 336.

¹²⁰ Para un estudio más profundo acerca de la comparación entre las teorías políticas y eclesíasticas de Ockham y de Marsilio, ver: Roberto Lambertini, "Ockham and Marsilius on an Ecclesiological Fallacy", *Franciscan Studies*, Vol. 45, 1986, pp. 301, 313.

¹²¹ Cf. Marsilio de Padua, *Defensor Pacis*.

Si consideramos aspectos no tan puntuales y concretos como la polémica aludida antes, entre papas y franciscanos,¹²³ dando su correspondiente crédito a lo mencionado por Paola Müller al final de su última cita expuesta – que por otra parte no deja de representar una visión integralista de la filosofía de Ockham – tal como hemos tratado de demostrar en este trabajo, apoyados en textos de todas las disciplinas aludidas sobre el pensamiento del inglés de Oxford, llegamos al punto de vista abstracto denotado en otros aspectos políticos concretos y particulares. Nos referimos a la postura ascendente sobre el origen del gobierno y de la sociedad, lo cual expresa Ockham en un lenguaje que ya es cuasi-jurídico, sea o no verdadera – no hace a la esencia de la cuestión y menos a influencia que Ockham pudo haber proyectado sobre los contractualistas modernos – la mentada influencia ejercida sobre éste de los canonistas de los siglos XII y XIII.¹²⁴

Resumiendo y clarificando lo que intentamos dar a entender, el recorrido de Ockham en su pensamiento político podría ser puntualizado como sigue:

1. Ockham, más fiel a su Orden de los monjes Franciscanos que a la institución del Papado y al propio papa Juan XXII, polemiza con éste, sin cortapisas, dejando en claro su posición respecto del devenir de los hechos, desde los tiempos del Edén hasta su época, deteniéndose a tematizar la cuestión en un momento importante de quiebre en relación con el concepto de propiedad.¹²⁵ Este quiebre histórico está constituido por el acontecimiento de la entrada del pecado en el mundo (pecado original). Aquí establece las diferencias terminológicas que él considera apropiadas, en cuanto a su comprensión de las ideas de "dominio", "dominio común, propio y precario", "derecho natural", "derecho de gentes", "derecho celestial", "uso y consumo", "ley natural" y "ley positiva".

¹²³ "Permaneciendo en Avignon durante todo aquel tiempo, Ockham tuvo una ocasión de enterarse respecto de dos grandes polémicas que agitaban la Cristiandad occidental. Una de ellas, que comenzó en 1316, se refería a la disputa entre el mencionado pontífice (Juan XXII) y Ludovico IV, emperador electo del Sacro Imperio Romano Germánico, a quien Juan XXII... cuestionaba, no reconociéndolo como tal. La otra querrela también envolvía a aquel papa y la Orden Franciscana. Se trataba de un problema teológico sobre la 'Pobreza de Cristo y de los Apóstoles'. La 'vivencia' del 'uso pobre' era comúnmente aceptada por todos los Menores. Pero había algunas divergencias entre ellos acerca de la manera de entender y practicar la pobreza, hecho este que venía ocurriendo poéticamente desde la segunda mitad del siglo XIII. Algunos papas, como Nicolás III y Clemente C, intentaron, a través de sus bulas promulgadas, 'Exit qui seminat' (1279) y 'Edvī de Paradiso' (1312), respectivamente, dar un sentido exacto a aquella expresión, con el objetivo de apaciguar a los dos grupos que habían surgido en el seno de la Orden por causa de la cuestión antes citada. Ambos grupos fueron reconocidos por las denominaciones de 'Espirituales' y 'Comunidad'..." José Antônio de Souza, *Op. cit.*, p. 254. "Dos libros recientes, bien actualizados, abordan la lucha entre esas facciones minoritarias. Son los siguientes: Nachman Falbel, *A Luta dos Espirituais e a sua Contribuição para a Reformulação da Teoria Tradicional acerca do Poder Papal* (São Paulo: Ed. Faculdade de Filosofia de São Paulo, 1976); Marino Damata, *Guilherme d'Ockham Poveria e Potere*, vol. I (Firenze: Ed. Studi Francescani, 1978)". Nota al pie Nº 4, en *Loc. cit.*

¹²⁴ Con respecto a esto, McGrade ha realizado un exhaustivo estudio, sintetizado en su libro *The Political Thought of William of Ockham*, bajo el título de: "Laicización del poder político". Alberto Meloni, "William of Ockham's Critique of Innocent IV", *Franciscan Studies*, vol. 46, 1986, p. 175.

¹²⁵ Offer, "Introduction", en *Opus políticos I*, pp. XV-XX.

2. Al afirmar esto, en defensa de su Orden Franciscana, entra en franca coalición contra los papas de su época, especialmente Juan XXII, llegando a la conclusión de que éste cae en herejía a raíz de las declaraciones hechas en su contra.¹²⁴
3. Ockham recibe el apoyo de varios príncipes anticlericales que se disputaban, contra la institución del Papado, el poder temporal del Imperio, entre ellos, el principal, Luis de Baviera, coronado Emperador en 1328, por *traslación directa del pueblo al emperador, ya que "recibe la corona de manos del pueblo romano"* (la itálica es nuestra).¹²⁵ La curia eclesiástica reacciona contra la secularización del poder imperial – ya hemos visto que antes el único capaz de coronar al Emperador era el Papa, cuyo principal precedente problemático estuvo en la asunción de Carlomagno.¹²⁶
4. Juan XXII excomulga, como lógica consecuencia de tal acto, a Luis de Baviera. A partir de este hecho Ockham deduce de la "institución regia", que no es necesaria consagración alguna en la sucesión hereditaria, pues los derechos, originariamente emanados de la *voluntad popular*, pasan de uno a otro sin mediación alguna. "Esta puede surgir por voluntad popular, según el derecho de gentes; puede también ser una creación del emperador o de otro rey que tenga varias provincias sometidas y ve la necesidad de crear un nuevo reino por el bien común". Esto lo dijo a propósito de la excomunión que sufrió Luis de Baviera por no someterse al examen de Juan XXII.¹²⁷

"... Pero tal vez dirá alguno que, aunque el papa no pueda por lo regular constituir un rey, sí, lo puede eventualmente, a saber, en caso de necesidad, como sucedió cuando Pipino fue constituido rey de los francos... Pues la creación de reyes competía al emperador; y si éste fue negligente, la potestad de crear reyes no era devuelta al papa, que de acuerdo con la autoridad del Apóstol antes alegada y de los sagrados cánones, no debe entrometarse en asuntos seculares, sino que se devolvía a los romanos. Si éstos fueran negligentes, hubiera sido devuelta a los francos en caso de necesidad, y al faltar todos éstos, hubiera sido devuelta al papa, quien en caso de necesidad, puede suplir la negligencia de aquéllos a quienes pertenece con prioridad la potestad de hacer algo..."

¹²⁴ Con respecto a la polémica surgida entre Michaelistas y el papa Juan XXII y la participación que Ockham tuvo en ella, cf. George Krysh, "Ockham's Avignon Period: Bibliographical Rectifications", *Franciscan Studies*, vol. 48, 1986, específicamente el tercer apartado, titulado: Mito y realidad en relación con su salida de Avignon, p. 77-84.

¹²⁵ Primitivo Marfío, "Introducción" a Ockham, *Obras políticas I*, p. XXXIII.

¹²⁶ Luego (Ockham) enumera una serie de lugares donde es un engaño que el papa haya trasladado "dominios de pueblo a pueblo" (Francia, España, Escocia, Bretaña Mayor). "Ni tampoco aquellos de Bretaña Mayor quisieron llamar al sumo pontífice para una traslación, destitución o institución, y muchas cosas de aquellos y algunas de los clérigos que parecen derogar libertades se hacen contra expresas disposiciones, órdenes y estatutos de los sumos pontífices en Bretaña Mayor por fuerza de razón y exigencia de justicia, como aparece a no pocos. Y que en España haya intentado el sumo pontífice el traslado del reino de Aragón, muchos piensan que fue inicuo y de ningún modo pudo llevarlo a término". [Aquí se vincula el consentimiento del pueblo con la exigencia de justicia, que es fuerza de razón]. Ockham, *Ocho cuestiones sobre la potestad del papa*, en *Obras políticas I*, Cuestión 2ª, C. X, p. 89.

¹²⁷ Primitivo Marfío, *Op. cit.*, p. XXXVIII.

"Y si se pregunta por quién fue trasladado el Imperio de los griegos a Carlos, se responde que sobre ello hay distintas opiniones. Una es que dicha traslación fue hecha por el papa... Otros dicen que la traslación aquella fue hecha principalmente por el pueblo romano, una de sus partes es el papa y otra el clero... Tales palabras parecen decir que el papa León coronó a Carlos por voluntad y orden del pueblo romano al que competía disponer sobre el Imperio. Por ello, la traslación del Imperio de Grecia a los alemanes fue hecha por el pueblo romano sin exclusión del papa y del clero; ello parece probarse así: Compete principalmente la traslación del Imperio, si es que debe transferirse, a aquellos por quienes fue establecido el Imperio. Los romanos, y no el papa, instituyeron el Imperio. Luego por los romanos debe hacerse la traslación del Imperio. Esto se confirma: La traslación del Imperio pertenece a la potestad temporal. Pero el papa en cuanto papa de ningún modo, al menos de manera regular, debe entrometerse en lo temporal, no sea que parezca derogar los derechos de los seculares... Luego ya que, como es claro de la crónica alegada, los romanos estuvieron dispuestos a transferir el Imperio, el papa no pudo transferirlo con autoridad propia... porque el papa coronó emperador a Carlos con la autoridad de los romanos, o porque el pueblo romano atribuyó al papa como persona más elevada entre ellos la potestad de transferirlo..." (la itálica es nuestra).¹²⁸

Aquí queda demostrada, a través de la exposición de las diversas y secuenciales instancias de decisión, a quien pertenece la soberanía y como se la puede traspasar.

5. Ockham, quien ya dijimos había tomado parte a favor de la causa de Luis de Baviera, escribe abundantemente acerca de la teoría de la separación de poderes, temporal y espiritual, asignándole con plenitud el primer poder a los gobernantes terrenales y el último a la institución del Papado. Frente a la posición monista del Papado, Ockham sostiene un dualismo de poderes (con ciertos matices) al modo de Marsilio, quien ya dijimos, es mucho más secularista que aquél, habiendo llegado incluso a separar el *derecho natural del derecho divino*, pero está claro que para ambos filósofos medievales el gobierno tiene su origen en el pueblo mismo, quien detenta la soberanía que Dios le otorgó para que pueda elegir a sus propios gobernantes. Primitivo Marín, en su Introducción citada, comenta lo siguiente con respecto a la 2ª, de las *Ocho cuestiones sobre la potestad del papa*, en la cual aparece nítidamente la noción de pacto creado por artificio humano, fundado – a diferencia de Hobbes y demás contractualistas modernos y neocontractualistas contemporáneos – en la soberanía que Dios le otorgó al pueblo:

"Los dos principios que sustentan la elección del emperador romano son la soberanía del pueblo, hablando en términos más modernos, y el pacto de constitución. Dos principios que la dogmática monista rechazaba. El primero es fundamental para entender también la potestas en Marsilio de Padua, pero en éste con la consiguiente subordinación de la potestad espiritual a la temporal, lo que no sucede en Ockham... quien sigue distinguiendo las dos potestades. La soberanía reside en el pueblo, es principio democrático, ésta es la única manera que puede conferir la potestad, la jurisdicción. La potestad es, pues, una creación, una *ordinatio humana*. Pero es necesario que el

¹²⁸ Ockham, *Ocho cuestiones sobre la potestad del papa*, Cuestión 4ª, C. III, VI, pp. 138, 147-148.

pueblo acuerde dar la potestad, es lo que se llama el pacto del pueblo para crear una autoridad, pacto implícito en la aparición de la autoridad, y pacto histórico en el Imperio Romano, la elección imperial romana antes de Cristo por el senado y el ejército" (la negrita es nuestra).¹²⁹

6. Con esto se da por sentado que a partir del pecado original, con la irrupción del *dominium* y los derechos de propiedad, cedidos por Dios a los hombres (el pueblo), éstos retienen la potestad (*potestas*), que no es otra cosa que un artificio humano. El trasfondo del derecho natural - divino,¹³⁰ queda claro que permanece en Ockham, y que guía siempre al pueblo en la elección de sus gobernantes, pero... ¿quién garantiza después del pecado original, con su natural desenlace en el egoísmo humano y la necesaria división de la propiedad, la dirección divina del pueblo al pactar entre sí la elección de sus gobernantes? Nos estamos quedando ya con un artificio - el cual es también el fundamento de la justicia - que si bien por ahora es plenamente natural (en Ockham), no obstante, así mismo, llega a serlo también plenamente humano, aunque no será Ockham quien derive a tamañas consecuencias.¹³¹
7. Hay en Ockham, en el origen del gobierno, una concepción explícita del pacto. Luego, al igual que sucederá más adelante en Hobbes, el pacto se torna implícito. Pero la gran diferencia con Hobbes es que en éste el pacto no podrá ser revocado, no habrá posibilidad de deponer a un tirano. Las propias leyes contractuales así lo declararán explícitamente. En Ockham, en cambio, debido al lazo que aún mantiene entre el pueblo y quien originariamente le ha otorgado el poder, Dios, a lo cual se agrega que el derecho natural sigue siendo el fundamento de todo poder y de la detentación de la soberanía, hay plena posibilidad, *in extremis*, de revocar un mal gobierno, deponer a quien lo detenta por hacer un mal ejercicio del mismo y reorientar un nuevo contrato social en función de los intereses del pueblo, quien, por derecho natural inherente, nunca pierde la soberanía que Dios le otorgó. El pacto de unión está claro, el procedimiento de ejecución es siempre el mismo, la diferencia esencial, aquí, todavía, radica en su atributo de reversibilidad. Esto lo expone, no sin dificultades interpretativas, en su obra *Ocho cuestiones sobre la potestad*

¹²⁹ Primitivo Marño, *Op. cit.*, pp. XXXVIII-XXXIX.

¹³⁰ Cf. Entre otras afirmaciones polémicas, señala McDonnell que "... es plausible sostener que Ockham introdujo la idea de ley natural como una nueva noción dentro de sus escritos políticos porque estos escritos constituyeron una empresa separada en la vida de Ockham". Kevin McDonnell, *Op. cit.*, p. 383.

¹³¹ "El pacto de constitución de la autoridad que para Ockham es una de las formas de crear una autoridad, es un principio comúnmente admitido en el Medioevo. El emperador tiene potestad otorgada; no tiene el Imperio en propiedad, porque el pueblo da su soberanía a la dignidad imperial no a la persona... El emperador tiene su autoridad así, porque Dios se la concede por medio del pueblo, y en sí misma dicha autoridad no es absoluta, es tanta cuanto el pueblo quiso darle. Este era el modo de sentir de los juristas en el Medioevo. Por ello también la autoridad es intransferible, indivisible, inalienable... El fin que tiene el pueblo al darle la potestad imperial es tratar de subvenir a las necesidades a las que el individuo por sí mismo no llega... *Suprema lex, salus populi*... Por tanto, las leyes civiles no tienen otro objeto que el bien común..." (la negrita es nuestra). Primitivo Marño, *Op. cit.*, p. XXIX.

del papa.¹³² Lo trata específicamente en la 2ª Cuestión, Cap. III, donde se refiere a un tercer modo de inmediatez – sobre lo cual volveremos luego, a fin de determinar algunas sutilezas del pacto, estrictamente ockhamianas – afirmaciones éstas que quedan plena y definitivamente confirmadas en el inconcluso *Breviloquium* y en el *Dialogus*.¹³³

"Pero hay un tercer modo de inmediatez de Dios; el pueblo por equidad natural ve que le es necesaria una autoridad y elige un caudillo, el emperador, para que rija sus destinos y le ayude a conseguir el fin de la sociedad. El pueblo cede toda la autoridad al emperador o rey, pero ya no le conserva él, porque la confiere a la dignidad que elige" – en términos escolásticos esto se llama "causa instrumental": "los electores en la elección del papa y del emperador, y el pueblo en el principio democrático de elección de un emperador en el Imperio Romano son instrumentos de los que se sirve Dios para infundir directamente la autoridad... La autoridad sigue existiendo, aunque actúe mal, si ha sido bien constituida; puede, no obstante, perder la legitimidad y ser de nuevo absorbida por el pueblo... Dentro del terreno de la corrección que puede necesitar el emperador al desviarse del fin por el cual fue creado, tanto Ockham, como antes Marsilio, dicen que es el mismo pueblo que le creó a quien corresponde dicha corrección" (la negrita es nuestra).¹³⁴

8. Queda claro que en esta concepción del poder, también la autoridad imperial está sometida al derecho. De modo que el derecho natural es ejercido por quien estipula y establece la justicia, pero ésta, en última instancia, le corresponde, por mandato divino, al pueblo, quien se la otorga al "príncipe"; con ello Ockham nos introduce en una antesala del absolutismo de corte hobbesiano, puesto que, según el maestro de Oxford, un soberano único es quien mejor puede atender a los intereses del bien común de los súbditos, en tanto y en cuanto practique la *justicia natural*:

"En la Edad Media se había estudiado en profundidad la relación entre el derecho y la justicia... Si bien el emperador, rey o príncipe está sobre las leyes, no puede legislar en contra del derecho natural. El derecho positivo dado por el príncipe no puede estar en contradicción con el derecho natural. Se repetirá constantemente que el príncipe es *lex animata*, encarnación de la ley, en cuanto que practica la justicia... El conocimiento de

¹³² Cf. J. Morrill, *Op. cit.*, pp. 358-360.

¹³³ "Las Ocho cuestiones... es obra que suscita polémica, como el *Defensor pacis* de Marsilio de Padua, escrito entre 1324 y 1326, aunque ésta tiene fundamentos más radicales que la del temeroso Ockham. Temeroso decimos, pues ante la amenaza de una censura eclesial que ya había perdido sobre él por razón de sus lecciones teológicas en Oxford, Ockham habla de un método en las cuestiones que aquí se plantean, que no es otro que 'recitar opiniones' con ánimo de exhaustividad, para que el posible lector reflexione y adopte la postura que más le convenza. Él, dice, se guarda de expresar su propia opinión. Pero no lo va a conseguir, no sólo por lo que en dicha obra se pone de relieve, sino también por otros escritos suyos que comentaremos y por otras obras suyas, como es el caso de su *Breviloquio sobre el gobierno tiránico del papa*, obra que acaba de aparecer ahora en lengua castellana. Offer, el editor y estudioso de la obra política de Ockham, la que hemos seguido nosotros principalmente para nuestra traducción y aparato crítico, señala atinadamente lo que parece ser pensamiento propio de Ockham en las Ocho cuestiones, que no es otro que la separación de las dos potestades, la espiritual y la temporal, por su naturaleza, origen y fin, pero sin ánimo de enfrentarlas, sino de coordinarlas". Primitivo Mariño, *Op. cit.*, p. XVI.

¹³⁴ *Ibid.*, pp. XXVIII, XXIX-XXX.

Aristóteles actúa de detonante para romper el monismo sobre el origen de la autoridad e iniciar la secularización de la sociedad. Se ahonda más en el derecho humano, natural: este derecho humano se encuentra en la sociedad y en sus príncipes que lo positivizan mediante leyes".¹²⁶

9. *Ockham, Aristóteles y Hobbes*: Cabe en este punto establecer algunas comparaciones, siguiendo, en parte, la pluma de Primitivo Mariño. Ockham, buscando el bien común de los súbditos, como Aristóteles (y también lo hará Hobbes) cree en el principado único, la monarquía (como Hobbes), pues esta institución es capaz de reducir mejor los conflictos entre poderosos de la sociedad. En la propia naturaleza humana radica la razón última de existencia de un único emperador. Ockham toma en cuenta el principio dado antes por Marsilio de una "comunidad de los que pueden tener unión entre sí". Ockham tiene en mente el primado de la defensa del bien común y critica al gobierno aristocrático bajo el motivo de posible pérdida de paz. "Aristóteles había hablado de la sociabilidad natural de los hombres para constituir una sociedad, pero no hablaba de pactos" - porque al ser el hombre un animal político no necesita de pacto alguno para unirse en sociedad ni es necesario tenerse a raya uno al otro, tal como luego fundamentará Hobbes - "sino que expresaba tan sólo el finalismo natural". Ockham defiende la forma y realidad histórica del gobierno del Imperio de los romanos, por lo cual le resulta difícil justificar el nacimiento del Imperio mediante el pacto constitutivo, hecho por el consentimiento de todos los pueblos del orbe. Tampoco lo justificaría por una supuesta unidad del mundo; la historia del Imperio narra una serie de conquistas, guerras y pueblos sometidos por la fuerza. Pero el hecho es que Luis de Baviera, protector de Ockham, coronado emperador en 1328, "recibe la corona de manos del pueblo romano". La curia eclesíástica reacciona, entonces, contra la secularización del poder imperial.
10. *Las sutilezas de su teoría política*. En sus *Octo quaestiones de potestate papae*, a pesar del método usado por Ockham, el típico de la disputa escolástica, mediante el cual pretende dejar constancia, con la mayor objetividad posible, todo el abanico de opiniones relacionadas con la polémica cuestión sobre la separación de poderes (terrenal y espiritual) detentados por el papa, a pesar de todo este aparato de ideas que va tejiendo y entretejiendo junto a los argumentos y contraargumentos presentados a favor y en contra, alternativamente, de una y otra posición - y en ocasiones también de una tercera - finalmente se logra interpretar cuál es su propia opinión sobre el tema, sobre la base de la lectura de otras de sus obras políticas, particularmente el *Dialogus* y el *Breviloquium*, donde prácticamente expresa sus opiniones sin ningún tipo de tapujos.¹²⁷

¹²⁶ *Ibid.*, pp. XXX, XXXI.

¹²⁷ Comentando el valor que posee, dentro del conjunto de los escritos políticos de Ockham, su obra *Octo Quaestiones de Potestate Papae*, Alberto Meloni, *Op. cit.*, p. 168, afirma que en ella su autor "realiza sus mayores observaciones sistemáticas".

"En cierto sentido es congruente con el derecho natural el que el emperador no sea juez ordinario del papa y el papa no sea en lo temporal juez ordinario del emperador. Por ello, así nadie es juez supremo de todos los fieles sin excepción de nadie... el papa por lo regular no puede deponer a otros reyes por la potestad que le concedió Cristo, así no puede por lo regular deponer al emperador, comoquiera que sea merecedor de ser depuesto por cualquier falta o delito que no haya que computar entre los delitos espirituales. Y así, si el emperador comete delito de dilapidación o destrucción del Imperio o de negligencia condenable con peligro del Imperio y de tiranía, o cualquier otro absolutamente merecedor de ser depuesto, los romanos o aquellos a quienes los romanos dieron su potestad deben deponerlo, y no el papa, a no ser que aquellos a quienes compete le entregaran su potestad, o a no ser que aquellos a quienes compete, no quisieran o no pudieran hacer complemento de justicia, y fuere inminente el caso en el que sería necesario ejercerse justicia contra el emperador".¹²⁷

De este modo quiere dejar constancia de que la rebelión estaría justificada por parte del pueblo, quien pacta con el rey, al tiempo que señala que es el pueblo, titular originario de la soberanía y, por tanto, ejecutor del pacto, quien tiene en sus manos el derecho "natural" de deponerlo si fuere necesario por su propio bien. Durante el tratamiento de la Cuestión 2ª, Ockham parece que quisiera explicar los sucesivos pasos en el proceso de secularización, mostrando cómo antes el pueblo retraba su consentimiento consultando al papa, lo cual finalmente, en su época, ha dejado ya de ser; el cambio ha sido notable, pero Ockham lo explica como un proceso cuyo desarrollo ha sido por demás natural y obvio. Por ejemplo, afirma Ockham que el rey de Francia:

"... no reconoce en absoluto superior en lo temporal. Lo que no sólo el rey sostiene, sino también los habitantes del reino comúnmente sostienen. Por lo cual no creen que el papa con autoridad propia pueda deponer a su rey fuera del caso de necesidad, si ellos no son negligentes... Luego aquellos francos, dudando quizás de su potestad, consultaban al papa como a sabio... preguntaban si les era lícito según Dios deponer a su rey. Pero en nuestros tiempos, no dudando en absoluto de su potestad, algunos depusieron a su rey mediante sentencia sin llamar al papa, porque, como dicen éstos, no compete al papa constituir ni destituir reyes, cuando los pueblos no parecen ser un peligro en la constitución y destitución de sus reyes, ni son negligentes condenables".¹²⁸

Como bien lo expresa Primitivo Marifo, en su Introducción citada, hacia esta época de los confines del Medioevo nos encontramos a Ockham "inmerso en plena disputa sobre las dos potestades".¹²⁹ Lo debatido es el tema de la autoridad, particularmente lo que Ockham pretende es reducir la potestad del papa a lo puramente espiritual. Esto dará por demás motivos para influir sobre el movimiento de la Reforma y tal recorte de autoridad temporal hecha a la institución del Papado no hará sino poner más claramente de manifiesto el fenómeno típico que se viene dando en la sociedad civil de esta época: la secularización de las instituciones y de la sociedad toda.

¹²⁷ Ockham, Ocho cuestiones sobre la potestad del papa, Cuestión 2ª, C. VIII, IX, en *Otra política I*, pp. 85, 86.

¹²⁸ *Ibid.*, Cuestión 2ª, C. IX, p. 86.

¹²⁹ Primitivo Marifo, *Op. cit.*, p. X.

El siglo XIV es una época muy crítica, siguiendo las huellas de Marsilio, en su *Defensor Pacis*, pone de relieve la separación entre lo temporal y lo espiritual, entre el derecho natural y el derecho divino, aunque ambos con origen común: Dios; el primero conocido por la razón y el último por la revelación.¹⁴⁰ No se contradicen, pero se la ha denominado "concepción secularizada del derecho", frente a la que presenta la ciencia romana, que no separa la revelación de la naturaleza, por lo tanto tampoco el derecho natural del divino, ni la sociedad laica de la Iglesia. Es ésta última una posición monista, frente al dualismo de Marsilio y de Ockham. El enfoque de éste es reducir la autoridad espiritual para realizar la temporal, negándole y reduciéndole atribuciones al papa, para otorgárselas al poder temporal.¹⁴¹

Ockham se enfrenta con la teocracia sacerdotal, aunque no lo hace desde una posición típicamente extrema, sino que formulará las excepciones que prefiere mantener vigentes, lo cual lo coloca en cierta actitud mediadora entre dos posturas siempre irreconciliables.¹⁴² Como ya señalamos los vocablos que emplea para mantenerse en esta mencionada posición un tanto mediadora, son *regulariter* y *casualiter*,¹⁴³ con los cuales trata de salvar cierto grado de excepcionalidad en el mencionado recorte de poderes terrenales a la institución papal.¹⁴⁴

¹⁴⁰ Offer, "Introduction", en Ockham, *Opera politica* II, p. XIX.

¹⁴¹ *Ibid.*, p. XIV.

¹⁴² En este sentido es que José de Souza finaliza su artículo, haciendo una contundente apología sobre la intervención política de Ockham y la opción asumida por éste en sus escritos: "... queda patente que el mérito revolucionario del 'Inceptor Venerabilis', al luchar por la independencia del poder imperial/secular, consistió en proponer una nueva teoría, gracias a la cual sería posible restablecer la verdadera armonía política en las relaciones entre los poderes espiritual y temporal... implicó por un lado, reconocer, sobre un nuevo ropaje, la teoría del origen divino del poder, en cuanto propone también que Dios concedió a sus hijos (mediante causas secundarias) el derecho de instituir líderes, entre ellos los emperadores, con el fin de superar más cómodamente las necesidades cotidianas y vivir pacíficamente. Por otro lado, implicó también en esgrimir el derecho de libertad de las personas contra las múltiples formas de opresión, especialmente las ejercidas sobre los espíritus, distraídas bajo una capa de religión. En verdad, el *Príncipe Nominalium* siguió los parámetros establecidos por San Gelasio I, expuestos en su carta dirigida al emperador Anastasio, en el año 494, en la cual el referido Pontífice establecien con exactitud, las esferas específicas de actuación de los poderes espiritual y temporal, además de establecer la importancia del papel a ser desempeñado por cada uno de ellos. Por lo tanto, si consideramos los eventos de aquella época, además de las meras apariencias, nos convenceremos de que la alianza entre Ockham, sus compañeros rebeldes y Ludovico IV, el emperador rechazado, no nació exclusivamente por motivos interesados, sino principalmente de la convicción que las Minorías tenían de que las verdades filosófico-teológicas y jurídicas estaban siendo negadas o no respetadas. En base a esto, el Franciscano Inglés y sus compañeros no fueron, en absoluto, utilizados por Ludovico IV, en favor de su causa, por el contrario, asumieron conscientemente el papel que les cabía como 'indagadores permanentes' de las verdades, Natural y Revelada". De Souza, *Op. cit.*, pp. 283-284.

¹⁴³ "... En un intento por armonizar las dos concepciones del Divino y el popular orígenes de la soberanía Imperial, Ockham adopta el recurso de la distinción entre poder 'regular' y 'casual'". J. Morrill, *Op. cit.*, p. 365.

¹⁴⁴ Cf. A. Melloni, *Op. cit.*, p. 170.

Cómo fundamenta Ockham teológicamente el derecho contractual perteneciente al pueblo

Lo aborda, no sin dificultades de interpretación, como ya dijimos, en la "Cuestión 2ª" de las Ocho cuestiones..., en donde se extiende ejemplificando bíblicamente y alguna que otra vez acudiendo a la Tradición de la Iglesia. También lo hace en su *Consulta sobre causa matrimonial*,¹⁴⁰ un pequeño tratado en el cual se expresa "... sobre el grado de consanguinidad o afinidad entre los ilustres Luis y Margarita, quienes desean unirse en matrimonio, por tanto esto tendrá implicancias sobre los posibles hijos que procreen". Ockham señala que la causa matrimonial corresponde a la jurisdicción de los emperadores – aunque sean éstos infieles – porque "No quita lo mortal quien da lo celeste".¹⁴¹

En la Cuestión 2ª de las Ocho cuestiones... aparece el asunto del pacto del pueblo, con suma nitidez, al presentar Ockham la argumentación sostenida por "una tercera opinión", la cual primero presenta suscintamente, para luego fundamentar bíblicamente, la existencia de la voluntad popular y del mutuo consentimiento, asuntos ambos, según Ockham – que termina asumiendo esta tercera posición – de "equidad natural":

"... sostiene (la tercera opinión) que ni del primer modo ni del segundo la potestad laica suprema tiene propiedad alguna que le es propia inmediatamente de Dios, sino sólo de un tercer modo, porque la tiene por donación del pueblo y no por sola donación de Dios. Porque el pueblo no sólo ordenó que hubiera una sola potestad suprema ni sólo eligió un emperador... sino que ordenó y estableció (el pueblo) la suprema potestad laica, otorgándole de sus bienes propios, y se los dio a la dignidad, no a la persona... Así pues, esta afirmación contiene dos cosas. Primero, que la potestad laica suprema no tiene la propiedad que le es propia inmediatamente de Dios del primer modo ni del segundo, sino que la tiene inmediatamente de Dios de un tercer modo... Pues, como por la Escritura divinamente revelada, según Génesis 1:28-30, consta que Dios dio al género humano en común el dominio de los bienes temporales, y no es necesario que solo Dios haga la adjudicación de cualesquiera bienes de modo especial, sin el consentimiento y la voluntad de aquellos a quienes se les ha dado el dominio en común, se concluye que no hay que sostener que una apropiación tal haya

¹⁴⁰ Cf. *Consulta sobre causa matrimonial*, en *Obras políticas I*, pp. 308-309. Aquí aparece con claridad el deslinde ockhamiano entre lo espiritual y lo temporal, es decir, habla a favor de lo que es secular, como seguirá haciéndolo a continuación, a propósito de las prerrogativas del juez secular, del pueblo que da su consentimiento al gobierno del príncipe, o el emperador, cuya potestad fue transferida por el pueblo, con lo cual Ockham reafirma definitivamente que toda potestad temporal deviene al emperador de parte de sus súbditos: "Pero en lo que se refiere a otros aspectos no hay que entenderlos como que en realidad la causa matrimonial y otras muchas en lo que no se hace mención en la ley de Dios de tal manera que pertenezcan a la Iglesia (es decir, los clérigos), que pueden tratarlas ellos por la autoridad que en especial les concedió Cristo, sobre todo cuando lo reclama o lo prohíbe el juez secular o el pueblo, sino que puedan decidirlas por autoridad del príncipe o del pueblo en virtud de costumbre introducida a sabiendas y consentimiento del príncipe o del pueblo... Por lo cual, el emperador, al que el pueblo transfirió su potestad, puede reclamar tales causas, sobre todo por culpa de los clérigos, y con razón, porque se sabe que tal potestad la ha tenido al igual que tuvo las libertades eclesásticas de los emperadores que le precedieron o de los mismos súbditos". *Ibid.*, pp. 308-309.

¹⁴¹ *Ibid.*, pp. 301, 302.

sido hecha por Dios sin la voluntad de aquellos a los que se les ha dado el dominio en común, a no ser que de ello conste por revelación divina... de esto nada tenemos en las divinas escrituras, en las que se inscriben revelaciones divinas. Luego no hay que sostener que el Imperio tiene alguna propiedad inmediatamente de Dios del primero o del segundo modo.

"Pero de quienes coligen que Cristo al decir: 'Lo que es del César, dádsele (Mateo 22:21)', así obtuvo el César algo inmediatamente de Dios, pues lo mandó Cristo, a esto se responde que Cristo por aquellas palabras nada dio de manera especial al César, sino que mandó se le devolviera al César lo que antes había sido dado por ordenación humana, y por ello no dijo 'Doy algo al César', sino 'dadle lo suyo', a saber, aquello que le fue dado por los hombres. Pues aquellos que constituyeron al emperador o a su predecesor, ordenaron de modo general o especial lo que por razón de la potestad laica suprema debía reivindicar, y esto lo aprobó Cristo. Y quien aprueba, nada nuevo constituye, como quien confirma, ningún derecho nuevo confiere... lo que sostiene esta opinión es que la potestad laica suprema tiene la propiedad que le es propia inmediatamente de Dios de una tercera manera... Pues al asignarle aquella propiedad, todo derecho positivo que tenían en ella, lo transferían por lo regular por ellos mismos a la suprema potestad instituida por Dios... porque Cristo no vino a quitar ni tampoco a impedir el dominio de reyes o de emperadores, según testimonio de Agustín (Joann. Evang., tr. CXV, 1-2 PL XXXV, col. 1939)... con lo que está de acuerdo el papa León, cuando dice: 'El Señor del mundo no busca reino temporal, porque da el eterno (León Magno, *Sermo XXXI, In Epiph. Sollemn.* 1. PL LIV, col. 236)... También porque antes de Cristo y de la religión cristiana existió el emperador, en cuyo tiempo no tuvo superior alguno en lo temporal. Luego ningún sucesor suyo tiene superior alguno en lo temporal y, por consiguiente, no es vasallo del papa... luego de Dios tiene de la tercera manera la propiedad que es propiamente propia de la suprema potestad laica' (la itálica es nuestra).¹⁴⁷

Con respecto al papel que juega Dios en el pacto, a fin de diferenciar entre Ockham y demás contractualistas, cabe el siguiente comentario: Dios sigue existiendo en el esquema, pero inicialmente, porque da al conjunto de hombres los bienes en custodia y éstos nombran su príncipe, cediendo sus derechos, por lo tanto consienten que los gobierne a cambio de algo; y también finalmente, porque Dios es una instancia posterior al pacto, como una garantía de no anulación.

Esto se corrobora, una vez más, en su tratado titulado: *Si el príncipe puede para ayuda propia, a saber, de guerra, recibir bienes eclesiásticos aun contra la voluntad del papa*, en el cual queda definitivamente denotada la posición que Ockham sostenía en las Ocho cuestiones..., pero aquí, como lo dice el traductor, Primitivo Mariño Gómez, en la introducción a la obra, lo declara enfáticamente, sin ponerlo en duda, ni alegándolo por boca de "alguien" que supuestamente lo mencionó. Tampoco pierde tiempo en exponer los argumentos que otros opondrían a ésta, su posición, ni los contraargumentos, obviamente; la prueba y punto, incluso generalmente la fuerza con citas bíblicas y documentos eclesiásticos, puesto que "todo esto - según Ockham - puede defenderse con la Sagrada Escritura y lo dicho por los Santos Pa-

¹⁴⁷ Ockham, Ocho cuestiones sobre la potestad del papa, Cuestión 2ª, C. V y VI, en *Obras políticas I*, pp. 76-80.

dres",¹⁸⁸ y cita a Clemente, Ambrosio, Jerónimo, etc. Queda así remarcada con claridad la posición de Ockham en las *Ocho* cuestiones..., donde afirmaba la eventualidad del poder temporal del papa, pues de derecho tal poder le correspondía al pueblo, aunque Dios le otorga tal derecho, el cual se manifiesta en su capacidad de elegir a su gobernante – rey o emperador – pero queda salvaguardada la instancia de que el papa, de no haber más remedio, pueda intervenir en lo temporal, recalcamos, siempre *eventualmente* (*ocasionaliter*).

Resumiendo, debe entenderse la potestad ya sea que se haya obtenido "por concesión expresa o tácita de príncipes o por costumbre razonable y prescrita, y ello debe hacerse con todo rigor en cuanto toca los derechos de los otros... sea por concesión expresa o tácita de los mismos reyes, o bien por costumbre razonable y prescrita, así hay que entender el tener potestad...".¹⁸⁹ El papa no podría prohibir a los clérigos que ayuden "al rey en tan grande necesidad, y si lo prohibiese, su prohibición sería nula, los clérigos deben resistirle abiertamente, no obedecerle en esto en absoluto, y pecarían mortalmente si presumesen de obedecerle".¹⁹⁰ Esto lo dice papa a propósito de los decretos papales que derogan pactos, de aquí la relevancia que adquieren éstos en su pensamiento político crítico:

"De lo dicho y de otras muchas cosas no sólo se infiere claramente que el papa no tiene aquella plenitud de potestad que le atribuyen los ya mencionados que lo afirman... De las Escrituras aparece claramente que el papa no tiene en especial el universal dominio y propiedad o posesión de todos los bienes temporales... pues Cristo a Pedro que abandonó todo por Cristo, no le dio en general el dominio de todos los bienes... En segundo lugar, de lo antes escrito se tiene que el papa por institución y ordenación de Cristo no sólo no tiene el dominio universal de todos los bienes, sino que ni siquiera es señor de los demás, como se afirma en la primera autoridad, que es de San Pedro; en la cuarta que es de San Jerónimo, en la duodécima que es de San Bernardo... no sólo se afirma implícita, sino también explícitamente... Lo tercero digno de tener en cuenta... es que no sólo ha sido instituida por Dios la potestad papal, sino también otras muchas, a saber, las seculares fueron instituidas por el mismo... sin embargo, las potestades seculares, a saber, la imperial y la regia y otras de príncipes proceden de Dios, no por la autoridad papal, sino por autoridad de los hombres, que no la recibieron del papa, sino de Dios. De donde la potestad regia no procede del papa, sino de Dios mediante el pueblo, que recibió de Dios la potestad de imponer un rey por el bien común".¹⁹¹

Finalmente cabe también corroborar lo antes expuesto con sus escritos políticos del *Breviloquium*,¹⁹² en el cual Ockham une varios de los temas políticos tratados antes, enfatizando como principales asuntos: la cuestión del origen de la propiedad,

¹⁸⁸ Ockham, *Si el príncipe puede para ayuda propia...*, C. III, en *Obras políticas I*, pp. 258. Cf. *Ibid.*, Caps. II y III, pp. 250-263.

¹⁸⁹ *Ibid.*, C. XI, p. 294.

¹⁹⁰ *Loc. cit.*

¹⁹¹ *Ibid.*, C. IV, pp. 263-264.

¹⁹² Melloni señala, en su artículo citado, que el orden cronológico de los tres textos que él utilizó en su artículo no está claro ni suficientemente detallado, pero que, de todos modos, se ha concentrado (en su trabajo) en una de las fases más importantes de la polémica teológica entre Ockham y el Papado: "en *Contra Benedictum* él expresa sus propias ideas sobre la ley suprema en la Iglesia a través de la fórmula Paulina de la 'lex libertatis' (II Cor. 3:17 y Gál. 2:3), lo mismo ocurre en *Octo Quaestiones*, y en el *Breviloquium*, y en el tercer tratado del *Dialogus*". Melloni, *Op. cit.*, p. 190.

bajo la idea de que se trata de un mal necesario instituido por Dios a partir de la entrada del pecado en el mundo, la soberanía del pueblo otorgada por Dios mismo para que elija a sus gobernantes, el respeto a quien detenta el poder a partir del pacto, y la posible intromisión *non regulariter* del papa en el poder terrenal sólo en caso de extrema necesidad.¹⁸²

En relación con la *propiedad*, dice Ockham que los infieles tuvieron dominio sobre las cosas temporales y que Abraham mismo dio sus propias cosas a infieles, como así también declara que en el libro del Génesis "aparece claramente que los fieles tuvieron con los infieles contratos de compraventa, donación y otros semejantes, por los que se transmite el dominio de lo temporal de uno a otro".¹⁸³ Y el verdadero dominio está en aquellos a quienes Dios otorgó las cosas, de manera que nadie podrá afirmar de forma retorcida que "tales contratos entre fieles e infieles no eran verdaderos contratos... Luego -los infieles también- tuvieron verdadero dominio de estas mismas cosas... Por tanto, entre algunos infieles había verdadera jurisdicción temporal".¹⁸⁴ Cuando Ockham se refiere al dominio de las cosas temporales, se está explayando específicamente sobre la propiedad. Se trata de un tipo de dominio, diferente de la potestad existente en el estado de inocencia, de Adán y Eva. Este dominio propio es denominado, tanto en las ciencias jurídicas como en las Escrituras, como "propiedad", lo cual define como "la facultad básica de disponer de las cosas temporales, conferida a una persona, a ciertas personas o a un colegio especial. Tal potestad varía según sea mayor o menor".¹⁸⁵ Primeramente existió como común a todo el género humano, lo que implicaba que las cosas no estaban de modo alguno adjudicadas a nadie, excepto para su uso. No existía entre ellos avaricia alguna, mientras tanto no existió el pecado, pero luego de éste:

"... fue útil y conveniente para refrenar el immoderado apetito de los depravados de poseer bienes temporales y para disipar la negligencia en torno a la debida disposición y procuración de las cosas temporales, pues ordinariamente las cosas comunes son despreciadas por los malvados, y así se apropiasen de las cosas temporales y dejasen de ser comunes".¹⁸⁶

¹⁸² "... nosotros alcanzamos a observar, también, que la dialéctica entre los Franciscanos y los canonistas (resumida mediante algunos otros textos de Suárez) persistirá a través de las *Octo Quaestiones*. Este complejo fenómeno es introducido como una referencia polémica, en otro trabajo que Ockham culmina en los primeros meses de 1340, el *Breviloquium de principatu Tyrannico*. El texto fue hallado primeramente por R. Scholz en 1928 en un manuscrito de Ulm, y publicado en una edición crítica por L. Baudry, *Gustave de Ockham Breviloquium de Potestate Papae* (Paris: 1937), y por el propio R. Scholz, *Wilhelm von Ockham als politischer Denker und sein Breviloquium de Principatu tyrannico* (Leipzig: 1944), reprint (Stuttgart: 1952)". Melloni, *Op. cit.*, p. 177 y nota al pie N° 71.

¹⁸³ Ockham, *Breviloquium de principatu tyrannico super divina et humana, specialiter autem super imperium et subietos imperio a quibusdam vocatis summis pontificibus usurpato* (1339-1340). Traducción castellana de Pedro Rodríguez Santodrín, *Sobre el gobierno tiránico del papa* (Madrid: Tecnos, 1992), Libro 3º, C. 2, p. 92.

¹⁸⁴ *Ibid.*, Libro 3º, C. 3, p. 95.

¹⁸⁵ *Ibid.*, Libro 3º, C. 7, p. 111.

¹⁸⁶ *Loc. cit.*

La propiedad fue introducida por derecho divino y no inmediatamente después del pecado, por voluntad de Dios, pues Él es y es el dueño de todas las cosas, "por derecho de creación como de conservación...".¹⁸⁸ Es un derecho divino estipulado en las Escrituras. Dice que les dio tal poder de propiedad, tanto para sí, como para sus descendientes, a fin de poder vivir bien "y en comunidad perfecta".¹⁸⁹

Y aquí prosigue, entonces, con un párrafo muy importante que Ockham quiere resaltar, en el cual aparece con nitidez, a colación de lo que Dios otorga al género humano, la idea de pacto, relacionada con la de propiedad:

"... Pero dentro de los perfectos, o que tienden con todas sus fuerzas a la perfección, sucede lo contrario, ya que prefieren y se preocupan más por las cosas del común que por las propias. Así leemos que ciertos romanos, incluso infieles, tuvieron un cuidado de las cosas comunes mucho mayor que de las propias. *La facultad, pues, de adjudicar las cosas temporales a una determinada persona, a personas o a un colegio, fue dada por Dios al género humano.* Y, por semejante razón, fue dada por Dios - sin ayuda y ministerio humanos - la potestad de establecer autoridades que tengan jurisdicción temporal. Porque la jurisdicción temporal pertenece al número de las cosas que son necesarias y útiles para vivir bien y de forma civilizada (política). Así lo atestigua Salomón cuando dice: 'Donde no hay buen gobierno, el pueblo cae' (la itálica es nuestra)."¹⁹⁰

Cristo dijo que algunas cosas eran en verdad del César, de lo contrario no hubiera dicho lo que dijo, por tanto: "Dad a César lo que es de César (Mat. 22:21)" significa "todo lo que por derecho se le debe".¹⁹¹ También manda el Apóstol someterse a las autoridades constituidas, puesto que todas han sido constituidas por Dios. Aunque lo hayan sido en forma indirecta mediante el pueblo que elige a sus gobernantes, pero detrás del pueblo que pacta, parece - según lo dicho por Ockham aquí y en otros escritos - que siempre está Dios inspirándolo. Por ello ordena Cristo dar a cada cual lo que se le debe: tributo, impuestos, respeto, honor. De modo que quien se revela contra la autoridad, contra Dios se revela, pues Él la ha constituido. Luego Ockham se refiere a las razones de obedecer a los gobernantes opresores del pueblo, pues se les debe obediencia en procura de evitar una ira mayor, lo cual no implica que también se les deba obediencia en conciencia.¹⁹²

Por ejemplo, en el capítulo 16, trata sobre lo que debe exceptuarse de las palabras pronunciadas por Cristo: "lo que atares...". Se trata aquí de los derechos de los emperadores y reyes, sean fieles o infieles, siempre y cuando no "se opongan a

¹⁸⁸ *Ibid.*, p. 112.

¹⁸⁹ *Ibid.*, p. 113.

¹⁹⁰ *Loc. cit.*

¹⁹¹ *Ibid.*, Libro 3º, C. 2, pp. 93-94.

¹⁹² *Ibid.*, Libro 3º, C. 3, pp. 97-99. Aquí pareciera que Ockham preconiza el pensamiento de Hobbes, quien afirmará (tres siglos más adelante) que los hombres deben cumplir sus pactos, es decir, respetar, siempre al soberano, aunque éste los oprima, pero Hobbes valora la rebelión como peor al peor gobierno, puesto que acarrea guerra civil, de todos modos, permite la libre conciencia de los pactantes, porque éstos, estando bajo la condición de oprimidos no pueden hablar públicamente contra el rey, pero sí lo pueden hacer dentro de las cuatro paredes de su propia casa, lo que es lo mismo decir que se manda obedecer, aunque no se lo haga a conciencia.

ias buenas costumbres, al honor de Dios y a la observancia de la ley evangélica".³⁶² El papa no puede alterar tales derechos puesto que existieron desde antes de la ley evangélica, de modo que los fieles, "están obligados a obedecer, si quieren salvarse - de *necessitate salutis* - a los príncipes y gobernantes, incluso a los infieles, en lo que respecta a sus derechos legítimos".³⁶³

Ockham resume todo su alegato diciendo que en asuntos de conciencia, creencia, de ayuno y otros por el estilo, cualquier ley de este tipo u "otras materias semejantes, no obligan a sus súbditos sin el consentimiento de los mismos y, en consecuencia, quedan anuladas por la práctica en contra de los interesados, incluso aunque no quiera el papa. Éste no puede... establecer leyes obligatorias contra la voluntad de los súbditos".³⁶⁴ De hacerlo, el papa estaría oprimiendo "de *jure*... a los cristianos con mayores cargas que lo estuvieron los judíos, cosa evidentemente contraria a la libertad evangélica".³⁶⁵

De aquí, se extraen varias afirmaciones de relevancia capital, como por ejemplo, que el poder del papa ante sus súbditos—siendo que tal poder trata sobre cuestiones espirituales, de conciencia—no se asemeja, ni de cerca, al poder del emperador o rey sobre sus súbditos, a quienes éstos sí deben obedecer sus leyes, no sólo por el poder civil que éstos detentan, sino porque su autoridad, si bien deviene indirectamente de Dios, le es dada directamente del pueblo, quienes los eligieron, de modo que luego, al estilo contractualista y hobbesiano, deben obedecer, con absoluta responsabilidad, entendiendo que las leyes dadas, lo son para el sostenimiento del bien común, y en definitiva, tales leyes no son más que el fin por el cual existe un gobierno civil. El gobierno espiritual, en cambio, el que ejerce el papa sobre sus súbditos en las cosas espirituales, no es un mandato de *jure*, sino de libre consentimiento por parte de los súbditos, por tanto posee cierta índole voluntarista y con ello, un tinte antilegalista o espiritualista. Finalmente señala que "Cristo rechazó totalmente no sólo el gobierno tiránico e injusto del mundo, sino también el legítimo y justo... Cristo excluyó con palabras y ejemplos - si bien verbalmente no exceptuó nada - todo principado secular, de hecho y de nombre, del poder prometido a Pedro por las palabras: 'Lo que atares...'"³⁶⁷

Sentido y finalidad de sus escritos políticos

La extrema objetividad que pretende Ockham al aplicar el método de la disputa escolástica, a través de los temas abordados en las Ocho cuestiones, no es lograda totalmente, puesto que con sutileza puede deslindarse de entre la maraña de argumentaciones diversas y contrarias, su propia postura, además de poder confirmarla

³⁶² *Ibid.*, Libro 2º, C. 16, p. 61.

³⁶³ *Loc. cit.*

³⁶⁴ *Ibid.*, C. 17, p. 67.

³⁶⁵ *Loc. cit.*

³⁶⁷ *Ibid.*, C. 19, p. 75.

en sus otras obras mencionadas.¹⁶⁶ El pensamiento propio de Ockham, según lo señalado por Offer, el editor de sus obras políticas en latín, "no es otro que la separación de las dos potestades, la espiritual y la temporal, por su naturaleza, origen y fin, pero sin ánimo de enfrentadas, sino de coordinarlas".¹⁶⁷

Ockham utiliza como fuentes primordiales a las Sagradas Escrituras y las Decretales – aunque desde su óptica particular, por supuesto, lo cual lo empuja a cometer ciertos sesgos – filtradas por la médula central de su pensamiento metafísico y político, dando muestras – esto debe ser justamente dicho – de un extenso y profundo conocimiento de la enorme tradición doctrinal. Su formulación precisa, sintéticamente expresada, es: "¿Puede incidir en una sola persona la potestad espiritual y la temporal?", a lo cual, en las Ocho cuestiones, responde de tres maneras diferentes, sin comprometerse, a priori, con ninguna, pero sí finalmente con la última. Éstas son: a) la de contradicción, puesto que son de distinta naturaleza; b) la de plena potestad del papa, como verdadero y legítimo titular de ambos poderes; y c) una intermedia, por lo cual se acepta la superposición de potestades a favor del papa en caso de necesidad extrema, cuya fórmula típica latina se expresa así: "casualiter, non regulariter".¹⁶⁸ Esta última postura, que él adopta, le permite contemplar sin inconvenientes su propia concepción con respecto a la construcción de la sociedad política y la administración de justicia en ella, es decir, una posición contractualista, que podemos tildar de "moderada", puesto que no se trata de un pacto ni de una construcción convencionalista de la justicia que hayan surgido de la nada, sino por la mediatez del pueblo, soberano, dirigido por la voluntad divina.¹⁶⁹

Ockham define así estas tres posiciones:

1. Potestad temporal tiene por objeto lo temporal, personas y bienes con los que se busca el bien común. Potestad espiritual tiene por objeto lo espiritual, con lo cual se dirige la sociedad hacia la vida eterna. No precisa bienes para realizarse. Según la primera postura esto daría como resultado una sola cabeza con dos cuerpos, lo cual sería contradictorio, a lo que agrega Ockham que el papa no precisa del dominio, concepto que él ve exclusivo de la sociedad temporal, para realizar sus fines espirituales. Esta concepción, llevada a sus últimas consecuencias luego en la Reforma, conduce "a una Iglesia totalmente alejada de las realidades temporales".¹⁷⁰

¹⁶⁶ Offer, en su introducción a su edición de la *Opera Política*, de Ockham, se expresa sobre el lugar donde aparecen reflejadas las propias ideas de Ockham. En un artículo de su autoría también discute la fecha de composición de las *Ocho Cuestiones*...; H. S. Offer, "The Origins of Ockham's 'Octo Quaestiones'", *English Historical Review*, 82, 1967, pp. 323-332.

¹⁶⁷ Primitivo Marañón, "Introducción", en *Obras políticas* I, p. XVI.

¹⁶⁸ Cf. Ockham, *Ocho cuestiones*..., Cuestión 1ª, Caps. IV, X, XI y XII, Cuestión 2ª, Caps. XVIII, X y XV, Cuestión 4ª, C. VI y Cuestión 8ª, C. VI, pp. 13, 32, 43, 49, 85, 88, 95, 148 y 223; *Si el príncipe*..., Caps. II, IV y V, pp. 255, 266-270; *Sobre el gobierno trinitario del papa*, Libro II, C. 7, p. 35, Libro IV, Caps. 3 y 4, pp. 142-143.

¹⁶⁹ Sutiles diferencias, dentro del bloque entero representado por los contractualistas, que lo han de separar a Ockham del resto de sus compañeros ideológicos, pero que, a su vez, lo constituyen como lazo intermedio – al igual que a Grocio en relación con su concepción del derecho natural y la de los modernos – con ellos.

¹⁷⁰ Primitivo Marañón, *Op. cit.*, p. XVIII.

2. Ockham no comparte la segunda opinión de la corriente curialista, que otorga plenitud de potestad al papa, lo que constituyó fuente de conflicto con las autoridades temporales constituidas.¹⁷³ Los elementos claves para la concepción de una sociedad laica es la corriente que en la exégesis deja de lado el orden natural, el derecho natural y la filosofía natural. Dice que esta segunda opinión que concede plenitud de potestad al papa "tiene un soporte muy débil en cuanto que se piensa ser verdad revelada lo que es interpretación". Los canonistas se basaban en el célebre texto de Mateo: "Todo lo que atares sobre la tierra" y en otro texto que mentaba "he ahí las dos espadas", todo lo cual, interpretado simbólicamente, dio lugar a la elaboración de la doctrina de la potestad del papa. A ello se añadieron decretales y bulas de pontífices: Gregorio VII, Bonifacio VIII, los Inocencios, quienes recogen textos bíblicos que aducen para sostener la plenitud de potestad. El punto de partida de estos textos es la realiza de Cristo y su transmisión de lo espiritual y temporal a Pedro como su vicario en la tierra. Pero Ockham argumenta que esto traería como consecuencia que tal concepción deja a un lado dos derechos y libertades de los hombres, produciendo una Iglesia de hombres no libres, "sino de siervos sometidos al arbitrio del papa". Así, tal potestad papal no colaboraría con el bien común de los fieles y sus derechos quedarían lesionados.¹⁷⁴
3. Ockham suscribe una tercera opinión, intermedia, de que Cristo no expresó la doble potestad en una misma persona, sino la excluyó, encomendando al papa no entrometerse en asuntos temporales, además de que promulgó una ley de libertad, que no rompe derechos y libertades establecidos ya por derecho natural. Tal ley de libertad "no pone en tela de juicio los derechos y libertades de emperadores y reyes", por lo cual "las relaciones entre los miembros de la sociedad se concibieron en términos de derechos y libertades, obligaciones recíprocas de los individuos y derechos y libertades respetados".¹⁷⁵ Su concepto de Iglesia no absorbe derechos y libertades naturales, sino que es un cuerpo místico, espiritual, "más que una realidad social organizada o una persona jurídica".¹⁷⁶ Ockham no pensó en la anarquía que esto puede entrañar para la misma vida de la Iglesia, con lo cual ya preanuncia "la libertad que más tarde hará suya Lutero"¹⁷⁷ y ésta es una tendencia espiritualista que ya se inició en el siglo XII, con la finalidad de dejarle manos libres a la autoridad temporal. Como consecuencia de esto se produce una exaltación de lo individual, ya

¹⁷³ "La negación hecha por Inocencio de la existencia de un verdadero poder fuera de la iglesia es probablemente uno de los asuntos principales tratados por Ockham en sus *Ocho Questiones*: esto es presentado, al menos, como algo absurdo; incoherente, tal como puede apreciarse tanto en el ejemplo bíblico, como así también en los hechos históricos que cita...". Melloni, *Op. cit.*, p. 173.

¹⁷⁴ Primitivo Mariño, *Op. cit.*, pp. XVIII-XIX.

¹⁷⁵ *Ibid.*, pp. XIX-XX.

¹⁷⁶ *Ibid.*, p. XX.

¹⁷⁷ *Loc. cit.*

que es el individuo quien responde ante Dios, lo cual no conduce, según Lagarde¹⁷⁸, a otra cosa que a la anarquía.¹⁷⁹

Su posición con respecto a la administración de la justicia, queda establecida sobre el final de la Cuestión 2ª, de sus Ocho cuestiones...: "... el papa, al estar vacante el Imperio, por lo regular no debe entrometerse en absoluto en asuntos del Imperio, máxime si otro vicario del Imperio hubiere sido establecido por el emperador o también por los romanos, o por aquéllos a quienes los romanos confirieron la potestad de ordenar en el Imperio..."¹⁸⁰ No faltará alguien que dirá que si el Imperio quedara vacante "hay que recurrir al sumo pontífice para obtener justicia"; por lo tanto a él le compete "entrometerse en asuntos del Imperio cuando éste se halla vacante".¹⁸¹ La respuesta que aquí resulta más adecuada es que, de acuerdo con Inocencio, se "entiende que debe haber recurso al papa al estar vacante el Imperio, cuando no hay un vicario del Imperio ni quien haga justicia en lo temporal a los que son oprimidos injustamente" (la negrita es nuestra);¹⁸² lo cual él mismo habría tratado de insinuar cuando dijo: "Hay que apelar al papa en tiempos en que, al estar vacante el Imperio, no pueden recurrir al juez secular quienes son oprimidos en su justicia por los superiores".¹⁸³ Con esto queda claro que la justicia debe siempre - *regulariter* - estar en manos de jueces seculares, salvo si no los hubiere.

Conclusiones relevantes que pueden extraerse de sus escritos políticos

A partir de los propios textos de Ockham podemos extraer varios elementos de carácter contractualista, aunque también deben marcarse las diferencias que hacen de este tipo de teoría política algo mucho *menos secular que la que vendrá desde Hobbes en adelante*: 1) El hombre es malo por naturaleza. Claramente señala Ockham que esto es un hecho a partir del ingreso del pecado en el Edén, por Adán y su mujer. 2) Pero el derecho de propiedad no se instituye automáticamente - por Dios - después del pecado, por tanto se deja entrever, implícitamente, que hubo un tiempo en que los hombres pecaminosos - malos por naturaleza, en lenguaje hobbesiano - luchaban unos con otros por la posesión de las cosas, hasta que Dios instituyó (para evitar tales males, pues en el Edén la propiedad era común y no hubiera cambiado de no haber entrado el pecado), el derecho de propiedad, a fin de que los hombres puedan vivir bien y en comunidad. 3) Niega - apoyándose en Aristóteles - la posibilidad planteada por Platón en *La República*, donde afirma la comunidad de bienes; por tanto, según la lectura que de Aristóte-

¹⁷⁸ G. de Lagarde, *La naissance de l'esprit laïque au déclin du Moyen Âge*. III. Guillaume d'Occam et la démocratie religieuse (Paris-Louvain, 1962), p. 162; citado por Primitivo Mariño, *Op. cit.*, p. XX.

¹⁷⁹ *Loc. cit.*

¹⁸⁰ Ockham, *Ocho cuestiones...*, Cuestión 1ª, C. XV, p. 94.

¹⁸¹ *Ibid.*, p. 95.

¹⁸² *Loc. cit.*

¹⁸³ Inocencio, *De foro competentis*, c. *Licet*, 89, citado por *Ibid.*, p. 95.

les hace Ockham, siendo que el hombre se inclina hacia el mal y no aprecia ni cuida lo que es común, debe existir el derecho de propiedad, porque es preferible la apropiación que el dominio común de las cosas. Con esto no significa que esté negando la sociabilidad natural de los hombres sostenida por Aristóteles, pero sí queda claro que la está acotando, o hasta transformando si se quiere, debido a la existencia del mal, que reclama una delimitación de derechos entre los hombres. Con ello está diciendo, implícitamente, que los hombres pueden convivir en paz, sí, pero en tanto y en cuanto esté bien definido donde termina el derecho de uno y comienza el derecho del otro. Nos atrevemos a pensar que Aristóteles, aunque negó la propiedad común preferida por Platón, no llegó nunca tan lejos como Ockham, puesto que tampoco los griegos tienen en su cosmovisión un concepto tan claro, preciso y definido de mal, como lo tiene Ockham, a raíz de su absoluta creencia en el relato bíblico del Génesis y el hecho de poner el acento en el tema del pecado original, diferenciándose también aquí con Hobbes, quien no explica el origen religioso del mal, sino que simplemente existe, con lo cual ha llegado a una cosmovisión inversa que la griega y por tanto también a la de Aristóteles. 4) Luego, Ockham quiere decantar diferentes tipos de hombres, con lo cual fundamentará en otra parte de sus escritos su concepción religiosa de los derechos, acerca de la diferencia entre uso y propiedad.¹⁹⁴ Afirma que para quienes buscan la perfección o son perfectos, sucede lo contrario a lo que pasa con el hombre común, puesto que aquéllos no buscan más la propiedad individual que el bien común.¹⁹⁵ 5) Sobre el derecho de propiedad, como así también el de jurisdicción, declara que nada en la Escritura dice que tales derechos fueron introducidos por la "sola intervención divina, sin intervenir la ordenación humana", ya que la primera delimitación de derechos propietarios aconteció, aparentemente, entre Caín y Abel, pues es mucho más verosímil pensar, no que Dios habría distribuido individualmente algunas cosas a Caín y otras a Abel, sino que debido a la malicia y violencia de su hermano, éste se vio obligado a establecer una primera división de las cosas, introduciéndose de tal modo entonces la propiedad.¹⁹⁶ 6) De tal modo, continúa Ockham, debe ser afirmado que la propiedad no la introduce Dios, sino que se da por "ordenación humana, lo cual no quita que ciertos dominios si hayan sido introducidos por derecho divino, de manera que algunas propiedades lo son por derecho divino y otras por derecho humano. Con ello concluye afirmando que las jurisdicciones temporales, fueron creadas en ciertos casos "por derecho divino y natural" y en otros "por derecho humano".¹⁹⁷ 7) Luego se ocupa de dejar bien en claro, que el poder de los gobernantes no les viene dado por derecho divino o natural, como en algunos casos bíblicos citados (Moisés, Josué y algunos otros jueces instituidos por ordenación divina),¹⁹⁸ "sino parcialmente de derecho humano". Puesto que,

¹⁹⁴ Cf. *Opus Nonaginta Dierum*, C. 2, Parágrafos, 320, 330 y 390, en *Opera politica* I, pp. 306 y 308.

¹⁹⁵ Ockham, *Sobre el gobierno trinitario del papa*, Libro III, C. 7, p. 113.

¹⁹⁶ *Ibid.*, L. III, C. 9, p. 116.

¹⁹⁷ *Ibid.*, L. III, Caps. 9, 10 y 11, pp. 117-118.

¹⁹⁸ *Ibid.*, L. III, C. 11, p. 119.

sólo en unos pocos casos, por derecho divino o natural, se les otorgó a los hombres poder para establecer a sus gobernantes, incluyendo la capacidad de obligar a los súbditos (como ocurrió con Moisés y Jesué), pero, en cambio, la gran mayoría de "los demás obtuvieron la jurisdicción sobre otros por elección y designación de los hombres".¹⁸⁸ Así es como aparece, con total rigor, el hecho del pacto del pueblo con sus gobernantes, exceptuando tal procedimiento para algunos casos ocurridos entre los gobernantes del pueblo judío, quienes ejercieron su poder por expreso mandato divino, por tanto, sin injerencia humana, y en consecuencia sin pacto de ningún tipo. 8) De todo lo dicho precedentemente, afirma Ockham que "fuera de la Iglesia hubo alguna vez verdadero poder ordenado y concedido, y no sólo permitido".¹⁸⁹ Tal es así que consta que el propio Constantino el Grande lo tuvo antes de convertirse al cristianismo. Por ello critica la forma errónea, herética e irracional con que Juan XXII se expresa sobre la introducción del dominio de los bienes temporales y dice que para probar esto debe saberse que:

"... el poder de dar leyes y derechos humanos estuvo primera y principalmente en el pueblo. Y el pueblo traspasó esta potestad de dar leyes al emperador. Del mismo modo, el pueblo - tanto el romano como otros - traspasó el poder de dar leyes a otros, unas veces a los reyes y otras a otros de menor rango e inferior poder. Todo esto se podría probar no sólo por las historias y crónicas, sino también por las Sagradas Escrituras... De todo lo cual se deduce con toda evidencia que los derechos humanos no sólo fueron derechos de los emperadores y reyes, sino también de los pueblos y de otros que recibieron el poder de establecer y promulgar derechos de otros pueblos, así como otras laudables y útiles costumbres introducidas por los mismos. Dado, por tanto, que el poder de apropiarse de las cosas temporales fue dado por Dios al género humano, los bienes temporales adquiridos en virtud de un derecho humano no sólo podían poseerse por las leyes de emperadores y reyes, sino también por costumbres laudables y razonables, por derechos y ordenaciones humanas introducidos por los pueblos y otras personas con poder y autoridad transferida por esos mismos pueblos. Y, de hecho, antes de que existieran emperadores y reyes hubo verdadera propiedad de muchos bienes basada en este derecho" (la itálica es nuestra).¹⁹⁰

Con esto Ockham declara la posibilidad de transferencia de derechos - de poder, en rigor de verdad - del pueblo al rey. Así mismo, debe ser acotado aquí, que a partir de la palabras de esta última cita, queda fortalecida la posición que mantienen Villey y otros acerca de la importancia dada por Ockham a los derechos subjetivos.

¹⁸⁸ Loc. cit.

¹⁸⁹ *Ibid.*, L. III, C. 13, p. 123.

¹⁹⁰ *Ibid.*, C. XIV, pp. 125-126.

Conclusiones epistemológico-metafísicas (y teológicas) que pueden desprenderse a partir de la filosofía política de Ockham

Algunas cosas nos han quedado claras, luego de lo expuesto.

En primer lugar debe decirse que contra toda propuesta universalista formulada por la institución del Papado – hay que recordar aquí que Ockham no polemizó solamente contra Juan XXII (1316-1334), sino también contra Benedicto XII (1335-1342) y Clemente VI (1342-1352).¹⁸⁰ Luego cabe acotar que al iniciar su confrontación contra Juan XXII, a propósito de los derechos (subjetivos) de sus compañeros de Orden, los Franciscanos, si bien éste ha sido el punto de partida, no creemos que haya sido su objetivo o meta, sino que puede percibirse con claridad que éstos están situados mucho más allá. Influenciado o no por los canonistas de los siglos XII y XIII – tal como sostiene Tierney – lo cierto es que lo que le discutía al propio papa eran asuntos sobre el poder, queriéndole restringírsele a una esfera puramente espiritual, ámbito que aún le recorta, ya que prevalecen ante el universalismo eclesial ciertas prerrogativas propias e inherentes a los individuos, para quienes el papa no pasa de ser un mero referente – no más que esto – espiritual, y no más ya el vicarius de Cristo en la tierra.

Esta restricción del poder papal en la esfera de lo político repercute directamente en la concepción sobre la formación de la sociedad civil o política; ya no más como una comunidad que se rige por procesos y procedimientos que devienen en sentido descendente, sino a la inversa, conformándose a partir de un grupo de individuos que, habiendo perdido el sentido significado por la propiedad común, y debiendo ahora controlarse mutuamente su egoísmo natural, piensan y poseen como entes individuales en un mundo que les fue dado por Dios para vivir en él.

Eso sí, el derecho natural mantiene ciertos rasgos de universalidad, puesto que, en Ockham sigue en vigencia la idea de emana plenamente de Dios, y puede seguir constituyendo la guía fundamental de su conducta, por lo tanto se mantiene siempre latente la natural tendencia (puesta por Dios) a congregarse en sociedad, pudiendo con ello continuar cuidando del Bien común, tal como Aristóteles, provisto de un concepto más fuerte y nacionalista de ciudadanía, había establecido como piedra angular de todo su sistema político. La gran diferencia con éste es que ahora los individuos societarios *deben pactar la cesión de sus derechos* hacia alguien que los gobierne, con lo cual se efectiviza la separación de poderes que Ockham deseaba establecer y la conformación de gobiernos universales a partir de las voluntades de los individuos particulares. Pero al mismo tiempo, cabe señalar que se le había presentado a Ockham una problemática totalmente ausente en el mundo en que vivió Aristóteles y en toda la filosofía griega: el problema de la entrada del pecado en el mundo – el problema del mal está prácticamente ausente en el mundo griego – y de alguna manera había que hallarle una respuesta, la cual pasará por solucionar el tema de la propiedad y de dónde la obtienen los seres

¹⁸⁰ Pedro Rodríguez Santidrián, "Estudio preliminar", en *Ibid.*, p. XV.

humanos una vez que ocurrió la ruptura edénica. Ockham explicará esto haciendo uso del derecho natural, que es dado a los hombres directamente por Dios y del derecho de gentes, humanamente instituido. Luego, de aquí al pacto entre seres libres e iguales que acuerdan transferir sus derechos a partir de un poder que les ha sido legado por Dios, sólo hay un pequeño paso, que el mismo Ockham recorre.

Epistemológica y metafísicamente explicado, esto significará que el poder otorgado por Dios a cada individuo se ha transformado, acorde a una interpretación ascendente de la formación del gobierno en el órgano decisor de la actividad y la realidad políticas. Este poder, que por derecho natural han adquirido, Dios mediante, los seres humanos, es incluso retornable a sus portadores, ya que está jurídicamente autorizada – por derecho natural y divino – la rebelión contra el gobernante, ser universal que recibió su naturaleza entitativa sustancial por transferencia de los derechos políticos de cada uno de los individuos particulares, a partir de entonces, los gobernados, sus súbditos. Por supuesto, el fundamento de esta instancia última ha quedado salvaguardada por si acaso aquél no cumpliere cabalmente con la función que le corresponde, y se transforme en un tirano de quienes lo eligieron transfiriendo sus poderes. En definitiva, los individuos particulares (átomos sociales) son las verdaderas unidades decisoras y soberanas, quienes para cumplir acabadamente con su verdadera realidad sustancial: la convivencia social en paz, *pactan entre sí la cesión de sus derechos* a una entidad universal que los gobierne. Luego de la entrada del mal en el mundo, la paz y la sociedad continúan quedando aseguradas gracias a la vigencia permanente del derecho natural puesto por Dios en todos los hombres.

Conclusión final: Ockham a la luz de la Modernidad

Carlos Massini Correas, filósofo del derecho argentino, cuya especialidad es la ética jurídica, señala cuatro causas fundamentales del individualismo que impulsó una revolución de la mentalidad: el humanismo, el protestantismo, el idealismo cartesiano y el nominalismo de Ockham y los ockhamistas, quienes con su empirismo antimetafísico y su afirmación de lo singular, influyeron fuertemente en Suárez y sobre todo en Hobbes. En el ámbito de la moral, en el mundo británico, esto dará origen al establecimiento de un sentido de lo ético que la conciencia moderna adquiere a partir de la percepción de las costumbres sociales. Así se va formando la noción de *moral convencional* y de un sentido convencional de la justicia, fundados en el signo que expresa la sustantividad de los mismos:

“... debe comprenderse que hay dos clases de universales: hay una clase que es naturalmente universal; en otras palabras, es un signo naturalmente predicable de muchas cosas... Semejantemente un universal no es otra cosa más que un contenido de la mente; y de ninguna manera una sustancia fuera de la mente y tampoco un accidente fuera de la mente puede ser un universal. *La otra clase de universal es por convención.* De este modo, una simple cualidad es un universal; para esto un signo convencional llega a significar varias cosas. Tan exacto como lo dice la palabra, eso puede ser

llamado como universal. Pero esto no es por naturaleza, sino sólo por una convención" (la itálica es nuestra).¹⁸³

De aquí al contractualismo, característico de todo el pensamiento anglosajón posterior, hay apenas un paso. No por nada el mismísimo Hobbes, adoptará una postura epistemológica nominalista, cuando en el capítulo 4 de la 1ª Pte. del Leviathan se refiere a la invención del lenguaje y el uso de los términos y de las definiciones. La cuestión, pues, dentro de este macroesquema que opera en el pensamiento británico, será determinar las sutilezas del mismo. Cuando hay un pacto expreso y cuando el pacto es tácito y se trata de un acuerdo que está ya instaurado en la sociedad. Es entonces cuando vienen a colación las diferencias que separan los pensamientos de Hobbes, Locke, Rousseau y Kant, por una parte, es decir toda la tradición contractualista y Hume, por la otra, representando la tradición convencionalista. Las sutilezas de las diferencias no hacen a la cuestión, porque la raíz no está sino en una nueva actitud intelectual y vital que se construye a partir del sujeto, cuya más directa manifestación está dada por el hecho de que todos los elementos de la convivencia social han de quedar, a partir de esta irrupción de la conciencia moderna, subordinados al interés individual.¹⁸⁴

"... Toda convivencia humana, sea familiar o estatal, se reduce a una compensación o equilibrio de intereses entre individuos absolutamente equiparados en derecho".¹⁸⁵ En rigor, desde esta perspectiva todo se reduce a contrato y, lo que es más, a contrato consensual: las relaciones laborales, internacionales, políticas, familiares, van a ser concebidas y reguladas como el resultado libre de la voluntad autónoma de las partes. De aquí a la cuestión social, la pérdida de la unidad familiar, la discordia nacional e internacional, no habrá más que un paso..."¹⁸⁶

"La actitud insolidaria que se sigue de este individualismo declamatorio y militante, va a ponerse de manifiesto, sobre todo, en el ámbito de las relaciones laborales, los contratos, la economía y el régimen de propiedad".¹⁸⁷ Así lo manifiestan varios pensadores modernos, como Leibniz, por ejemplo, evidenciando el sesgo individualista que ha tomado el pensar jurídico, "al colocar el principio de no dañar al otro

¹⁸³ Así lo expresa el propio Ockham, en *Summa totius logicae*, I, c. xiv: "Verumtamen sciendum, quod universale duplex est: Quoddam est universale naturaliter, quod scilicet naturaliter est signum praedicabile de pluribus ad modum proportionaliter, quo fimus naturaliter significat ignem et gemitas infirmi dolorem et risus interiore laetitiam: et tale universale non est nisi intentio animae, ita quod nulla substantia extra animam nec aliquod accidens extra animam est tale universale. Et de tali universali loquitur in sequentibus capitula. Aliud est universale per voluntariam institutionem. Et sic vox proleta, quae est vere una qualitas, est universalis, quia scilicet est signum voluntarie institutum ad significandum plura. Unde sicut vox dicitur communis, ita potest dici universalis; sed hoc non habet ex natura rei, sed ex pacto instituentium tantum" (la itálica es nuestra), en Ockham, *Philosophical Writings. A Selection*, p. 34.

¹⁸⁴ Carlos I. Massini Correas, *La desintegración del pensar jurídico en la Edad Moderna* (Buenos Aires: Abeledo-Perrot, 1980), pp. 45-48.

¹⁸⁵ Josef Pieper, *Justicia y fortaleza* (Madrid: Rialp, 1972), p. 87; citado por *Ibid.*, pp. 69-70.

¹⁸⁶ *Ibid.*, pp. 70-71.

¹⁸⁷ *Ibid.*, p. 47.

en primer lugar, a la inversa de los juristas romanos", o Grocio,²⁸⁸ afirmando que hay que abstenerse del bien del otro, mantener la palabra y reparar los daños causados por errores propios, principios todos estos basados en la justicia conmutativa, con los cuales el fundador del derecho moderno levanta todo su sistema y del cual propondrá, en definitiva, su "pancontractualismo".²⁸⁹

Si comparamos la institución del pacto según Ockham con la que más tarde ha de formular Hobbes, notaremos que la gran diferencia radica en la existencia de la ley natural divina puesta por Dios en los hombres y la capacidad que les ha dado para su autogobierno. La conformación del procedimiento contractual (explícito en su origen) en Hobbes, había desterrado a Dios por completo del proceso. Algo similar – quizás más profundamente – ocurre con la concepción artificialista de la política sostenida por Hume. El escocés no es contractualista – aunque se lo podría situar como una especie de contractualista implícito, en los tiempos remotos sobre los cuales ya no hay memoria histórica, por eso lo de "implícito" – pero sostiene que la sociedad, es decir, las normas sociales de convivencia, se produce por costumbre y así ha pasado de generación en generación. Lo mismo ocurre con su noción constructivista²⁹⁰ de la justicia, que proviene del orden social emanado de la costumbre y no de un soberano que encarna la justicia transferida, derechos del pueblo mediante, como en Hobbes, bajo procedimiento contractual y menos o más diferente aún que la concepción de la justicia en Ockham, también de índole contractual, pero con un resto que es siempre detentado por el pueblo, que la obtiene de Dios por derecho natural o divino, y que mantiene para siempre la capacidad de ponerla en ejercicio en caso de que una situación extrema – como puede serlo la opresión o tiranía ejercida por el monarca – la justifique.

Está claro, así mismo, que en ningún momento Ockham justifica afirmaciones políticas con sus anteriores de índole metafísica o epistemológica; su pensamiento carece de la sistematicidad de un Santo Tomás, por ejemplo, aunque su metodología no deja de ser típicamente escolástica. Pero a lo sumo, uno puede llegar a afirmar que luego de su nominalismo metafísico y epistemológico, no podía llegar a otro tipo de pensamiento práctico (ético, político y jurídico) que al que llegó, máxime si tenemos en cuenta la muy factible influencia que ejercieron los canonistas que lo precedieron y el polémico período de tiempo, en lo que a materia política se refiere, en que le tocó vivir.

²⁸⁸ "Grocio no tiene ya, respecto del mundo objetivo, la actitud contemplativa, condescendiente y admirativa que encontrábamos en Aristóteles y en Sto. Tomás; se diría que no cree casi (no más que Occam y sus discípulos) en el orden natural de las cosas, sino – a la manera estoica – en la ley de nuestra razón. El punto de partida de su sistema no es ya la observación de las cosas, de las sociedades, de su armonía intrínseca. Grocio se cuida mucho de recurrir a la experiencia...". Michel Villey, *Los fundadores de la escuela moderna del derecho natural* (Buenos Aires: Ghersi Editor, 1978), pp. 19-20.

²⁸⁹ "... según el cual todas las instituciones jurídicas y políticas debían resolverse en un contrato, fuera este expreso, como en el caso de la sociedad política y la familia, o tácito, como en el supuesto de la sucesión intestada... De allí al democratismo contemporáneo y a la cuestión social, no había más que un paso, que Europa dio alegremente, sin visualizar las consecuencias que habrían de llevar, en última instancia, a la actual crisis europea". Massini Correa, *Op. cit.*, pp. 48-49.

²⁹⁰ Sobre la noción de moral en Hume, ver: Margarita Costa, "Una concepción constructivista de la ética".

Es difícil confirmar la influencia de su filosofía teórica sobre la práctica; Ockham nunca lo dice explícitamente, ni tampoco pretende basar sus aseveraciones políticas en sus fundamentaciones teóricas, pero, siguiendo el pensamiento inverso, tampoco es posible decir que lo niegue en parte alguna, por lo cual queda el terreno despejado para la más lícita especulación. Aunque, en todo caso, esta especulación podrá estar guiada, si se accede a ello, por la simple idea de que, por lo general, hay en todo pensador, y particularmente en quien elabora ciencia política, un conjunto congruente de ideas que constituye el eje central de toda elaboración de ideas, ya que, por esencia, la filosofía política - como así también la jurídica y moral, y todo aquello que puede denominarse filosofía práctica - se ha de fundar en un concentrado ideológico, el cual no es otra cosa que el sustrato básico del cual emanan todas las ideas y ramificaciones del pensamiento.