

Guillermo de Ockham y los fundamentos de libertad política moderna

Alonso Rodríguez Moreno *

RESUMEN: En este artículo intentaré demostrar la relación entre el concepto moderno de libertad política y el pensamiento de Guillermo de Ockham. Sus nociones de “uso” y de “potestad” fueron, argumentaré, tierra fértil para el nacimiento del derecho subjetivo, base del libre arbitrio moderno. Para lograr lo anterior, dividiré el artículo en tres partes. En la primera expondré qué fue el derecho objetivo para los pensadores medievales, especialmente para Tomás de Aquino. En la segunda parte hablaré del contexto histórico en el cual Ockham escribe sus trabajos políticos: las controversias sobre la pobreza franciscana. Finalmente, en la tercera parte analizaré algunos de los más importantes escritos políticos de Guillermo de Ockham y discutiré qué conceptos son, desde mi punto de vista, cruciales para entender la visión moderna de libertad y por qué.

ABSTRACT: In this paper I will try to demonstrate the relation between the modern political concept of liberty and the thought of William of Ockham. His concepts of “use” and “authority” (potestas, in Latin) were fertile ground, I will argue, for the birth of the subjective right, basis of modern political freedom. To achieve this I will divide the paper in three sections. In the first I will discuss what was the objective right for the medieval thinkers, especially for Thomas Aquinas. In second part I will talk about the historical context in which Ockham writes his political works: the controversies of Franciscan poverty. Finally, in the third part, I will analyze some of the most important political writings of William of Ockham, and I shall discuss which concepts are, from my point of view, crucial to understand the modern vision of liberty, and why.

SUMARIO: Introducción. I. El derecho en la Baja Edad Media. II. Guillermo de Ockham. 1. Contexto histórico. 2. La respuesta de Ockham al problema de la pobreza y su visión del derecho subjetivo. 3. Libertad nominalista. 4. El derecho natural y su triple comprensión. 5. La ética de Ockham y su relación con la libertad nominalista. III. Conclusión: la libertad nominalista y su relación con la libertad política moderna y los derechos humanos.

* Investigador del Centro Nacional de Derechos Humanos de la CNDH.

Introducción

Los derechos civiles y políticos han sido considerados tradicionalmente la primera generación de derechos humanos.¹ También se les conoce como derechos de la libertad individual, pues ésta es su principal fundamento. La Declaración de Independencia Norteamericana de 1776 y la Carta de Derechos (también conocida como las primeras diez enmiendas de la Constitución), que entró en vigor en 1791, son dos de los primeros intentos para enumerarlos y darles un carácter positivo.² El primer artículo (o primera enmienda) de la Carta consagra algunos de los derechos más importantes: la libertad de expresión, de prensa, de religión, de asociación pacífica y de petición al gobierno para reclamarle agravios.

En este mismo sentido, si bien con sus importantes diferencias ideológicas, la Declaración Francesa de Derechos del Hombre y del Ciudadano de 1789 ahonda, precisa y extiende (si bien no en todos los casos) los derechos civiles y políticos a los que tiene derecho todo hombre.³ Resulta interesante para los fines de este trabajo la definición de libertad que ésta propone en su artículo cuarto: poder hacer todo lo que no dañe a los demás. Como se echa de ver, en ella se contiene el principio utilitario de daño.⁴

En el año de 1979 la Organización de Naciones Unidas, siguiendo las pautas establecidas en la Declaración Universal de 1948, redactó el Pacto de Derechos Civiles y Políticos, el cual contiene un catálogo extenso de los derechos de este tipo que han tenido mayor aceptación internacional. Este Pacto es, sin duda, el texto más importante, por su carácter internacional, su extensión y sus contenidos, sobre derechos civiles y políticos. A diferencia de las otras dos Declaraciones mencionadas, este Pacto pone un particular acento en la *obligación* que tienen todos los individuos de esforzarse por la consecución y observancia de los derechos que en él se enuncian.

Si bien son documentos de épocas históricas diferentes, que tienen motivaciones e intenciones ideológicas diversas, *en los cuatro late un concepto de libertad análogo*. De ahí, por ejemplo, que todos sean formalmente declaraciones o catálogos positivos de derechos. La analogía, recordémoslo, es la relación de semejanza entre cosas distintas. A mi modo de ver, lo que hace semejantes a estos documentos es que *definen la libertad como un poder o facultad*. O dicho de otra forma: el concepto de libertad desde el que se deducen y justifican los derechos civiles y políticos modernos, representados en los documentos mencionados, se define a partir de la noción de poder o facultad. Esta noción es la línea imaginaria que permite poner en una misma constelación a estos diversos documentos.

¹ El primer autor que clasificó los derechos humanos en generaciones fue Karel Vasak, "Human Rights: A Thirty-Year Struggle: The Sustained Efforts to Give Force of Law to the Universal Declaration of Human Rights", *UNESCO Courier*. París, vol. 30, núm. 11, 1977.

² Para un estudio, que ya se ha vuelto un clásico, de la importancia de los textos estadounidenses para el desarrollo y evolución de los derechos humanos se puede ver Gregorio Peces-Barba *et al.*, *Historia de los derechos fundamentales*, t. II. Siglo XVIII. Vol. III: El derecho positivo de los derechos humanos y comunidad internacional: los orígenes del sistema. Madrid, Dykinson / Instituto de Derechos Humanos Bartolomé de las Casas / Universidad Carlos III de Madrid, 2001, pp. 35-114.

³ *Vid. Ibid.*, pp. 115-217.

⁴ Se puede ver el texto de la declaración traducido al español y comentado en *ibid.*, pp. 201-211.

En la Edad Media, al menos hasta el siglo XIII, el derecho se concibió primordialmente como la afirmación del *orden de la realidad*. En este sentido, se hablaba de derecho *objetivo*. Ahora bien, conocer dicho orden implicaba un esfuerzo no sólo intelectual sino también moral. De ahí la importancia de las virtudes, en particular de la prudencia, cuya función era determinar el justo medio de todas las demás. No obstante, a partir del siglo XIII, se origina otra acepción de derecho: *el subjetivo*. Si la libertad para los pensadores del derecho objetivo era esencialmente un asentimiento de la real, en esta nueva concepción la libertad es la creadora del orden. Aquí comienza el itinerario cuya meta fue la identificación moderna entre libertad y derecho. Tal identificación está condensada en la noción de *derecho subjetivo*, piedra angular de todas las modernas construcciones jurídicas sobre derechos humanos.

¿A qué se debió este cambio desde una concepción objetiva a una subjetiva? Los factores son varios y sumamente complejos. Podemos mencionar algunos de los principales: el redescubrimiento del derecho romano y de las obras de Aristóteles en el siglo XII; la Lucha de las Investiduras entre el emperador y el papa; la apología de la libertad republicana en las ciudades-estado del norte de Italia llevada a cabo por los prehumanistas en el siglo XIII, que habían abrevado en los tratados políticos clásicos; la defensa escolástica de la libertad política frente al poder soberano esgrimida por autores tales como Bartolo de Sassoferrato y Marsilio de Padua; las discusiones sobre la pobreza franciscana y el nominalismo que en ellas subyacía; la aparición del derecho canónico y de conceptos jurídicos subjetivos, por ejemplo, las potestades eclesiásticas; la nueva antropología individualista franciscana, representada por Juan Duns Scoto y Guillermo de Ockham; el conciliarismo de Jean Gerson y sus epígonos, particularmente Conrado de Summenhart; la Reforma luterana y su ponderación de la conciencia individual; algunas de las teorías jurídicas y políticas de los pensadores que conformaron la Segunda Escolástica Española, y finalmente, la obra de Maquiavelo.

A mi modo de ver, estos eventos históricos se pueden agrupar en dos visiones de la libertad humana que tuvieron un origen común, después siguieron derroteros distintos (si bien no siempre) y, finalmente, terminaron por coincidir de nuevo en la Modernidad. A la primera versión le llamaremos *libertad republicana*,⁵ y a la segunda, *libertad nominalista*.⁶

El punto de partida que comparten es el derecho romano. La libertad republicana surge a principios del siglo XIII en el *Regnum Italicum* con motivo de la Lucha de las Investiduras. Los habitantes de las llamadas ciudades-estado del norte de Italia comenzaron a pensar en la plena autonomía política frente al papa y al emperador. Quentin Skinner sostiene que los orígenes intelectuales de esta libertad republicana son, por un lado, el estudio del arte retórico en los textos clásicos romanos que se hizo en las universidades, y por el otro, la defensa escolástica de la libertad hecha por Marsilio de Padua en el *Defensor Pacis*⁷ y por Bartolo de Sassoferrato en los diversos tratados que escribió sobre los límites

⁵ Esta designación la tomo de Quentin Skinner, *Los fundamentos del pensamiento político moderno*, t. I: El Renacimiento. Trad. de Juan José Utrilla. México, FCE, 1993.

⁶ La idea de una libertad nominalista la tomo de Francisco Carpintero, coord., *El derecho subjetivo en su historia*. Cádiz, Universidad de Cádiz, 2003.

⁷ Marsilio de Padua, *Defender of Peace*, trad. de Annabel Brett. Cambridge, Cambridge University Press, 2005.

del poder.⁸ Lo que caracteriza esta libertad es, desde mi punto de vista, que su fundamento teórico se construyó principalmente desde lo jurídico y lo político. En este sentido, los autores que acabamos de mencionar no tienen una pretensión filosófica; sus afirmaciones no se desprenden tanto de una nueva visión de la persona, cuanto de la necesidad de dar respuesta a situaciones políticas de su época. O dicho de otra forma: si bien ambos autores están embebidos del pensamiento de Aristóteles (quien sí construyó una antropología), ninguno de los dos intenta construir una antropología desde la cual derivar consecuencias éticas, políticas y jurídicas. No hay, pues, un rompimiento crítico y consciente⁹ con el *status quo* ético.

Por el contrario, la libertad nominalista sí tiene por base una nueva concepción antropológica que se opone a la *tradición bajomedieval*, representada particularmente en la obras de Alberto Magno y Tomás de Aquino. En este caso, primero se piensa al ser humano y después en las consecuencias políticas y jurídicas que se desprenden del nuevo modelo antropológico. La libertad nominalista nace en la obra de Juan Duns Scoto,¹⁰ pero tiene su momento de madurez en el pensamiento de Guillermo de Ockham. Scoto concibe a la persona de una forma muy distinta a Tomás de Aquino, con quien explícitamente polemiza. Con Ockham, esta nueva forma de concebir la libertad se radicaliza y comienza a tener una fuerte impronta en las teorías políticas y jurídicas. Esto se debió, en gran medida, a la conjetura histórica en la que Ockham vivió: las arduas discusiones sobre la auténtica pobreza en la regla de Francisco de Asís, los problemas de investiduras entre Luis de Baviera y Juan XXII y la naciente polémica conciliarista.

La libertad republicana logra su continuidad a lo largo de la Edad Media gracias a los prehumanistas, los humanistas y, finalmente, a Maquiavelo. La libertad nominalista, a su vez, logra continuidad en las obras de Jean Gerson, Jacques Almain, Lutero y algunos pensadores de la Segunda Escolástica Española, hasta perpetuarse en la Modernidad.¹¹

El punto donde estas dos versiones de la libertad vuelven a unirse o, mejor dicho, se vuelven indistinguibles, es en la Escuela Racionalista de Derecho Natural. Quizás haya sido en la obra de Hobbes donde libertad republicana y libertad nominalista se dieron cita y se confundieron al punto de constituir ya una sola. Pero se necesitaría otro trabajo para afirmar con rotundidad esto. Lo que

⁸ *Tractatus de Regimine Civitatis* (hay una versión en inglés de este texto en la siguiente dirección de Internet: www.fordham.edu/halsall/source/Bartolus.asp), *Tractatus Gelphis et Gibelinis* (hay versión en inglés disponible en: http://individual.utoronto.ca/jwrobinson/translations/bartolus_de-guelphis-et-gebellinis.pdf) y *De Tyranno*.

⁹ Se entiende que detrás de toda postura política original hay, tácita o explícitamente, una visión nueva del ser humano. A mi modo de ver, tanto Marsilio como Bartolo no tienen una pretensión expresa de proponer un nuevo modelo de persona. Sin embargo, en sus tesis sobre el poder político y sus límites, sí late, aunque no con plena conciencia, una antropología novedosa. No hay una pretensión por parte de estos dos autores de romper con la tradición ética medieval.

¹⁰ Para una visión de conjunto de la obra de Juan Duns Scoto y su importancia en el desarrollo de la libertad moderna se puede ver: Thomas William, ed., *Cambridge Companion to Duns Scotus*. Cambridge, Cambridge University Press, 2002.

¹¹ Hay que decir que ambas visiones de la libertad no se mantienen como dos líneas paralelas; esto sería una ingenuidad. Ambas tradiciones se entrecruzan y se enriquecen mutuamente. La distinción se debe más a un asunto metodológico para delimitar con precisión lo que aquí quiero estudiar que a una incuestionable toma de postura histórica. Así, hay elementos parecidos en las obras de Marsilio de Padua y Ockham o en las de Bartolo y algunos humanistas.

no cabe duda es que el concepto de libertad natural expuesta en el *Leviatán* late en las declaraciones de derecho naturales de los siglos XVIII y XIX.

En este artículo quisiera exponer y analizar la libertad nominalista en el pensamiento de Guillermo de Ockham.¹² Una de las versiones más influyentes del derecho subjetivo se da en el pensamiento del teólogo franciscano. Tendré oportunidad, a lo largo del artículo, de dar cuenta de esta afirmación. Como sería un despropósito en un trabajo de estas proporciones dar una visión exhaustiva de la ingente y complicada obra de Ockham, me centraré principalmente en uno de los principales textos que el autor dedicó a la libertad política y al derecho subjetivo: *La obra de los noventa días (Opus nonaginta dierum)*. Sin embargo, también haré mención de otros textos que tocan estos temas.

A fin de tener un punto de contraste que nos permita delinear la libertad nominalista (que también podemos llamarla derecho subjetivo), en la primera parte de este artículo expondré a grandes rasgos el pensamiento jurídico bajomedieval anterior al siglo XIV, con particular interés en la obra de su representante más ínclito: Tomás de Aquino. Este apartado lo concluiré con algunas reflexiones del concepto “persona” que se presupone en la tradición jurídica bajomedieval. El segundo apartado lo dividiré en cuatro incisos. El primero (a) lo dedicaré a exponer el contexto histórico en el que Ockham escribe sus obras políticas. En el segundo inciso (b) explicaré los principales argumentos de su *Opus nonaginta dierum*. Esta obra fue la respuesta que dio nuestro pensador a las críticas esgrimidas por el papa Juan XXII contra algunos aspectos de la pobreza de los franciscanos. En el tercer inciso (c) explicaré qué significa el nominalismo en la obra de Ockham y cómo se relaciona este concepto con su visión de la libertad. El siguiente inciso (d) me servirá para exponer su concepción tripartita del derecho natural. Finalmente, en el quinto inciso (e), expondré los elementos más importantes de su ética e intentaré hacer un resumen de su visión de la persona y de las principales consecuencias jurídicas y políticas que se desprenden de su antropología. Las conclusiones me servirán para relacionar la libertad nominalista que encontramos en la obra de Ockham con la libertad política moderna y los derechos humanos.

¹² (1280/85-1349) Nacido en Surrey, Ockham ingresó a la Orden Franciscana y luego estudió en Oxford. Bachiller en teología, preparó allí su doctorado realizando un comentario sobre *Las sentencias de Pedro Lombardo*. Sin embargo, nunca logró doctorarse porque se presentaron algunos fragmentos de su obra ante el papa para incriminarlo de heterodoxia. Así, tuvo que ir a Francia a defender sus puntos de vista, lo que no le evitó la censura. Su carrera puede dividirse en dos etapas: su periodo filosófico, lógico y teológico en Oxford, y el periodo que comenzó en 1328 como publicista político que escribía en defensa de la orden y de su protector imperial frente al papa. La lógica de Ockham, la teología y los escritos políticos tuvieron una gran influencia durante los siglos XIV y XV. Su análisis del poder papal fue ampliamente leído durante el periodo del Gran Cisma y de los concilios reformadores de la iglesia del siglo XV. Sus principales obras políticas son: *Opus nonaginta dierum* (1330-1332), *Contra Johannem XXII*, *Compendium errorum Johannis papae XXII*, *Tractatus contra Benedictum*, *An princeps, pro suo succursu, scilet guerrae, possit recipere bona ecclesiarum, etiam invito papa* (escrito entre 1338 y 1339), *Dialogus inter magistrum et discipulum de imperatorum et pontificum potestate* o *Dialogus in tres partes distinctus* (1342-1343). *Breviloquium de principatu tyrannico super divina et humana, specialiter autem super imperium et subjetos imperio a quibusdam vocatis summis pontificibus usurpato* (1339-1340). *Epistola defensoria. Epistola ad Frates Minores, Octo quaestionum decisiones super potestatem Summi Pontificis* (después de 1339). *De jurisdictione imperatoris in causis matrimonialibus. De electione Caroli IV* (última obra).

I. El derecho en la Baja Edad Media

Para los pensadores bajomedievales el derecho natural era algo sumamente complejo y, por ello, difícil de explicar. Las opiniones sobre las fuentes jurídicas eran variopintas; las formulaciones del derecho natural también. Pero en esta complejidad se salvaba la riqueza jurídica de la realidad. La flexibilidad del pensamiento bajomedieval permitía argumentar con varias opiniones, a veces contrapuestas, para explicar el derecho. De hecho, estas “contradicciones” se podían encontrar en el pensamiento de un solo autor. Entrecomillamos la palabra “contradicciones” pues ellos no consideraban que lo fueran en absoluto.

Para los pensadores escolásticos la realidad tenía una riqueza inasible (en su totalidad) racionalmente. Como consecuencia, la aproximación al derecho, objeto de la justicia, tenía que hacerse desde todos los ámbitos posibles: la teología, la filosofía, la literatura, las artes plásticas, la música, la simbología, etcétera. Y la decisión justa siempre era considerada temporal y, por ello, caduca (siempre que no se refiriera a deberes de respeto derivados de los primeros principios de la razón práctica, como el de no matar). Esta realidad temporal del Derecho exigía de los juristas una enorme sensibilidad y una agudeza para captar la realidad. De ahí la necesidad de las virtudes, especialmente la prudencia, hábito que permitía interactuar con el tiempo y las situaciones que se iban a juzgar, sin la necesidad de una excesiva reflexión. Es por esto que los medievales, siguiendo a los clásicos, consideraron las virtudes como segundas naturalezas: disposiciones permanentes obtenidas para la naturaleza a través de la acción, que permiten al juzgador aproximarse a la realidad sin distorsionarla; es decir, comprender la esencia de las cosas en el mismo movimiento temporal en el que se encuentran sumergidas, sin necesidad de un ejercicio mental silogístico y reflexivo (autocontemplativo), el cual se opone diametralmente a la necesidad de tomar decisiones según el ritmo del instante. Es necesario entender todo esto para comprender qué entendían los medievales (y en muchos puntos también los clásicos) por deber.

En la Edad Media hubo varias formas de comprender el derecho natural. Algunos, siguiendo fielmente la tradición del derecho romano, aseguraban que el derecho natural era un estadio primigenio de la humanidad (*status naturae*) en donde todos los hombres eran libres (*omnium una libertas*) y la propiedad era común a todos los ellos (la *communis omnium possessio*), de forma tal que el *ius gentium*, introducido con posterioridad por la libertad de los hombres, había destruido esos derechos originarios y dado paso a figuras antinaturales como la esclavitud. En la misma línea del derecho romano, otros autores asumieron la definición de Ulpiano —plasmada en el *Digesto*—, quien había declarado que el derecho natural es “aquello que la naturaleza enseña a todos los animales”.¹³ Por otra parte, muchos teólogos se conformaban asegurando, como lo hacía San Pablo, que el derecho natural eran las disposiciones que Dios ha puesto en el corazón de todos los hombres. Otra idea que se sumaba a las anteriores es que el derecho natural consiste en las inclinaciones naturales de los hombres a la felicidad por medio de la razón, la cual discierne los medios idóneos para sa-

¹³ D. 1, 1, 1, 2-4. Citado en F. Carpintero, *Historia del derecho natural. Un ensayo*. México, UNAM, 1999, p. 19.

tisfacer las inclinaciones; aquí se nota la impronta de la ética aristotélica. Como se ve, las definiciones para el derecho natural son muy distintas y, en algunos casos, contrapuestas. La intrincada pregunta que late en el fondo de estos planteamientos es si el derecho natural es distinto del derecho inventado por los hombres, es decir, el *ius gentium*. Parecería que el derecho natural consiste en preceptos inmutables que la razón descubre, y el derecho de gentes es el derecho mudable, histórico, y que en algunos puntos contradice al natural. El problema no es de poca monta, pues las fuentes parecerían indicar que lo recién afirmado es cierto. Ríos de tinta corrieron desde las plumas de los juristas para dar una solución a esta interrogante. Baste pensar en los ingentes escritos que dedicaron a este tema Pedro de Bellapertica, Bartolo y Baldo para cortar este nudo gordiano.¹⁴

La obra de Tomás de Aquino sirvió como punto de cohesión de todas estas definiciones. El teólogo italiano, con el universalismo que lo caracteriza, formuló su concepción de derecho natural tomando en cuenta la rica tradición romana del *Corpus Iuris Civilis* (especialmente el *Digesto*), la *Magna Glosa* de Acursio, obra jurídica de mayor influencia de su tiempo, y que conocía bastante bien, la filosofía de Aristóteles y la tradición teológica tanto de los Padres como de los teólogos altomedievales. Veamos a continuación algunas ideas que Santo Tomás y los principales pensadores de su época tenían sobre el derecho natural.

Lo primero que hay que mencionar es que para Aquino, así como para sus seguidores, derecho y ley se distinguen: cada ley es sólo “una cierta razón del derecho”.¹⁵ Las leyes generales, entonces, simplemente eran una dimensión del *ius*; esto significaba que, como dimensiones del derecho, las leyes podían modificarse o abrogarse. Lo importante para la ciencia jurídica eran las respuestas que se daban a los litigios, es decir, la justicia concretada por la *aequitas* o equidad. En esto consistía el *ius* o cosa debida. En efecto, la norma general era tan importante como el caso práctico a resolver. Sólo que las normas generales no generaban el derecho ni lo circunscribían a sus hipótesis: más bien las normas “mendigaban” ser útiles para la solución de un conflicto; es decir, que el jurista, si lo consideraba prudente, echaba mano de ellas para resolver un litigio. Mas no eran estas normas criterios generales que se aplicaran a todos los casos; nada más lejos de la concepción medieval, pues estos pensadores sabían que la aplicación de una norma en un tiempo y lugar podría generar la justicia y en otro tiempo y lugar ser injustas. De ahí, nos dice el profesor Carpintero, las desconcertantes (para nosotros) afirmaciones de los medievales sobre la derogabilidad del derecho natural.¹⁶ Recordemos también que la norma (que no la ley) proviene de voluntad, mientras que la prudencia y la justicia son virtudes intelectuales. Por eso la norma está condicionada por los hechos que analiza y por la inteligencia del jurista que ha decidido aplicarla a un caso. Se puede ob-

¹⁴ Un preciso resumen de las posturas de estos autores lo encontramos en *ibid.*, pp. 28-41.

¹⁵ “A la segunda hay que decir: Que del mismo modo que de las acciones que se hacen exteriormente por el arte, una cierta idea, que se llama la regla del arte, preexiste en la mente del artista, así también de la acción justa, que la razón determina, preexiste en la mente cierta razón, a modo de determinada regla de prudencia. Y esto, si se formula por escrito se denomina ley; pues la ley es, según Isidoro, una constitución escrita. Por lo cual la ley no es el derecho mismo, propiamente hablando, sino cierta razón del derecho”. Tomás de Aquino, *Suma de teología*, trad. de Pedro Arenillas Sangrador *et al.* Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 2002, I-II, q.57, art. 1, ad 2. De ahora en adelante: S. Th.

¹⁶ *Vid. op. cit.*, *supra* nota 13, p. 47.

servar cómo el derecho desarrollado por estos pensadores no se desprendía tanto de la norma, sino de la realidad misma.

Los juristas romanos, así como los medievales, consideraban que las cosas eran esenciales al derecho. Cosa proviene del latín *causa*. Un conflicto, en tanto que interesa al derecho, es *la causa* por excelencia. Causa se puede traducir, según el maestro D'Ors, del griego *aitía*, o razón suficiente, es decir, la razón que justifica un acto.¹⁷ *El pensamiento jurídico es, pues, causal: ius sine causa nasci non potest*; y las causas que generan el derecho son los conflictos. Por conflicto se debe entender la incidencia de una causa en un determinado asunto. A esta incidencia los romanos le llamaron *caso*. Es importante señalar que caso proviene del verbo latino *cado*, así como también de la palabra accidente: "es lo que ocurre en un determinado momento o, incluso mejor, lo que suponemos que puede ocurrir, la hipótesis de hecho".¹⁸ Se puede ver cómo esta concepción del derecho de tradición romano-medieval respeta la diacronía de la realidad. Los casos que tienen relación con el Derecho —lo causan— son accidentales; por tanto, las sentencias tienen una valía temporal y circunstancial (o permanente y universal, según los casos). Eso se empata muy bien con lo que decíamos arriba sobre la prudencia.

El esfuerzo intelectual del jurista versa, entonces, sobre los conflictos o litigios. Esto es propiamente lo que los pensadores romanos y medievales designaban con el término latino *res*. El auténtico juez es el que discierne los conflictos, fijando su mirada en la cosa, para decir lo que es derecho. Pero la cosa, hemos dicho, es temporal; es una causa histórica que generará un derecho histórico. Este derecho marcará un precedente que servirá como guía a quien con posterioridad juzgue un caso semejante, mas no suplantará su juicio prudencial.

El jurista, atento a la realidad, resolverá lo que es justo guiado por la prudencia. La justicia es una virtud que proviene de la voluntad, y como tal es "ciega": está imposibilitada para investigar la realidad. La prudencia siendo una virtud intelectual permite discernir el *ius*, lo debido, para que la justicia pueda dar a cada quien lo suyo. La prudencia hace las veces de ojos para la justicia.¹⁹ Cuando ésta se presenta como medio para dar respuesta a los conflictos propios del derecho se llama *Eubulia*.²⁰ La actitud del jurisprudente frente a las cosas no se reduce a pura pasividad; las cosas sugieren quedamente un orden deseado, una posible solución al conflicto, pero el jurista es el que, aplicando su razón, capacitada con principios universales o primeros principios, al litigio, determina qué es derecho: lo inventa. Se asoma en este punto otro elemento indispensable a la ciencia jurídica medieval: *la necesidad*. Es por *la necesidad* que el jurista se ve urgido a resolver prudentemente un caso concreto. El derecho natural es, en gran medida, el despliegue de la razón para resolver conflictos al filo de la necesidad. La necesidad se encuentra en la cosa. El que pretenda discernir lo debido, que siempre es lo debido a otro, tendrá que dejarse medir por la situación.

¹⁷ Vid. Álvaro d'Ors, *Una introducción al estudio del derecho*. 8a. ed. Madrid, Rialp, 1989. De ahora en adelante se citará como: *IED*.

¹⁸ *Idem*.

¹⁹ Cf. *ibid.*, p.26.

²⁰ *Idem*.

Otros elementos que hay que tomar en consideración para completar este “abigarrado” cuadro del derecho son los primeros principios de la razón y el orden. Ya los hemos mencionado. Ahora los incluimos para tener una visión de conjunto del derecho natural medieval. Intentaremos a continuación unir armónicamente todos los elementos —jurídicos, teológicos y filosóficos— inmiscuidos en la propuesta bajomedieval.

La primera condición de posibilidad para descubrir algo debido o no *es la referencia a una fin*. Debido, por tanto, será aquello que permite que una persona alcance lícitamente su fin (natural, verdadero). El fin último de todos los seres es el bien. En el caso del hombre, este bien es la felicidad. Pero la felicidad no entendida en términos egoístas o utilitaristas; recordemos que los pensadores medievales eran cristianos. La felicidad cristiana hace referencia a la comunión. La ley divina (positiva) dada por Dios al pueblo de Israel ordenaba amar a Dios y al prójimo. En la *communio hay un doble movimiento*: uno *vertical*, que es el amor de Dios; y otro —éste es el que nos interesa en el plano jurídico— *horizontal*, que es el amor entre los hombres posibilitado por la vertical. Esta es la auténtica finalidad del hombre, según los pensadores cristianos: vivir en comunión con Dios, que por extensión asegura la comunión entre todos los cristianos. En este orden de ideas, el símil del cuerpo místico de Cristo propuesto por san Pablo para definir la Iglesia es muy atinado, pues presenta la unidad de todos los hombres (el amor al prójimo), posibilitada por la cohesión que da el cuerpo (Cristo).

El jurista medieval sabía esto; comprendía que el orden establecido por Dios para todas las cosas era la *communio*, la comunión. Ésta formaba parte del contenido de la ley eterna, en el sentido de Tomás de Aquino, o sea, como designio o razón divina por la que todos los actos son dirigidos.²¹ También sabía que este orden se había visto trastocado por el pecado original. Su función como jurista, por tanto, era recuperar ese orden originario querido por Dios. Esto lo lograba a través de su oficio: la sentencia justa, el dictamen de lo que es Derecho, revivía el orden perdido; con el discernimiento prudente del *ius* y su realización (la justicia) el jurista generaba un *microcosmos*. Éste era el punto de apoyo inicial para generar el *macrocosmos*. El orden universal consistía, como dice san Pablo, en la manifestación de los hijos de Dios, necesaria para liberar al mundo de su sometimiento al pecado (el desorden). Una forma privilegiada de tan necesaria manifestación era la ciencia jurídica, pues su función es práctica: repercute inmediatamente en el mundo, lo cambia. ¿Cómo sabía el hombre cuál era el orden primigenio de todas las cosas según la voluntad divina? La respuesta de los medievales fue que, en lo más profundo de su conciencia, el ser humano conoce veladamente la ley eterna.²² Esa participación del hombre en la ley eterna es, según el de Aquino, la ley natural. La *sindéresis* contenía los principios de esta ley, siendo el primero de ellos: *haz el bien y evita el mal*.²³ Habría que aclarar que para los filósofos bajomedievales la ley eterna no era un precepto dado por Dios

²¹ S. Th., I-II, q.9, art. 1-2.

²² “Una cosa puede ser conocida de dos maneras: en sí misma y en sus efectos, en lo que siempre se contiene cierta semejanza de ella... Ahora bien, es indudable que la ley eterna nadie la puede conocer tal como es en sí misma... Sin embargo toda criatura racional la conoce en una irradiación suya más o menos perfecta, pues todo conocimiento de la verdad es una irradiación y participación de la ley eterna...” *Ibid.*, I-II, q.93, art. 3, sol.

²³ *Ibid.*, I-II q.94, art. 2.

heterónomamente a los hombres; por el contrario, la ley eterna se concretaba como providencia, gobierno, previsión: precaución y elección a la salvación. Todo esto armonizado —en el mismo sentido, en consonancia— con las tendencias naturales puestas por el propio creador en su criatura.

La persona —pensaban los medievales— tiende naturalmente al bien²⁴ y lo conoce racionalmente. Está capacitada para elegir con su razón los medios idóneos para lograr sus fines.²⁵ Para Tomás de Aquino el bien siempre se presenta como un objeto de prosecución, de tensión y de movimiento. Es por esto que en el discurso de la razón práctica juegan un papel muy importante las inclinaciones naturales, las cuales expresan una naturaleza humana dirigida a un fin. Dichas inclinaciones prueban la teleología en el ser humano. Los preceptos de la ley natural, uncidos a las inclinaciones naturales, desvelan los contenidos básicos de la moral natural. La razón práctica los capta de manera inmediata (*ratio naturaliter apprehendit ut bona*), siéndole suficiente un desciframiento de lo específico del comportamiento racional. Pero en este proceso puede haber errores; una recta razón, formada en la experiencia de las decisiones y en la escucha atenta del consejo, es, pues, necesaria para rectificar los mentados contenidos, purificándolos de prejuicios o corrupciones. No es de extrañar que Tomás afirme que los principales contenidos de la ley natural son conocidos por todos, mas los preceptos secundarios, indispensables para la solución de conflictos concretos, implican un esfuerzo intelectual de aprendizaje y experiencia vital. Lo anterior es verdadero porque la razón práctica versa sobre lo contingente, “como son las operaciones humanas, y por eso, aunque en sus *principios comunes* se encuentra cierta necesidad cuanto más se desciende a lo particular tanto más excepciones ocurren”.²⁶

La ley natural consta, en efecto, de preceptos inmediatamente percibidos por la razón práctica y que están al alcance de cualquier inteligencia, pero también de otros preceptos derivados y demostrados— que sólo se descubren en el ejercicio de la razón práctica. Gracias a estos últimos es posible el progreso (no en el sentido moderno, sino como tradición) de la ciencia moral. Ahora bien, dicho progreso no proviene de la *especulación deductiva*, pues en el orden práctico el conocimiento adviene al hombre a partir de la experiencia, la sensibilidad vital de cada época y el orden temporal en el que se organizan los pueblos. Definitivamente la ciencia moral y por tanto el Derecho se construyen a partir de la inducción; de una sincera fenomenología realista. La ley natural —según el *Aquinate*—²⁷ es un acto de la razón práctica generado por un hábito de la razón llamada *sindéresis*, cuya función consiste en enunciar sus principios comunes, y no por un hábito de la conciencia. La ley natural puede cambiar, nos dice el de

²⁴ Recordemos que para Tomás el bien tiene razón de fin, y todos los actos humanos se especifican por su fin, pues la voluntad está determinada irremediabilmente por el bien. El fin, entonces, es principio y término de todos los actos humanos. *Vid. Ibid.*, I-II q. 1, art.3.

²⁵ No hay una preocupación excesiva de los medievales por argumentar cómo el hombre conoce el bien último y el bien particular (que se ordena al bien último). Se da por sentado que Dios es el bien supremo, y que la forma de conocer el bien en cada momento es el amor a Dios y al prójimo. Amor sobrenatural —como hemos dicho— posibilitado por la gracia de Dios. Tomás simplemente demuestra, con Aristóteles, que debe existir un bien último, y este bien absoluto tiene que ser Dios.

²⁶ *Ibid.*, I-II, q.94, art. 4, sol.

²⁷ “Se dice que la *sindéresis* es ley de nuestro entendimiento, porque es un hábito que contiene los preceptos de la ley natural que son principios del obrar humano”. *Ibid.*, I-II q.94, art. 2, ad 2.

Aquino,²⁸ o bien porque se le añade algo o bien porque se le sustrae algo. Cabe observar que lo cambiante de esta ley no son los principios comunes, que, como tales, son participación de la ley eterna; lo cambiante son las disposiciones derivadas por deducción. Dijimos que estas disposiciones versan sobre lo contingente, así que su validez, por consecuencia, también es contingente.

En el caso del derecho, el hombre busca comprender el fin verdadero que corresponda al litigio que tiene frente a él. De aquí la importancia de la prudencia, ya que ella es la que permite al jurista dar consejos acertados²⁹ (*Eubulia*) sobre los conflictos que atañen al derecho. Tratándose del juez, la prudencia para enjuiciar con sensatez se conoce con el término *Synesis*;³⁰ para el que gobierna, en cambio, la prudencia se concreta como *Gnome*,³¹ es decir, juicio basado en principios superiores a las reglas comunes de acción, que le permiten gobernar con perspicacia. Estas tres virtudes son las partes potenciales de la prudencia.

La prudencia, al contrario de otras virtudes, no encuentra su finalidad en el hombre mismo; su objeto es más bien exterior. Es una virtud intelectual que permite discernir, gracias a sus partes potenciales, cuál es el bien que se tiene que realizar en cada caso. La prudencia no obtiene sus soluciones en la abstracción o la reflexión; antes bien, se alimenta de la realidad circunstanciada que pretende discernir. Se desvela aquí la importancia que el de Aquino otorga a la *circumspección*,³² virtud aneja a la prudencia, parte cuasi integrante de ésta. La circumspección es la capacidad de comparar lo que se ordena al fin, según las circunstancias.

La realidad, recordémoslo, tiene una finalidad; es decir, cada caso tiene una solución que lo acerca o aleja de su bien último. Es verdad que todas las cosas tienden por naturaleza al bien, mas esta tendencia no es expresa y, como consecuencia, la razón tiene que descubrirla con esfuerzo: tiene que, por decirlo así, tematizarla. Y en el caso de los conflictos y las relaciones con los objetos, el esfuerzo exigido es aún mayor, esto porque la realización del bien se complica, pues los sujetos inmiscuidos en un conflicto son libres y sus pretensiones pueden parecer válidas al mismo tiempo. Descubrir un orden posible en cada caso es inventarlo. Inventar fácil y rápidamente un medio es en lo que consiste la *sagacidad*, la cual, al igual que la circumspección, es una parte casi integrante de la prudencia.³³ Pero esta invención no proviene de la nada o de la mera especulación intelectual; viene dada más bien por la necesidad y la urgencia del tiempo. Las realidades jurídicas siempre ponen a prueba la capacidad inventiva del jurista.

El caudal siempre fluente del tiempo tiene sus momentos oportunos. La oportunidad, en este sentido, tiene que ser aliada del jurista; ella determina la justicia o la injusticia de una resolución. Es aquí donde juega un papel importante la *previsión*, la cual tiene, según Tomás de Aquino, el mismo estatuto que la circumspección y la sagacidad, y consiste en la facultad, por un lado, de tomar

²⁸ *Ibid.*, I-II q.94, art. 5, sol.

²⁹ *Ibid.*, II-II q.51, art. 1.

³⁰ *Ibid.*, II-II q.51, art. 3.

³¹ *Ibid.*, II-II q.51, art. 4.

³² *Ibid.*, II-II q.48, art. 7.

³³ *Ibid.*, II-II q.49, art. 4.

las providencias necesarias para una situación, y por otro, de discernir los futuros posibles para encaminarlos a un fin.³⁴

No hay que olvidar, por otra parte, que además de sostenerse de los primeros principios prácticos, aplicables al caso concreto, la prudencia debe ir acompañada por las virtudes infusas sobrenaturales, especialmente el don de consejo.³⁵ También el jurisprudente tiene que prestar oído a los consejos de otros, sobre todo de los ancianos: tiene que ser *dócil*.³⁶ De lo contrario las resoluciones serían fortuitas.

Otro asunto de suma importancia para los medievales son las relaciones con las cosas. En el derecho moderno es imposible hablar de relaciones con las cosas. Las relaciones únicamente se dan entre los individuos. Para los medievales el asunto es distinto: a pesar de no negar la juridicidad de los pactos entre dos personas, consideraban que una de las fuentes imprescindibles de derecho es la relación de las personas con las cosas. El mundo jurídico, esencialmente, se desarrolla en la relación que genera una persona con un objeto. Y el objeto tiene "voz"; esto es, la naturaleza del objeto, el vínculo que lo une a la persona propietaria, y la relación de los demás con esta propiedad determina qué es lo justo. Una solución justa que obvie la naturaleza del objeto y el vínculo por el que la persona es propietaria resulta una *contraditio in terminis* para los medievales.

¿Cómo, pues, se descubre el deber, según los medievales? El *ius* se descubre en el análisis de todos los elementos de un conflicto concreto: la persona, el vínculo o relación con una cosa, que genera un derecho respecto de ella, la otra u otras personas que se pueden relacionar con la persona o la cosa, y las circunstancias que envuelven el caso. La pertenencia lícita de una cosa por parte de una persona se llama título. A partir de la contemplación de todos estos elementos, el jurista tiene que dictar el Derecho, que es el objeto de la justicia. Este dictamen se auxiliará de las normas y costumbres de la materia, las opiniones precedentes sobre casos parecidos, que aplicará de manera prudente al asunto, es decir, con *aequitas*. Las normas y las opiniones que un jurista medieval consideraría indispensable para dar una solución serían, en términos generales, las del *ius comune*. Recordemos que el derecho común estaba constituido principalmente por el *Corpus Iuris Civile*, el *Corpus Iuris Canonici*, la *Magna glosa de Acursio*, los comentarios al *Corpus Justiniano* de los llamados *Posglosadores* y las normas de derecho y leyes de la época, principalmente.³⁷

Las normas, pues, no eran como en el derecho moderno, hipótesis generales que se aplican cuando se actualiza el supuesto de manera cuasi automática. Eran directrices de las que el jurista se podía valer, y cuya aplicación era flexibilizada por la equidad. La *aequitas* romana era sinónimo de lo justo; la *aequitas* canónica, basada en la anterior, significaba la flexibilización en la aplicación de una norma al caso litigioso, ponderando las circunstancias. La primera es la aplicación conveniente del Derecho, mientras la segunda es la interpretación correctiva de la ley. Se echa de ver desde estas dos concepciones complementarias que la ley tiene una valía relativa, pues como ya vimos, para un pensador

³⁴ *Ibid.*, II-II q.49, art. 6.

³⁵ *Cf. IED.*, p. 26.

³⁶ Para Tomás la docilidad también forma parte de las partes cuasi integrantes de la prudencia. *Vid. Ibid.*, II-II, q.49, art. 3.

³⁷ *Vid. op. cit.*, *supra* nota 13, p. 127.

de la talla de Tomás de Aquino se puede modificar. Lo que la ley sugería como justo en una época, en otra, por la variación de circunstancias, podía ser injusta.

Es por todos sabido que tanto para los griegos como para los romanos existían, entre todas las virtudes, unas cuantas fundamentales a las que se llamó cardinales (el primero en calificar de esta manera las virtudes más importantes fue san Ambrosio, quien se basó a su vez en la obra de Cicerón); es decir, los hábitos operativos buenos primarios desde donde todas las demás virtudes se generan. La palabra latina *cardine* puede traducirse al español como quicio. Por tanto, las virtudes cardinales pueden considerarse los quicios de la vida moral.

Esas virtudes son la justicia, la prudencia, la fortaleza y la templanza. Así fue considerado por los estoicos, especialmente por Cicerón, y después por los cristianos. En la época bajomedieval, Tomás de Aquino basó sus estudios sobre las virtudes clasificadas de esa manera. Ahora bien, el tratado de las virtudes del *Aquinatense* tiene originalidad, ya que a cada virtud se relaciona con una facultad del hombre y con una función específica de la vida moral. De suerte tal que la justicia se relaciona con la voluntad y es la virtud más excelente de las morales. La prudencia, por su parte, es una virtud especial perteneciente al intelecto práctico cuya importante función consiste en dar los medios a todas las virtudes para que realicen su fin. La fortaleza es una virtud moral que controla y, dado el caso, potencia las pasiones del apetito irascible. Y la templanza, por último, se refiere a la educación de los apetitos concupiscibles. Para cerrar este aparatado quisiera exponer a vuelo de pájaro la noción de justicia en el pensamiento de Tomás de Aquino.

El objeto de la justicia es el derecho, según reza el primer artículo de la cuestión 57 de la *Suma teológica*. Aquello que se le debe a cada persona —el *ius*— es lo que la justicia tiene que realizar. El discernimiento intelectual de lo debido no lo realiza la justicia, ya que es virtud moral, sino la prudencia, como hemos tenido oportunidad de demostrar.³⁸

La justicia es la virtud moral de mayor importancia: ordena todas las demás virtudes a su fin. También es la más preclara de todos los hábitos operativos buenos porque se refiere al bien común, que está por encima del bien particular. Tiene como característica distintiva que su objeto no se refiere a las pasiones, como las demás virtudes, sino al bien común.

Hay que distinguir dos niveles de justicia: la justicia como virtud general y la justicia como virtud particular. Aquélla se refiere al mandato general para ordenar todas las virtudes a su fin; en este sentido, su objeto propio es el bien común. Como virtud particular, la justicia, en cambio, ordena al hombre sobre las cosas que se refieren a otra persona singular. Esta acepción es la de mayor peso para el jurista.

El medio de la justicia es un medio material; es decir, al contrario de las demás virtudes morales, que se refieren a las pasiones del hombre, y cuya rectificación se considera respecto del hombre mismo, o sea, sólo en relación con la propia persona virtuosa, la justicia es una virtud que se refiere a lo exterior: “a la igualdad de la proporción de la cosa exterior a la persona exterior”.³⁹ Es decir: la justicia es una virtud cuyo medio es externo y material; su esencia es la alteridad.

³⁸ *Vid. S. Th.*, II-II q.57, art. 1, sol.

³⁹ *Ibid.*, q.58, art. 10, sol.

A esto se refieren los juristas al hablar del *medium rei* o medio material, para distinguirlo del medio racional (*medium rationis*), propio de las virtudes que versan sobre las pasiones individuales.

El acto de la justicia, como reza la definición clásica de Ulpiano, analizada meticulosamente por Tomás,⁴⁰ es dar a cada quien lo suyo. “Lo suyo” del acto justo viene dado por la prudencia; el “dar”, por el contrario, es propio de la voluntad, por eso la justicia es una virtud moral.

La consideración de todos estos elementos nos lleva a reflexionar sobre el significado de la libertad para los pensadores escolásticos, en contraposición a la concepción moderna. Nos dice el maestro D’Ors que, para la visión medieval, libertad es en gran medida la posibilidad de obtener virtudes. Virtudes entendidas a la manera del de Aquino; esto es, como hábitos operativos buenos.⁴¹ En cambio, la libertad en la modernidad significa exclusivamente facultad: capacidad de hacer lo que uno se propone sin que nadie se interponga. El concepto moderno de libertad está obligado a distinguir entre la facultad y la regla,⁴² en tanto que ésta restringe a aquélla.

De lo expuesto podemos concluir que el derecho objetivo medieval presupone: (I) Que la naturaleza, tanto la del ser humano como la de la realidad externa, está ordenada por Dios. O dicho en otras palabras: todas las cosas tienden a un fin establecido por la divinidad. (II) Que el ser humano es capaz de conocer, a través de la recta razón, ese orden, *el cual es el objeto propio de su libertad*. (III) Que tal orden, en sus principios generales, es evidente para los seres racionales; pero en sus principios secundarios o derivados implica un esfuerzo moral e intelectual particular (la obtención de virtudes morales e intelectuales), para el que no todos están capacitados. (IV) Que el derecho natural es un orden que está constituido por principios evidentes (que son pocos) y principios derivados. (V) Que el derecho humano ha de respetar el derecho natural, tanto en sus legislaciones positivas como en las sentencias que da en los casos particulares. Respecto de estas últimas, se habla de la virtud de la justicia, que es dar a cada quien lo suyo. En este sentido, el medio de la justicia es un *medio real*. Sin embargo, para saber qué se le debe a cada uno es necesaria la virtud de la prudencia, que con la mirada puesta en la realidad es capaz de *discernir* el orden y proporción que la justicia ha de concretar.

II. Guillermo de Ockham

El primer escrito polémico de Ockham fue su *Opus nonaginta dierum* (*La obra de los noventa días*), donde analiza y desmiente una por una las tesis esgrimidas por Juan XXII en la bula *Quia vir reprobus* (1329) contra el general de la orden franciscana, Miguel de Cesena, respecto del tema de la pobreza apostólica. La escribió apresuradamente en tres meses, entre 1333-1334. Además, en 1334

⁴⁰ *Ibid.*, q.58, art. 11.

⁴¹ *S. Th.*, II-II q.55.

⁴² “Aunque el entender el Derecho también como facultad tenga precedentes en el pensamiento católico, el empeño por distinguir la facultad de la regla, lo subjetivo de lo objetivo, es muy propio de la doctrina racionalista protestante, que tiende a reforzar el individualismo, y a relativizar la objetividad de los criterios de justicia”. *IED*, p. 33.

redactó una carta (*Carta los Hermanos Menores*)⁴³ dirigida al Capítulo General de la Orden, cuya sede era Asís, para explicar por qué consideraba que el papa había caído en herejía y, como consecuencia de esto, ya no debía rendírsele obediencia. En los años siguientes, Ockham se consagró a la escritura de obras combativas de la autoridad papal: el *Tratado contra Juan* (se refería al papa), el *Tratado contra Benedicto* (1335-36), donde ataca a Benedicto XII, sucesor de Juan XXII; su famoso *Diálogo*⁴⁴ (1334-1335), obra inacabada en la que Ockham hizo un compendio de los argumentos a favor y en contra del poder papal; el *Tratado sobre el gobierno tiránico del Papa* (1342)⁴⁵ y, finalmente, *Sobre el poder de emperadores y papas* (1346-1347), que constituyó un resumen de sus posiciones respecto del poder temporal, la pobreza y el gobierno de la Iglesia.⁴⁶

Es comúnmente aceptado que en 1324 viajó a Aviñón para dar cuenta de algunas de sus tesis más polémicas sobre teología y filosofía a un tribunal de inquisidores del papa. No obstante, algunos historiadores han afirmado que su traslado de Inglaterra a Francia no se debió a los cargos pendientes contra él, sino a una indicación de su propia orden. Sea como fuere, de lo que sí tenemos certeza es que en 1328 partió a Múnich acompañado de otros franciscanos (entre los que se contaba al general de la orden) para ponerse bajo la protección del emperador del sacro imperio romano germánico, Luis de Baviera. También sabemos, sin asomo de duda, que fue excomulgado en 1329.

Antes de 1324, Ockham se dedicaba a dar clases de teología y filosofía en Oxford. Sus intereses, pues, no estaban centrados en temas de política. ¿Qué hizo que un religioso franciscano y profesor de universidad diera un giro radical no sólo a sus temas intelectuales sino a su vida entera?: la polémica que desató la pobreza radical propuesta por el fundador de la Orden de los Hermanos Menores, Francisco de Asís.

Vamos a hacer un apretado resumen de esta polémica a fin de ubicar el contexto histórico en el que Ockham decide abandonar las preocupaciones filosóficas y teológicas sobre las que paró mientes durante tantos años, para abocarse a temas polémicos sobre política y derecho.

1. Contexto histórico

La Orden de los Frailes Menores fue aprobada en 1209 por el papa Inocencio III. La Regla definitiva que escribió Francisco de Asís para los hermanos menores estipula en su capítulo cuarto que “los hermanos nada se apropien, ni casa, ni lugar, ni cosa alguna”. ¿Cómo interpretar esta ausencia de propiedad: a pies juntillas o de forma metafórica? Esta pregunta dividió a la orden, casi desde sus inicios, en dos grupos: los monjes espirituales, que consideraba la completa ausencia de cualquier propiedad esencial al espíritu de Francisco; y los Conventuales, que eran más equilibrados y se decantaban más por una pobre-

⁴³ Hay edición en inglés de esta obra: *A Letter to the Friars Minor and other Writings*. Trad. de A. S. McGrade y John Kilcullen. Cambridge, Cambridge University Press, 2001.

⁴⁴ Algunas de las principales ideas que componen el Diálogo se pueden ver en *ibid.*, pp. 118-231.

⁴⁵ Hay edición en español de esta obra: *Sobre el gobierno tiránico del papa*, trad. de Pedro Rodríguez. Madrid, Tecnos, 2008.

⁴⁶ Para un estudio sucinto de todas las obras polémicas de Ockham, se puede ver: Takashi, Shogimen, *Ockham and the Political Discourses in the Late Middle Ages*. Cambridge, Cambridge University Press, 2010.

za de intenciones y afectos, si bien la pobreza material también les resultaba importante.

Hay que recordar que Francisco cimbró a la Europa del siglo XIII porque su visión de la pobreza distaba de la que tradicionalmente se había vivido en la Alta Edad Media: no como una ascesis autoimpuesta que hacía perfecto al religioso que la vivía, sino como el estilo de vida por excelencia (que podía ser asumido por cualquier cristiano) para el seguimiento auténtico y *radical* de Cristo. No hay mérito alguno en ser pobre; ser pobre es hacerse como Cristo.⁴⁷ La intuición fundamental del *Poverello de Asís* fue la necesidad de renunciar a todo poder humano a fin de evitar los conflictos de “lo tuyo” y de “lo mío”, y la propiedad representaba por excelencia el motor de todas las querellas humanas. Tener propiedad significa, en definitiva, tener el poder de tener y, dado el caso, perseguir y recuperar las cosas que están bajo mi dominio.

La pobreza franciscana es *radical* en el sentido de la ausencia de propiedades materiales. Francisco aconsejaba a sus seguidores la máxima del Nuevo Testamento: “vayan, vendan todo lo que tienen y dénsele a los pobres”. Así, los hermanos menores no podían apropiarse de nada ni a título personal ni a título comunitario. Ahora bien, no tener ninguna propiedad planteaba un serio problema jurídico: si todo el derecho implica cierto dominio o propiedad de las cosas, ¿entonces los franciscanos estaban más allá del derecho? Además: ¿qué ocurría con la ropa que utilizaban, la comida que ingerían y los monasterios donde vivían? ¿Acaso no eran suyos?

Para hacer frente a estas peliagudas cuestiones, los franciscanos echaron mano de la distinción entre *uso* y *dominio*. Un cierto uso de las cosas es necesario para la supervivencia, pero usar no significa dominar, poseer en propiedad. El que ha asumido libremente la pobreza no tiene la intención típica de un propietario, por tanto, no contempla ni usa de las cosas del mismo modo. Uso y propiedad son, pues, realidades independientes. Jesús y sus discípulos no tuvieron propiedad sobre ningún bien; sólo usaban las cosas materiales. Esta distinción permitió a los franciscanos afirmar que el uso que hacían de las cosas *no implicaba ningún derecho humano*. Sin embargo, esto no acabó con las polémicas, antes bien, las enardeció.

El 14 de agosto de 1279 el papa Nicolás III publicó la Constitución *Exiit qui seminat*, donde confirmaba y aclaraba ciertos puntos de la Regla de los Hermanos Menores.⁴⁸ En el artículo tercero de esta Constitución, el papa distinguió entre la propiedad, la posesión, el usufructo, el derecho al uso y el simple uso de hecho. Salvo esta última, todas las demás formas de relación con las cosas pertenecen al derecho. Los franciscanos, pues, ejercen un uso de hecho (*usus facti*). De tal suerte, las cosas necesarias para la subsistencia (comida y ropa) y para el culto divino (breviario, rosario *et al.*) sí pueden ser usadas por los Hermanos, sin que eso implique derecho humano alguno. El artículo siguiente con-

⁴⁷ El primer autor que escribió tratados teóricos sobre la pobreza franciscana en los términos que acabo de exponer fue Juan de Fidenza, conocido como Buenaventura de Bergamo, general de la Orden de los Frailes Menores entre 1257 y 1266. El principal de ellos fue su *Tratado sobre la pobreza de Cristo y los Apóstoles*. Hay una traducción al inglés disponible en: http://individual.utoronto.ca/jwrobinson/translations/bonagratia_de-paupertate.pdf

⁴⁸ Hay una traducción al español de toda la *Constitución* disponible en: <http://www.franciscanos.net/document/exiit.htm>

firma la idea de que los monjes no poseen nada, ni a título privado ni a título de la orden, aun si tal propiedad fuera común. Los bienes que les son donados (libros, muebles, libreros, etcétera) pertenecen, pues, a la Santa Sede.

Durante los años siguientes a este texto papal la orden sufrió una división interna con motivo del tema del uso pobre (*usus pauper*), esto es, la prudente utilización de los bienes materiales cotidianos, entre los monjes conventuales y los monjes espirituales, como dijimos arriba. Los primeros —que representaban el ala oficial de la orden— consideraban que alguien era pobre si no tenía ninguna propiedad. Les resultaba indiferente, por tanto, si el uso de las cosas se hacía con pobreza o prodigalidad. En cambio, para los espirituales la pobreza implicaba no sólo la ausencia de propiedad, sino también el mínimo uso de las cosas. Al leer el artículo quinto de la Constitución de Nicolás III, parecería que el papa sanciona esta segunda visión del uso de los bienes materiales.

En un artículo que se ha convertido ya en referencia obligada sobre el *usus facti* de los franciscanos, Paolo Grossi sostiene que la posición de los espirituales transmutó por completo la metafísica tradicional sobre la que se construyó la visión franciscana de la pobreza. Esa metafísica separaba rigurosamente el mundo espiritual del material, de suerte que el segundo no tenía importancia alguna. Se tomaba una postura radical o fundamental de desapego de los objetos y después se usaban sin ulterior cuestionamiento. El uso no es ni rico ni pobre, ni justo ni injusto, ni mejor ni peor. En cambio, con el tema del uso pobre se le da importancia al mundo material, pues constantemente surge la pregunta de si el uso de los bienes es adecuado o no.

Sin haber logrado aún la unidad plena de la orden, los franciscanos tuvieron que arrostrar un nuevo problema: en 1322 Juan XXII volvió a poner el dedo en la llaga de la pobreza apostólica con su bula *Quia nonnumquam*, en la cual condenaba el uso de hecho (*usus pauper*) de los Hermanos Menores. A esta bula le seguirían otras más, hasta concluir con la beligerante *Quia vir reprobus* de 1328, donde el papa advertía a todos los creyentes del pensamiento herético que se hallaba en los escritos de Miguel de Cesena.

Fue esta última bula la que provocó la desairada respuesta de Ockham: su *Opus nonaginta dierum*, escrita bajo la protección de Luis de Baviera, como mencionamos al inicio de este apartado. Con este texto inicia el periodo polémico y político en la vida del *Venerabilis inceptor*, que lo ocuparía hasta su muerte, en 1347.

2. La respuesta de Ockham al problema de la pobreza y su visión del derecho subjetivo

Los tres principales argumentos⁴⁹ de la *Quia vir reprobus*⁵⁰ de Juan XXII son: (I) Que es insostenible la afirmación según la cual los franciscanos no tienen dominio. Trayendo a colación el derecho romano clásico, el papa sostiene que el consumo de comida y bebida y el uso de ropa implican necesariamente el do-

⁴⁹ En esto sigo a Annabel S. Brett, *Liberty, Right and Nature. Individual Rights in the Later Scholastic Thought*. Cambridge, Cambridge University Press, 1997, pp. 53-54.

⁵⁰ Hay versión electrónica del texto traducido al inglés disponible en: http://www.mq.edu.au/about_us/faculties_and_departments/faculty_of_arts/mhpir/politics_and_international_relations/staff/john_kilcullen/john_xxii_quia_vir_reprobus/

minio, por tanto, los Hermanos Menores sí se encuentran implicados en el derecho. (II) Que la auténtica pobreza se refiere más a la de espíritu que a la de bienes materiales. De ahí que la pobreza franciscana no constituya el estado de perfección que más se aproxima a la pobreza apostólica. (III) Finalmente, el papa niega la valía de la distinción hecha por el general de la orden entre licencia de uso y derecho de uso. Según Cesena, los hermanos menores sólo utilizaban la primera. El papa presenta la siguiente aporía: si los franciscanos tienen una licencia de uso de las cosas, entonces, o las usan con justicia o sin justicia. Si esto último, entonces estarían dándole la razón a la bula, en la que se afirma que usar fuera del derecho es usar injustamente. Si lo segundo, entonces necesariamente estarían usando el derecho, porque lo que ocurre con justicia, ocurre igualmente con derecho. No podría argumentarse que los Hermanos Menores, al usar las cosas, no lo hacen ni justa ni injustamente, pues no hay acciones indiferentes: o se hacen con justicia o sin ella.

Éstas son en suma las objeciones de Juan XXII. En una época en la que se estaba consolidando el papado como la máxima autoridad en materias espirituales y temporales a través de su propio derecho, el canónico, aceptar que una orden religiosa estaba más allá del derecho en un tema tan central como el de la pobreza era muy peligroso, pues representaba una anomia, una fuga de poder que la Santa Sede no estaba dispuesta a permitir. Si se transigía en esto, no sería extraño que otras órdenes también buscaran autonomía jurídica. Entonces, no sólo se trataba de un tema teológico, sino de poder político.

Cabe destacar que el uso, tal y como lo presentan Nicolás III y Juan XXII, parece apuntar más al terreno del *hacer* moral que del *tener* jurídico. Este punto resulta crucial. Lo que se acentúa en ambos casos es más bien la intención con la que se usan las cosas, que no es la de un propietario ni la de un poseedor o usufructuario. En el caso particular de Juan XXII, esto es muy claro: su argumentación identifica justo con derecho y, por tanto, con bondad moral; en cambio, lo injusto es aquello a lo que el derecho no asiste y, como consecuencia, es malo moralmente. Ha sido mérito de Brian Tierney⁵¹ el haber señalado que Juan interpretó novedosamente el concepto de *ius* como una facultad moral. El derecho ya no se definía como la relación entre un sujeto y una cosa (derecho objetivo), sino como aquello que autorizaba una acción: se actúa con derecho o sin él. En este último caso, se actuaría inmoralmente.

Hubo, pues, un deslizamiento de una posición objetiva a una subjetiva. Si bien Ockham combate las tesis esgrimidas por el papa contra la orden, lo hace desde una concepción subjetiva del derecho. O dicho en otros términos: Ockham combate al papa en los términos subjetivos que éste había fijado. De tal suerte, en su *Opus nonaginta dierum* (de ahora en adelante OND) termina por perfilar y madurar esta naciente visión del derecho subjetivo.

A continuación expondremos los principales argumentos que el fraile franciscano dedica al tema del derecho, el uso y el dominio en su contestación polémica contra el papa. Creo encontrar en estas formulaciones los primeros visos

⁵¹ "Ius dictum est iure possidendo: Law and rights in *Decretales*, 5. 40. 12", en D. Wood, ed., *The Church and Sovereignty, c. 590-1918: Essays in Honour of Michael Wilk*. Oxford, Oxford University Press, 1991, pp. 457-66.

de la libertad entendida al modo moderno. Ya tendremos oportunidad de decir los porqués.

En términos generales, dos son las líneas argumentativas de Ockham en OND:⁵² en la primera insiste que el derecho se reduce al dominio. Los franciscanos no tienen dominio, por tanto, no utilizan el derecho. Ya hemos visto que esta forma de argumentar fue la que tradicionalmente se había utilizado. En la segunda línea argumentativa da por sentado que el derecho puede entenderse como aquello que legitima una acción —en este caso particular, el uso—, pero distingue entre un derecho humano (*ius fori*) y un derecho divino (*ius poli*). Siguiendo esta idea, sostiene que los Hermanos Menores sí tienen dominio, mas basado en el derecho original dado por Dios a Adán antes del pecado original.

Prima facie, parece que ambos argumentos se excluyen; pero una mirada más atenta revela que, por medio de una serie de distinciones, terminan por hacerse compatibles en el conjunto de la obra. Vamos a explicar cómo se realiza esta operación teórica.

En el capítulo segundo de OND Ockham distingue varios significados de la palabra uso. Uno de ellos define el uso como una simple acción respecto de una cosa. Es decir, sin ningún tipo de calificativo moral. Esto le permite aislar el uso del derecho y la justicia. Este tipo de uso simple es calificado como “de hecho” (*usus facti*), y su cualidad específica es que se ejerce en acto, a diferencia del *usus iuris* o uso de derecho, cuya cualidad esencial es su potencialidad: no es acto ni actualidad. Este último sentido del uso resulta fundamental para las diversas definiciones que Ockham da de dominio.

El uso de derecho (*usus iuris*) se distingue, a su vez, del derecho de uso (*ius utendi*). El primero es definido como un determinado derecho positivo, que ha sido establecido por la ordenanza humana, y gracias al cual uno tiene el poder lícito y la autoridad para usar las cosas que pertenecen a otro.⁵³ El derecho de uso, por su parte, es el poder lícito para usar de las cosas externas sin ser molestados por un tercero, siempre y cuando no haya causa justa para ello.⁵⁴ Todo uso de derecho implica el derecho de uso, mas no todo derecho de uso (*ius utendi*) implica el uso de derecho (*usus iuris*).⁵⁵

Por otra parte, en el capítulo 65 analiza las distintas acepciones de derecho y justicia. Esto le permite deslindar en qué sentido se puede decir que el uso tiene alguna relación con cualquiera de los dos.

Analicemos, primero, los dos principales significados del derecho. La palabra derecho se puede tomar a veces como el derecho del foro (o derecho humano) y como el derecho del cielo (o derecho divino).⁵⁶ Respecto de la palabra “justi-

⁵² Para las referencias de esta obra utilizo la versión al inglés de John Kilcullen y John Scott, *The Work of the Ninety Days* (2 vols.). Nueva York, Edwin Mellen Press, 2001. De ahora en adelante se citará como OND.

⁵³ “[...] use of right is a certain determinate positive right, established by human ordinance, by which one has the licit power and authority to use things belonging to another, preserving their substance”. *Ibid.*, vol. 2, pp. 127 y ss.

⁵⁴ “[...] right of using is a licit power of using an external thing of which one ought not be deprived against one’s will, without one’s own fault and without reasonable cause, and if one has been deprived, one can call the depriver into court”. *Ibid.*, pp. 156 y ss.

⁵⁵ *Idem*.

⁵⁶ “Concerning the first, they say that the word ‘right’ is sometimes taken for a right of the fórum (*ius fori*) and sometimes for a right of heaven (*ius poli*)”. *Ibid.*, cap. 65, pp. 34 y ss.

cia”, conviene que hay tres formas de entenderla:⁵⁷ (I) Como una virtud particular, distinta de las otras tres virtudes cardinales. En este sentido, actuar con justicia siempre implica dar a otro lo que es le es debido, esto es, su derecho. (II) También puede entenderse como una virtud general que ordena todos los actos de las virtudes al bien común. Parece que esta acepción identifica justicia y prudencia. (III) Por último, la justicia puede ser entendida como la *obligación* de ordenar una acción según la recta razón o según otra operación. Este sentido de justicia, según Ockham, se predica metafóricamente, no en sentido propio.

La primera acepción de justicia hace referencia a un acto externo respecto de un tercero. De ahí que este tipo de justicia no pueda calificar ni de bueno ni malo un acto personal como es el uso. Tampoco la segunda acepción permite decir si el uso que alguien hace de algo es justo o injusto. Las cosas así, sólo la justicia en su tercera formulación se puede referir a la bondad o maldad del uso. “En este sentido (de justicia) todo acto lícito es justo, porque es bueno y consonante con la verdadera razón”.⁵⁸ Como se echa de ver, esta justicia nada tiene que ver con la justicia legal a la que se refería Juan en su bula. Sí hay, pues, forma de dictaminar la bondad o maldad del uso, pero no desde el concepto de justicia utilizado por el papa.

Ahora toca analizar los distintos títulos posibles para obtener un dominio según Ockham. Son cinco: por la dignidad del mérito, por la necesidad, por el *ius poli*, por la sinceridad de la conciencia y de acuerdo con el derecho.⁵⁹ Como se puede ver, el franciscano establece que el dominio jurídico es sólo uno de los múltiples modos de dominio. El resto de los títulos que avalan el dominio tiene que ver con la potestad originaria que todo ser humano tiene sobre sí mismo. El hombre puede poseer porque se autoposee. “Frecuentemente, en la filosofía moral se entiende por dominio la potestad por la que alguien puede hacer libremente actos contrarios, y así se dice que el hombre es dueño y tiene dominio sobre sus actos”.⁶⁰

¿Cómo se unen en el pensamiento de Ockham las nociones que acabamos de exponer de uso, derecho, justicia y dominio? O dicho de otra forma: ¿cómo se hacen compatibles las dos líneas argumentativas que recorren todo el OND? Creemos que en la noción de licitud. Vamos a explicar esto. Desde el derecho romano se distinguía entre dos tipos de acciones o derechos que tenía todo ser humano: el *fas* o lo lícito y el *ius* o justo. Esta distinción pervivió durante toda la Edad Media. El primer término significaba, en resumidas cuentas, la facultad que tenía toda persona de actuar, en caso de necesidad, sin derecho humano que lo amparara. El *fas* tenía su justificación en el derecho divino y en la dignidad humana. Cuando se tenía que actuar más allá del derecho humano, pero respetando, sin embargo, el derecho divino, se actuaba lícitamente. El derecho

⁵⁷ To make this clear it is necessary to know that the noun “justice” can be taken in three ways. [a] In one way it is taken for a certain *particular* virtue distinct from the other three cardinal virtues, having a special matter distinct from the matter of any other cardinal virtue, according to which a man acts justly toward another. [b] Second, “justice” is taken for a certain general virtue, called *legal justice*, which directs all acts of the virtues to the common good. [c] Third, “justice” is taken for the due direction of an act to reason, or to some other operation, and in that way it is called, according to some, justice taken metaphorically. *Ibid.*, cap. 60, pp. 119-129.

⁵⁸ *Idem.*

⁵⁹ *Ibid.*, cap. 65, pp. 114 y ss.

⁶⁰ *Ibid.*, vol. 2.

divino, entonces, concedía a todo ser humano una potestad lícita (*potestas licita*) de actuar, llegado un caso de necesidad, ilegalmente, esto es, sin atender la ley humana positiva.⁶¹

Si bien los Hermanos Menores sólo tienen una relación de uso de hecho (*usus facti*) con las cosas y, por tanto, no utilizan el derecho humano, también es cierto que ese uso sí se basa en un derecho: el divino (*ius poli*). En este sentido, el *usus facti* es una *potestad lícita* o *poder lícito*. Así, el uso de los franciscanos es, respecto del derecho humano, un *fas*, una licitud. Mas esto no significa que no se base en ningún derecho, antes bien, se basa en el derecho originario por antonomasia: el derecho divino.

En este orden de ideas, el *simple uso* se puede definir como un derecho de uso o *ius utendi* sin propiedad. Entonces, el simple uso sí es un derecho, pero no basado en las leyes humanas (*ius fori*), sino en el *ius poli*. Este uso es un poder lícito de usar las cosas sin ser molestados por otros. Y si es lícito, es justo, en el tercer sentido de la justicia que expusimos arriba. ¿Por qué? Porque está basado en la recta razón, es decir, la que está informada por los principios del derecho natural.⁶² Además de ser lícito, ser un derecho y ser justo, el uso también es un dominio, pero no jurídico. Acabamos de exponer los títulos que conceden el dominio, uno de los cuales es el derecho divino. Es precisamente gracias el *ius poli* que el uso es igualmente un dominio.

De las principales nociones y distinciones que Ockham hace en su OND, podemos concluir lo siguiente: los Hermanos Menores tienen un *ius utendi* que les permite un uso lícito de las cosas. Ese uso es un *derecho*, pero no humano, sino divino. También es *justo*, porque se basa en el derecho natural. Finalmente, es un *dominio*, mas no en el sentido secular del término, sino en su acepción de poder o potestad potencial originaria. Como se ve, *el monje franciscano comienza negando que el simple uso esté relacionado con el derecho, la justicia y el dominio, sólo para después sostener que sí lo está, pero en un nivel más alto y fundamental que el del derecho humano*.

¿Por qué más alto y fundamental? Para dar respuesta a esta pregunta hemos de exponer una noción fundamental en la OND: la *prima potestas parentum* o la primera potestas de nuestros padres (se refiere a Adán y Eva). El dominio civil es sólo uno de los dominios y no el más importante. Según Ockham, en el libro del Génesis se habla del dominio o potestad que Dios otorgó a Adán y Eva antes de la caída. Este particular dominio no se funda en el derecho humano porque es anterior y más fundamental que él.⁶³ Tiene que ver con la dignidad que Dios le comunicó al ser humano al momento de crearlo. Esta dignidad se refiere principalmente a la racionalidad y a la libertad que se desprende de ella. El ser humano tiene pues un dominio original sobre él mismo que le permite, a su vez, dominar sobre todas las cosas creadas. De ahí que el dominio o poder sobre los

⁶¹ Esta distinción entre *fas* y *ius* se puede encontrar en una de las obras medievales de mayor autoridad: *Las etimologías* de San Isidoro de Sevilla (vid. Libro V, núm. 2). Hay traducción al castellano: José Oroz Reta et al. Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 2009. Ockham, como todos los estudiosos de su época, conocía perfectamente esta distinción. De hecho, la cita varias veces a lo largo de su OND.

⁶² La tradición medieval había definido el derecho natural como la participación del hombre en la ley divina. En este punto, Ockham suscribe tal definición.

⁶³ Vid. OND, cap. 40.

bienes, *incluido su uso*, tenga su fundamento en la persona misma y no en el derecho humano que se creó con posterioridad.

Así, la tradición cristiana conoce una forma radical y primaria de dominio que también puede ser llamada en sus aplicaciones concretas “*potestas*” y “*facultas*”.⁶⁴ Una de las notas esenciales de este derecho es que permite a las personas utilizar voluntariamente las cosas. Según el profesor Carpintero, lo realmente decisivo para la historia del derecho natural y del derecho subjetivo es que este primer dominio constituye un *derecho propio al uso* que sólo corresponde a la persona considerada individualmente; es decir, *esta potestad no se ejerce de manera comunitaria, antes bien, es un derecho personalísimo*.⁶⁵

Como se echa de ver, en las especulaciones de Ockham encontramos algunos de los elementos teóricos más importantes que siglos después servirán de andamiaje para la visión moderna de la libertad y de los derechos humanos. La *primera potestad* implica una dignidad particular que tiene todo ser humano. Se refiere, esencialmente, a una libertad de hacer y a una disposición, por principio, irrestricta de uso y disposición de todas las cosas. O dicho en otras palabras: revela un *derecho originario de libertad*. En tercer lugar, este derecho originario (que también podríamos llamar *prima potestas parentum, potestas licita o ius utendi*: todas tienen un significado que apunta a lo mismo: facultad originaria que se relaciona con el derecho divino y la dignidad individual) se ejerce de manera individual y es incommunicable. Todas estas notas se pueden encontrar en la noción moderna de derechos humanos: dignidad, libertad (entendida como derecho subjetivo), individualismo y autonomía.

En *Opus nonaginta dierum* encontramos la idea de un derecho originario, distinto del derecho civil, que consiste esencialmente en una potestad o dominio individual para actuar lícitamente, pues, como conviene Ockham: “aquello que a alguien aprovecha y no hace daño a otro es adecuado según la equidad, aunque falte un derecho humano que lo permita expresamente. Las leyes humanas no podrían legislar lo contrario, pues entonces se trataría de una ley inicua que procedería contra el orden de la caridad”.⁶⁶ Sorprende cómo en esta formulación se contienen elementos del principio utilitario de daño y, en menor medida, del principio liberal del “dejar hacer, dejar pasar”.

En el pensamiento de Ockham, apunta Grossi, “la libertad devino sinónima del *dominium*, por lo que se volvió una libertad dominativa”. Tal libertad hizo que el sujeto fuera contemplado como “pleno en sí mismo y dotado de una totalidad de soberanía”. En este sentido, “libertad es dominio propio... y significa ante todo independencia y autonomía de cada hombre”.⁶⁷

⁶⁴ Vid. F. Carpintero, *op. cit.*, *supra* nota 6, pp. 75-76.

⁶⁵ *Idem*.

⁶⁶ “(For by a natural law which is immutable), when something does me good and you no harm, it is equitable that you should not prohibit me, even though there is no right of the forum; and the opposite cannot be enacted by human law, for the law would be iniquitous, contrary to the order of charity...”, OND, cap. 61, pp. 47 y ss.

⁶⁷ Paolo Grossi, “Usus facti. La nozione di proprietà nella inaugurazione dell’Età Nuova”, *Quaderni Fiorentini per la Storia del Pensiero moderato*. Milán, núm. 1, 1972, pp. 310 y 311.

3. Libertad nominalista

En la introducción de este trabajo distinguimos entre la libertad republicana y la libertad nominalista. Dijimos que esta segunda logra uno de sus más importantes desarrollos en la obra de Ockham. Con lo que hemos expuesto hasta aquí, ya estamos en posibilidad de entender qué significa el calificativo “nominalista” referido a la libertad política.

Lo primero que haremos es definir el concepto nominalismo⁶⁸ en el pensamiento del monje franciscano. Normalmente, cuando se expone el pensamiento de Ockham se habla de su nominalismo. Sin embargo, no siempre se explica qué se entiende por este concepto y en qué sentido se atribuye a la obra del *Venerabilis Inceptor*. Dos son los sentidos principales en los que se habla de nominalismo en su pensamiento: (I) en su negación de los universales y (II) en su reducción ontológica de las diez categorías aristotélicas a sólo dos: la sustancia y la cualidad. Esta última operación teórica ha sido denominada la “Navaja de Ockham”, y puede ser definida con la expresión: no hay que multiplicar los entes sin necesidad (*entia non sunt multiplicanda praeter necessitate*). Estos dos sentidos, si bien tienen algunos puntos de conexión, se desarrollan en el pensamiento del pensador inglés con independencia. Aquí nos interesa exponer brevemente el primero de los sentidos.

Los medievales tenían dos grandes nociones de los “universales”: (I) aquello que puede estar presente en muchas cosas, o bien como un todo, o bien simultáneamente, o bien en alguna forma metafísica constitutiva apropiada; (II) aquello que es naturalmente apto para ser predicado de varias cosas. Como Ockham sostiene que algunos términos del lenguaje son predicables de muchas cosas, él admite, pues, los universales en este segundo sentido. Lo que lo hace nominalista es su negación de que tales predicados existan realmente en las cosas. Los universales no son otras cosas que nombres o conceptos, por lo que el realismo ontológico, que propone que la naturaleza tiene un doble modo de existir y hay, por tanto, universales en el intelecto pero también en las cosas particulares, es falsa. Ockham argumentó que todo lo real es individual y particular, mientras que los universales son propiedades que pertenecen sólo a los nombres y esto sólo por virtud de sus relaciones de significación.

En la obra que dedica con mayor profundidad al estudio de este tema rechaza todas las visiones realistas de los universales y concluye: “ninguna cosa fuera del entendimiento es universal... no importando la forma en que se considere o se entienda”.⁶⁹ Como se echa de ver, Ockham, a diferencia del común de los pensadores de su época, que sostenían que las naturalezas y las esencias consideradas *en sí mismas* tenían cierta generalidad, niega la existencia de los universales en las cosas y propone su mera existencia individual.

Baste con esta brevísima explicación para entender en qué sentido Ockham es nominalista. ¿Qué consecuencias prácticas se desprenden de esta negación de los universales? Pensemos, por ejemplo, en el concepto “comunidad”, tan

⁶⁸ Para un estudio especializado sobre el nominalismo en general y el nominalismo en el pensamiento de Ockham en particular se puede ver William J. Courtenay, *Ockham and Ockhamism. Studies in Dissemination and Impact of his Thought*. Leiden, Koninklijke Brill, 2008.

⁶⁹ *Vid. Sent.*, l. 2. 4-8. (En: Guillelmi de Ockham, *Opera Philosophica et Theologica*. Nueva York, Ediciones Instituti Franciscani, 1982, vol. 6 [10 vols.] de la *Opera Theologica*.)

importante para la teoría política medieval. La comunidad podía actuar en conjunto (legislar, elegir un rey, exigir tal o cual cosa) precisamente porque de ella se podía predicar una universalidad *real*. Ahora bien, ¿qué pasa cuando tal universalidad deja de *estar en la comunidad* y se convierte en un mero concepto teórico? Pues, en resumidas cuentas, que la comunidad deja de pensarse como un todo orgánico que es capaz de actuar con un principio interno y real de comunicación (o comunión), y pasa a contemplarse simplemente como una unidad artificial conformada voluntariamente por varios *individuos*. Si bien Ockham jamás afirmó cosa semejante, su pensamiento nominalista posibilitó la idea, de factura posterior,⁷⁰ del origen contractual de la sociedad. Es decir, en el nominalismo lógico se encuentran las primeras semillas que permitieron el paso de la comunidad natural a la sociedad artificial, basada en el individuo asilado como lo único real en política. Esto es claro, verbigracia, en el pensamiento de Hobbes.⁷¹

Ahora nos toca preguntarnos cómo se relaciona esta teoría del conocimiento con su visión de la libertad. Hay que decir que tal conexión es, hasta hoy, bastante controvertida. Un grupo de autores considera que el pensamiento político de Ockham es independiente de sus teorías metafísicas, teológicas y lógicas; otros, por el contrario, creen ver una continuidad entre todos los niveles especulativos de su pensamiento. No es aquí lugar para intentar devanar el hilo de Ariadna y salir de este laberinto.⁷² Sea como fuere, si creemos que su nominalismo sí afectó, al menos, dos ámbitos que se relacionan con la libertad política: su visión de la ley y su ética.

Vamos a explicar esto. Ockham considera que las leyes no obligan por sí mismas sino por su carácter de ordenadas. Es decir, la fuerza de la ley proviene exclusivamente del hecho de que una autoridad superior la haya mandado, y no de sí misma. Dijimos arriba, al hablar del derecho medieval objetivo, que la realidad era la medida de la ley, por lo que un mandato que contradijera el orden de las cosas era falso y, por tanto, no tenía que ser obedecido. Los pensadores de esta corriente definían la ley como un ordenamiento de la razón respecto de la realidad. Lo importante para determinar el contenido y obligatoriedad de la ley era entonces esta última. En el caso particular de la ley divina, ésta no adquiriría su obligatoriedad por el hecho de ser mandada, sino por su racionalidad y su posibilidad de ser conocida en el propio orden de la naturaleza y en el orden de la realidad.

Ahora bien, el concepto de un orden en la realidad implica categorías metafísicas que Ockham negó, por ejemplo, la relación (o la semejanza). Además, en el terreno ontológico, el orden objetivo presupone que los universales existan en cierta medida en las cosas mismas, afirmación que el franciscano negó igualmente. Si se puede hablar de orden en el universo, es únicamente porque Dios ha ordenado una ley que tiene que ser obedecida. Pero que tal orden exista en las cosas (esto es, que sea intrínseco a las cosas) y pueda ser conocido por el hombre como guía para su actuación ética o política, es del todo falso. Esta formulación voluntarista de la ley fue la que terminó imponiéndose en la moderni-

⁷⁰ Para un estudio sobre la posteridad intelectual de Ockham se puede ver *op. cit.*, *supra* nota 68.

⁷¹ Para la conexión entre Ockham y Hobbes se puede ver *op. cit.*, *supra* nota 49.

⁷² Para una descripción sumaria de estas polémicas entre la continuidad o discontinuidad entre el pensamiento político y los demás ámbitos de pensamiento en la obra de Ockham se puede ver *op. cit.*, *supra* nota 46, pp. 1-35.

dad, si bien de forma progresiva y tras un largo efecto secularizador: es ley lo que es ordenado por el legislador (humano o divino). Voluntarismo de la ley y nominalismo tienen pues una estrecha relación.

4. El derecho natural y su triple comprensión

En directa conexión con el voluntarismo legal se encuentra el tema del derecho natural. ¿Cómo lo entiende Ockham? En el tercer libro de su *Diálogo* distingue tres sentidos del derecho natural:⁷³ (I) el primero se refiere al derecho natural como la recta razón que no se equivoca; (II) el segundo sentido ve el derecho natural como aquello que ha de ser observado por aquellos que sólo se guían por la razón natural; (III) en el tercer sentido, derecho natural es el conjunto de leyes reunidas y legisladas por la razón evidente y común a todos los pueblos. Este último derecho se conoce con el nombre de derecho natural por suposición o “suposicional” (*ex suppositione*).

Dependiendo de lo que esté argumentando, Ockham elige algunos de los tres. De suerte que, cuando quiere oponer a la plena potestad papal un derecho más original y superior jerárquicamente que la límite, echa mano del primer concepto.⁷⁴ El derecho natural como recta razón tiene la particularidad de ser inmutable y de ser infalible. En cambio, cuando quiere argumentar que los Hermanos Menores tienen una licencia de uso no otorgada por el derecho, sino por la equidad natural, utiliza en sus argumentaciones el segundo.⁷⁵ El derecho natural en este sentido parece invocar el estado natural del hombre antes de la entrada en vigor del derecho de gentes y sus instituciones (la guerra, la esclavitud, la propiedad privada). En este estado todas las cosas eran comunes. Así, quien ha decidido libremente no usar de la propiedad privada, como los franciscanos, puede vivir aun bajo el derecho natural de la equidad primaria. Este estadio es prepolítico y, en cierto sentido, más justo que el *derecho de gentes*. Finalmente, el tercer sentido del derecho natural se refiere al derecho de los pueblos y se identifica, pues, con el derecho de gentes: empieza donde la equidad natural termina.⁷⁶ Ockham considera que la introducción de este derecho fue necesaria, pues las comunidades humanas se fueron haciendo complejas y la propiedad privada, la guerra y la esclavitud, por poner sólo tres ejemplos, fueron respuestas útiles a nuevas realidades. Entonces, el derecho de gentes o por suposición reemplazó la mera equidad original. Sin embargo, y en este punto como en general en toda su exposición sobre el derecho natural, sigue al derecho romano clásico, en caso de necesidad o de concesión extraordinaria, se puede volver al derecho natural en su segunda acepción. Los Hermanos Menores tienen esta concesión extraordinaria, pues Dios quiso que Francisco de Asís fundara la Orden con base en la pobreza.

⁷³ *III Dialogus*, II, 3, vi, fol. 263rab (en William of Ockham, *A Letter to Friars Minors and Other Writings*, op. cit., supra nota 43, pp. 232 y ss.)

⁷⁴ Vid. McGrade, Arthur Stephen, *The Political thought of William of Ockham*. Cambridge, Cambridge University Press, 2002, p. 177.

⁷⁵ Vid. *Ibid.*, p. 178.

⁷⁶ Vid. *Ibid.*, p. 182.

Si bien en el primer sentido del derecho natural Ockham parece⁷⁷ abandonar su nominalismo voluntarista e inclinarse más por un racionalismo objetivista, en el segundo modo de comprender el *ius naturale* vuelve, sin duda, a la visión del *fas*, de lo lícito, y por tanto, a la visión del derecho subjetivo individual. El derecho que ampara el estilo de vida de la Orden no se encuentra en una normativa objetiva, sino en una facultad ínsita al ser humano: la capacidad de equidad natural. Para entender con mayor hondura la relación entre el derecho natural en su segunda acepción y la libertad nominalista analizaremos en el último apartado la líneas generales de la ética del monje franciscano.

5. La ética de Ockham y su relación con la libertad política nominalista

Antes de pasar a la exposición que nuestro pensador hace de las virtudes éticas, es necesario hablar de su visión voluntarista de la divinidad, pues su teología parece ser que le sirvió, en ciertos puntos, de modelo para su antropología.

Ya hemos dicho que para Ockham la esencia de la ley es su carácter de mandada por una autoridad superior. Esto se dice de modo principal de Dios: lo que ordena es bueno y lo que prohíbe es malo, sin otra consideración que el simple hecho de que así lo ha estipulado. De esto se sigue que la norma ética es la voluntad de Dios, que ha de ser obedecida por toda criatura.⁷⁸ Dicho así, parecería que su pensamiento se inserta en la teología tradicional bajomedieval; no obstante, hay una diferencia fundamental: para el pensamiento teológico cristiano anterior, por ejemplo, a Tomás de Aquino, lo esencial de la ley era su racionalidad, y las órdenes de Dios no son buenas sólo por ser mandadas, sino porque son buenas en sí mismas; tienen un orden intrínseco de bondad, que se corresponde con la realidad.⁷⁹ O dicho de manera más clara: para los pensadores anteriores, la ley divina residía más en el intelecto que en la voluntad. En el pensamiento de Ockham lo que prima en Dios es, en cambio, su voluntad, por lo que puede ordenar lo que quiera, salvo aquello que contenga contradicción.

La persona, entonces, no ha de preguntarse por qué Dios ordena lo que ordena y cómo ese mandato se corresponde con el orden de la creación, sino que, en el momento que sabe con certeza que tal o cual ha sido querida por la divinidad, ha de asumirla con amor y obedecerla. Tal primacía de la voluntad divina permite a Ockham preguntarse qué ocurriría si Dios quisiera cambiar sus mandatos. Y su respuesta es que sí podría hacerlo porque es omnipotente. De suerte que podría ordenar que un comportamiento que configura un pecado —por ejemplo, el odio a Dios— fuera la forma verdadera de adorarlo. Como se ve, el contenido de la ley sólo depende del arbitrio de Dios. Así, las leyes éticas no son proposiciones con un contenido razonable; antes bien, son meros mandamien-

⁷⁷ Parece, en efecto, que en este punto Ockham es objetivista. Sin embargo, el derecho objetivo no se ve como leyes sino como mandatos. Las primeras se pueden razonar, mientras que las segundas sólo pueden ser acatadas por la voluntad. De tal forma que este planteamiento sigue siendo voluntarista. Además, lo veremos más adelante, la visión voluntarista de Dios hace que Ockham pueda llegar a sostener que, si Dios quisiera, los valores que hoy nos hacen virtuosos podrían dejar de serlo y convertirse en pecados. Las cosas así, la objetividad de la ley natural pende de la voluntad de Dios, no tiene valor en sí misma.

⁷⁸ Vid. Philotheus Boehner, comp., *William of Ockham. Philosophical Writings. A Selection*. Indianapolis, The Bobbs-Merrill Company, 1964, p. xlviii y ss.

⁷⁹ Vid. *idem*.

tos cuya fuente primera es una voluntad, la cual nada tiene que ver con la esfera de lo ontológico (lo real) o de lo lógico.

Teniendo esta idea en mente, pasemos ahora a analizar el concepto de virtud moral en la obra de nuestro autor. Una de sus tesis éticas más conocidas afirma que sólo los actos que provienen de la voluntad son intrínsecamente buenos o malos.⁸⁰ Tal afirmación puede interpretarse de dos formas. Por un lado, como la negación de que las acciones tengan su propia bondad o maldad moral. El valor moral de los actos exteriores depende de manera radical de la intención con la que se realizan. Por otro lado, como una primacía de la voluntad sobre el intelecto en lo que atañe al comportamiento moral. Este voluntarismo ético pondera entonces la intención como el lugar exclusivo de la evaluación moral, *por encima tanto de la acción externa como del intelecto*. Este último no tiene cabida en el juicio ético.

¿Pero entonces qué papel juega la recta razón en la ética de Ockham? Recordemos que en su OND afirma que uno de los sentidos de la justicia es la *recta ratio*. Este concepto, como ya hemos tenido oportunidad de analizar, es la piedra angular del derecho objetivo (y de la ética en general) bajomedieval. Significaba, en suma, la razón que busca el bien objetivo auxiliada por los hábitos operativos buenos (la virtudes) para afirmarlo. Además, era el criterio por excelencia para la calificación moral de los actos. Así definida, parece que nada tiene que ver con el pensamiento ético del monje inglés, de acentuadas notas subjetivistas y voluntaristas. Y, sin embargo, cuando se propone definir en su obra qué entiende por recta razón, lo hace desde las categorías tradicionales del derecho natural escolástico.

Según el profesor McGrade,⁸¹ lo que *prima facie* parece una contradicción en el pensamiento ético de Ockham, no lo es si distinguimos con claridad entre el subjetivismo radical y el voluntarismo. Al calificar la bondad moral de un acto exclusivamente partiendo de las intenciones del sujeto agente, Ockham es, dudas aparte, un subjetivista. Ahora bien, de esto no se sigue necesariamente la negación de cualquier valor objetivo. Hay acciones que son generalmente buenas, como por ejemplo, ayudar al necesitado, y también hay acciones en sí mismo malas, como la fornicación (los dos ejemplos son de Ockham).⁸² O dicho con otras palabras: no todo lo que se hace con buenas intenciones es necesariamente bueno.

Ahora bien, ¿qué relación hay entonces entre voluntad y racionalidad en el terreno ético? El principio fundamental para resolver esta pregunta es formulado por Ockham en el tercer libro de su *Comentario a las sentencias de Pedro Lombardo*: ningún acto de la voluntad puede ser virtuoso si prescinde de la recta razón.⁸³ No obstante, si el bien objetivo propuesto por la recta razón no es asumido plenamente por la voluntad, la acción que se realice tampoco será virtuosa. De suerte que el acto virtuoso implica el seguimiento de la recta razón y los bienes que ésta propone, pero también, y de manera aún más principal, el querer sincero de la voluntad. La voluntad no sólo ha de asentir a la recta razón, sino que ha de estar convencida de que el bien que ésta le propone es verdadero y,

⁸⁰ *Sent.*, III, 12, G.

⁸¹ A. S. McGrade, *op. cit.*, *supra* nota 74, pp. 189 y ss.

⁸² *Sent.* III, 12, N.

⁸³ *Sent.* III, 12, EEE.

por tanto, ha de realizarse. En este sentido, Ockham no es un voluntarista extremo, pues sí considera que existe un orden objetivo de bondad. Pero sí es, como ya lo dijimos, un subjetivista radical, pues hace depender la calificación moral de la acción de la intención del agente.

Ahora que tenemos un panorama general de la teoría jurídica y ética de Ockham, podemos preguntarnos cómo se relacionan ambas con su visión de la libertad política.

Antes de entrar al tema, voy a hacer algunas observaciones. De la exposición que hemos venido haciendo se puede concluir que, en la obra de Ockham, el nominalismo indica principalmente una negación de la existencia externa de los universales; en este sentido, se predica principalmente de una teoría del conocimiento. El voluntarismo, si bien es una consecuencia del primero, se predica de la teoría ética. Son, pues, dos ámbitos distintos los del nominalismo y el voluntarismo, no obstante, el segundo es consecuencia del primero. ¿Por qué? El nominalismo niega los universales; como consecuencia, la noción de un orden en el mundo exterior que puede ser conocido por el hombre y que le revela pautas de comportamiento se vuelve insostenible. Asimismo, esto implica que el conocimiento se vuelve más individualista, pues se debilita el elemento de inteligibilidad común de las cosas (el universal), que era axial en la gnoseología escolástica anterior. Si ya no hay un orden desde el cual se desprenden los principios de comportamiento, ¿dónde descubre la persona lo que tiene que hacer y lo que tiene que evitar? En los mandatos divinos. Pero un mandato, como ya lo hemos señalado, *se obedece*, y esto se hace principalmente con la voluntad. De ahí que la ética de Ockham se base principalmente en las órdenes divinas y en su asunción voluntaria por parte del individuo. Este tema de la relación entre el nominalismo y el voluntarismo es mucho más complejo.⁸⁴ Baste con lo dicho para hacernos una idea.

La visión del ser humano que subyace al nominalismo y el voluntarismo es sumamente individualista. Por un lado, porque el conocimiento tiene por objeto los singulares y estos no tienen ninguna relación real entre sí; entonces, la cosa que uno conoce (este árbol singular, por ejemplo) no tiene más relación con la cosa que otro conoce (este otro árbol singular distinto del primero) que el mero nombre (árbol); entre ambas cosas no hay, pues, algo real (*in re, en la cosa*) que las haga semejantes. Y con la acción ocurre algo semejante: hago esto o aquello porque he decidido *voluntariamente* hacerlo, no porque haya un principio inteligible, razonable y objetivo que todas las personas pueden *conocer*.

Las disquisiciones recién hechas son necesarias para entender cabalmente cómo concibe Ockham la libertad humana y poder analizar algunas de sus principales implicaciones políticas. A continuación, vamos a intentar esbozar su visión del libre arbitrio tomando en cuenta los elementos más importantes que hemos expuesto de su pensamiento.

En primer término, del análisis de los principales argumentos de su OND podemos afirmar que nuestro pensador concibe la libertad como una facultad originaria de hacer anterior al derecho humano. Esta facultad, al estar fundada en la ley divina, se presenta, además, como un *derecho subjetivo* frente a ter-

⁸⁴ Si se quiere profundizar en este tema, se puede ver Servais Pinkaers, *The Sources of Christian Ethics*. Trad. de Mary Thomas Nobel. Edimburgo, T and T Clark, 2001.

ceros: todo aquello que pueda realizar y no dañe a los demás, *tengo derecho* a hacerlo. Una primera implicación política es que no hay autoridad humana que pueda ordenar algo que limite esta libertad originaria si no es con justa causa. Así, ni el papa ni el emperador podrían ordenar que los Hermanos Menores concibieran de modo distinto su pobreza, pues ésta se haya fundada en la licitud concebida por el *ius divinum* y, por tanto, es superior al derecho humano. En este orden de ideas, el *derecho natural se identifica con la libertad potencial de obrar*, y por tanto, el fundamento del derecho natural no es la ley, sino *la dignidad de la persona misma*.

En segundo término, su idea de la intención como criterio ético por excelencia para determinar lo bueno y lo malo permite una defensa de la libertad de conciencia frente a la autoridad. Pensemos, por ejemplo, en alguien que se encuentre en un error doctrinal (moral o religioso). Como el valor ético se encuentra en la voluntad, la autoridad encargada de condenar dicho error tendría la obligación de explicar con pormenores, antes de imponer la pena correspondiente, en qué consiste el error, de forma que la persona que lo sostiene pueda convencerse interiormente. En el caso de los Hermanos Menores, esta idea les permitía, por un lado, oponerse en conciencia al papa, y por el otro, obligaba a éste a intentar explicar el supuesto error respecto de su concepción de la pobreza a los monjes antes de imponerles penas canónicas. Esta defensa del ámbito interior de todo ser humano anuncia, sin duda, la libertad de conciencia frente a cualquier poder político.

En tercer término, el individualismo ético de Ockham cuestiona el fundamento de dos instituciones: la autoridad y la comunidad políticas. Respecto de la primera, el ataque es franco: el papa (o el emperador) no tiene una plena potestad, pues existe un poder más radical en cada individuo: su conciencia. De ahí que el valor de cualquier autoridad no esté dado por la institución misma, sino por el querer de los individuos. De ahí también que toda autoridad en el mundo sea más en beneficio de los individuos que del que sustenta el cargo. Su poder, lo dice Ockham, es administrativo, no dominativo.⁸⁵ Respecto de la comunidad política, el ataque es indirecto, es decir, Ockham nunca lo explicitó, pero se puede derivar sin mucho problema de sus premisas éticas y jurídicas: no existe la comunidad (que presupone el universal “humanidad”, sino la sociedad, esto es, la suma de voluntades, de libertades individuales.

Para cerrar este aparatado del artículo y pasar a las conclusiones, vamos a enumerar las principales diferencias entre el derecho objetivo de la tradición escolástica anterior al siglo XIV y el derecho en su vertiente subjetiva que encontramos en el obra de Ockham. Esto nos servirá para hacer un resumen de todo lo dicho hasta aquí.

Cinco son, a nuestro modo de ver, las diferencias más marcadas. 1) En el derecho objetivo el criterio moral más importante es el fin, que presupone un orden; en cambio, en el derecho subjetivo nominalista no existe un orden en la realidad que revele fines, por lo que su criterio moral es el mandato ordenado y su asentimiento voluntario. 2) Para el derecho medieval de tradición objetiva, las inclinaciones naturales se corresponden con los fines que se han de obtener,

⁸⁵ Vid. *De Imperatorum et Pontificum Potestate*. Trad. (al inglés) de Charles Kennet Branton. Oxford, Clarendon Press, 1927, cap. 6.

de ahí que lo esencial sea afirmar el orden de la propia naturaleza para poder afirmar el orden externo. El nominalismo, por su parte, no ve en las inclinaciones naturales ninguna indicación ética. El hecho fundamental es que la libertad no está, por principio, constreñida por orden alguno que tenga que afirmar, antes bien, ella es la que realiza el orden en la realidad, la ordena. En este sentido, es una *libertad de indiferencia*: no hay orden que la incline particularmente por esto o lo otro, en todo caso, sólo son mandatos humanos o divinos. 3) Resultado de lo anterior, el conocimiento típico de la tradición objetiva es el inductivo (conocer la realidad y derivar principios a partir de dicho conocimiento); en cambio, la ética voluntarista pondera el conocimiento deductivo, esto es, el que parte de la teoría y llega a la realidad. 4) La relación jurídica por excelencia en la tradición jurídica escolástica de corte objetivista era la del sujeto con la cosa (en el sentido que ya hemos explicado), mientras que para el nominalismo lo importante es la relación y acuerdo entre individuos: lo que pacten éstos libremente será su derecho. 5) En consonancia con lo dicho, el medio de la justicia para los primeros es un medio real; por el contrario, los nominalistas ven la justicia como la actuación libre basada en la equidad natural.

III. Conclusión: la libertad nominalista y su relación con la libertad política moderna y los derechos humanos

Dijimos al inicio de este trabajo que la Declaración Francesa de los Derechos del Hombre y del Ciudadano define la libertad como un poder de hacer todo aquello que no dañe a los demás. Después de este apretado recorrido por algunas de las obras políticas y filosóficas de Ockham podemos afirmar que su visión del libre arbitrio se corresponde con esta visión. Si bien la concepción de la libertad como poder hunde sus raíces en la Grecia y la Roma clásicas, en el pensamiento del monje inglés logra una de sus justificaciones teóricas más importantes. Asimismo, Ockham es uno de los primeros autores que oponen esta visión de la libertad a la autoridad política (sea clerical o secular).

También dijimos que lo común a los documentos sobre derechos humanos, sobre todos aquellos que pertenecen a la llamada primera generación de derechos (civiles y políticos), es proponer un catálogo de derechos que tienen su fundamento en la libertad natural de todo ser humano. Si bien Ockham no hizo nada semejante, su identificación de derecho natural y libertad posibilitó la idea de declarar solemnemente que la igualdad, la vida, la propiedad y otras prerrogativas semejantes, por estar fundadas en el libre arbitrio, son derechos humanos.

El sentido de las declaraciones y de la libertad política que las sostiene ha sido poner cotos a los límites del poder. Hemos visto que Ockham perfila su teoría de la libertad ética individual con un propósito claro: limitar el poder del papa (e indirectamente del emperador). Si el fundamento del derecho natural es la facultad lícita de toda persona, anterior a cualquier derecho humano, de hacer aquello que no dañe a lo demás ni contradiga el derecho divino, entonces el poder político no puede hacer nada que dañe tal facultad. De hecho, y esta es otra tesis que se desprende de la antropología de Ockham, el poder político existe principalmente para la conservación de la libertad de los gobernados. Son los individuos, entonces, los que pactan su forma de asociación y gobierno.

Otra de las ideas torales de la libertad moderna y de las declaraciones de derechos es la libertad de conciencia. La defensa de la voluntad y, por tanto, de la intención individual como máximo criterio moral de acción hecha por Ockham, anuncia, sin duda, el fundamento teórico de la libertad de conciencia moderna.

Con Ockham y su idea de la libertad nominalista el derecho abandona sus premisas objetivas, que en lo ético implicaban un acento en las obligaciones y, en lo político, una obediencia al poder eclesial y temporal: un mantenimiento del *status quo* (por la idea misma de orden), y asume las premisas subjetivas, que ponderan más los derechos (en el sentido de licitudes morales y jurídicas) y posibilitan la resistencia activa frente al poder que se ha tornado ilegítimo.

Individualismo, autonomía ética, libertad de conciencia, límites del poder, contractualismo. Estas ideas, tierra fértil para el nacimiento de los derechos humanos, son deudoras de la libertad nominalista y del concepto subjetivo del derecho. No cabe duda, pues, que en la antropología del teólogo franciscano hunden sus raíces algunas de las ideas teóricas más importantes que, con el paso del tiempo, formaron la base teórica de las declaraciones de derechos humanos.