

# DE LA GÉNESIS HISTÓRICA AL FUNDAMENTO ESTRUCTURAL

## *Otra aproximación al problema del origen de los derechos subjetivos en el pensamiento ockhamiano*

---

Juan C. Utrera

**Resumen:** *Este estudio propone una revisión de algunas tesis convencionales sobre la génesis de los derechos subjetivos y pretende profundizar en la línea de las investigaciones que la sitúan en el pensamiento de Guillermo de Ockham. A este propósito pone especial énfasis en las categorías epistemológicas y teológicas que conforman una estructura de pensamiento capaz de dar inteligibilidad a las complejas dimensiones de este concepto. Un concepto que, en tanto incorpora el núcleo de las nociones ockhamianas de voluntad y subjetividad, resulta crucial para comprender tanto el conjunto de la obra política y jurídica de este autor como su valor precursor de la filosofía política moderna.*

**Sumario:** 1. La teología nominalista y el problema de la voluntad, 2. Voluntad divina, moral no positiva y *recta ratio*, 3. Orden político, razón *ex suppositione* y *ius naturale*, 4. El derecho subjetivo como poder individual.

Si existe una noción que por su importancia y sus implicaciones caracteriza a los órdenes jurídicos modernos desde su constitución hasta la actualidad, probablemente sea la de derecho subjetivo. Puede afirmarse sin mucho margen de error que en torno a la idea del derecho como un poder inherente a los individuos, como una facultad subjetiva originaria, que ha venido jugando un papel teórico y legitimador crucial durante los últimos siglos, se suscitan los grandes problemas y debates de la filosofía jurídica y política que recorren este periodo. Sin embargo, y paradójicamente, este esquivo concepto dista de gozar de un tratamiento y una explicación satisfactorios. La insuficiente atención prestada al estudio de su génesis

histórica, por una parte, y la consolidación de ciertos lugares comunes al respecto, por otra, han tendido a presentar esta categoría reducida a un mero fenómeno histórico-intelectual de aparición espontánea, a un hecho consumado, que no cuestiona su fundamentación y soterra su complejidad<sup>1</sup>. La generalizada atribución de la paternidad del concepto a los autores de los siglos XVII y XVIII, ligada bien a determinados desarrollos del pensamiento protestante, bien a la irrupción del pensamiento ilustrado y liberal precursor del Estado constitucional, sugiere, en efecto, que los derechos subjetivos deben su aparición al humanismo y, en particular, a las doctrinas del iusnaturalismo racionalista que serían las que, en definitiva, elaborarían este concepto y le darían una formulación acabada<sup>2</sup>. Esto soslaya, sin embargo, la importancia de aportaciones anteriores, la más de

1. Cuando se hace mención a la génesis histórica, debe advertirse desde un primer momento del enfoque eminentemente filosófico del problema, que prescinde de indagar las primeras manifestaciones históricas *stricto sensu* de los derechos subjetivos. Sin lugar a dudas, la categoría jurídica que damos en llamar derecho subjetivo es anterior, acaso muy anterior, al periodo bajomedieval que aquí nos ocupa. Muchas y muy densas investigaciones sugieren dataciones de la aparición de esta noción que, cuando menos, la sitúan en las doctrinas de los canonistas del siglo XII, y cuando más, en el derecho romano clásico. No tratamos ahora, pues, de realizar una reconstrucción de los antecedentes de esta institución. Por el contrario, la finalidad de este trabajo consiste en señalar en qué contexto y a propósito de qué estructuras de pensamiento, problemas y reflexiones, el derecho subjetivo adquiere centralidad y protagonismo en el orden jurídico, al punto de convertirse en un elemento crucial del mismo.

2. La asimilación de los derechos subjetivos a los que posteriormente se enunciarían como *derechos naturales* o *derechos del hombre*, explica la propensión a situar sus antecedentes doctrinales en ese periodo. De hecho, los términos de la conocida polémica acerca de los orígenes doctrinales de la Declaración de Derechos del Hombre y del Ciudadano de 1789 han contribuido a delimitar la búsqueda de esos antecedentes a la filosofía política del XVIII y sus doctrinas contractualistas (Boutmy), o cuando más, a la influencia ejercida desde los siglos XVI y XVII por corrientes religiosas como el protestantismo o el puritanismo calvinista (Jellinek y Doumerge). La *doxa* académica, que por lo general ha limitado el problema a estos extremos, circunscribe implícitamente a los mismos la génesis de los derechos subjetivos.

las veces tenidas por “protohistóricas”, que lejos de limitarse a ser simples precedentes, permiten mostrar tanto la raíz y el calado de esta noción, como las recurrentes aporías en las que incurren las filosofías posteriores en su afán por prescindir del vínculo esencial que las liga a su origen genuino.

En consecuencia, se sostendrá como tesis principal que la subjetividad jurídica resulta de una teología y de una filosofía política a ella vinculada, que prefiguran una concepción original del ser humano y del derecho, la que posteriormente hará fortuna en el pensamiento moderno, la cual, al tiempo que incorporará su entramado estructural, prescindirá de explicitar sus fundamentos últimos. Más en concreto, se pretende reexaminar la contribución de Guillermo de Ockham a la génesis de los derechos subjetivos, en tanto en su obra se sintetizan las categorías teológicas, éticas y políticas que los vertebran y les dan inteligibilidad.

Aunque en principio este propósito no es novedoso, puesto que distintos trabajos ya han señalado la importancia del autor tanto en la formación del concepto como en la del pensamiento jurídico moderno, el método transversal adoptado aquí sí puede arrojar más luz en la medida en que una consideración integral del pensamiento del franciscano descubre ciertas claves que permiten avanzar un paso más en la tarea de descifrar esta oscura noción. De hecho, son los nexos epistemológicos y conceptuales que estructuran el pensamiento ockhamiano (y desembocan en la doctrina que dará en llamarse “nominalista”), los que permiten reconstruir fragmentos interpretativos previos que, como las muy conocidas aportaciones de M. Viley, los rigurosos estudios de M. Bastit o, entre nosotros, de F. Carpintero, quizá no acaben de agotar las posibilidades comprensivas de aquellos<sup>3</sup>. Bien por ceñirse en exceso

3. Se toman como textos de referencia los de VILLEY, M., “La génesis del derecho subjetivo en Guillermo de Occam”, en *Estudios en torno a la noción de derecho subjetivo*, Ediciones Universitarias de Valparaíso, Valparaíso, 1976, trad. de A. Guzmán Brito, pp. 149-190; M. BASTIT, *El nacimiento de la ley*

a la literalidad de ciertas obras polémicas de Ockham, bien porque puede profundizarse más en las implicaciones del conjunto de su obra en relación con los derechos subjetivos, estas investigaciones son susceptibles de integrarse en este enfoque que, a la vez que se sirve de ellas, pretende conjugarlas para presentar una visión más acabada de la innovación ockhamiana.

### 1. LA TEOLOGÍA NOMINALISTA Y EL PROBLEMA DE LA VOLUNTAD

El presupuesto de la unidad de pensamiento de Ockham obliga a comenzar este estudio por la matriz misma de su reflexión: la hipótesis de la omnipotencia divina. Hipótesis en torno a la cual se articula el pensamiento de cuño franciscano en el paso del medioevo a la modernidad que, así, se ofrece como un punto de partida óptimo para desentrañar los presupuestos teológicos subyacentes a una concepción de la subjetividad que rompe con los arquetipos organicistas precedentes y se abre a desarrollos nuevos a partir de este periodo. La afirmación de la absoluta libertad divina, tanto en el plano del conocimiento como en el de la moral, que invierte el modo de pensar característico de las elaboraciones medievales del aristotelismo, será la que con Ockham inaugure un modelo de reflexión que atravesará de forma más o menos velada las grandes construcciones doctrinales de la modernidad.

La hipótesis de *potentia absoluta Dei* supone en el orden físico el rechazo tanto de la unidad de materia y forma como del vínculo necesario entre potencia y acto. En la medida en que la libertad divina es incompatible con cualquier pretensión metafísica o principio de orden en el plano de la realidad, para Ockham ésta sólo puede concebirse como un cúmulo de existencias con-

tingentes, entidades singulares de las cuales no puede predicarse más que esa su nuda existencia empírica. La reducción del ser (*esse*) al individuo concreto (*ens*) en la que desemboca la onto-teología de Ockham, supone por lo tanto la imposibilidad de un conocimiento del “concepto” a partir del contacto recíproco entre objeto y sujeto al modo aristotélico, en virtud del cual éste penetra la forma del ente mediante una abstracción que en último extremo no rompe el nexo con el objeto particular. En consecuencia, para Ockham el conocimiento de lo “universal y necesario” se ve forzado a prescindir del objeto y tiene lugar en sede estrictamente subjetiva a través de operaciones intelectivas articuladas por nudas categorías lógicas sin fundamento *in re*<sup>4</sup>. De esta forma, a la vez que se salvaguarda la contingencia de lo creado como exigencia de la libertad del creador, se abre la posibilidad de que ese mismo creador intervenga como causa total del acto de conocimiento.

Esta hipótesis por la que *de potentia absoluta* Dios puede infundir el conocimiento de la cosa sin la necesidad de la presencia de la misma, ni siquiera de su existencia<sup>5</sup>, consagra la total desvinculación del conocimiento respecto de su objeto propio, causa segunda creada susceptible de quedar desplazada por una causa primera creadora capaz de producir el acto subjetivo de co-

4. Sobre esta cuestión, y en general sobre el papel crucial de la hipótesis *de potentia absoluta* para la comprensión de la teoría de conocimiento y la moral en Ockham, v. A. DE MURALT, *La apuesta de la filosofía medieval*, Marcial Pons, col. Politopías, trad. de J.C. Muñelo y J.A. Gómez, Madrid, 2008, pp. 112-8. Por lo demás, éste puede considerarse texto de referencia para la aproximación *estructural* al pensamiento que inspira en buena medida este estudio.

5. Se hace referencia a la posibilidad sostenida por Ockham de la *notitia intuitiva de re non existente*, en *Sent.* I, prol. 1 (*OTh* I, 38). Las obras de Ockham, aquí y en adelante, se citan conforme a su abreviatura convencional señalando su correspondiente subdivisión, seguida de la referencia entre paréntesis de su localización en la edición crítica de la St. Bonaventure University, NY, de la *Opera theologica* (*OTh*), o de la de las universidades de Manchester y Oxford de la *Opera politica* (*OP*), citada por tomo y página.

nocimiento<sup>6</sup>. Ya sea por una intervención divina extraordinaria, ya por la suficiencia de la potencia intelectual para elaborar por sí sola (como *intelectio ipsamet*) un conocimiento recluido en su formalismo lógico, la consecuencia es el desplazamiento de todo proceso de conocimiento hacia la subjetividad y la consiguiente preterición del objeto. La omnipotencia divina se abre a una embrionaria autoconstitución del sujeto cognoscente y a la aparición del conocimiento *a priori causa*.

Esta cesura entre el objeto y el sujeto de conocimiento se traslada al plano de la voluntad en tanto que la consideración del acto moral se desvincula a su vez de “lo que es bueno”, esto es, del fin al que se dirige el acto, y se centra análogamente en las operaciones volitivas humanas a través de las cuales se determina el querer. La radicalización por parte de Ockham de la reificación formal escotista y la negación del *esse volitum* (que permitía salvar la “objetividad” del querer y ejercía de intermediario entre el sujeto y el objeto de la voluntad), implica que de suyo la voluntad no tiene un fin propio, no se orienta a un objeto del querer anterior que causa el querer de la voluntad; por el contrario, el objeto de la voluntad es el hecho de la voluntad misma y la conclusión inmediata es su indeterminación absoluta<sup>7</sup>. Al igual que en el ámbito del saber, también en el del querer se asiste a un desplazamiento del objeto, que se autoconstituye en el plano meramente subjetivo toda vez que la existencia o no de dicho objeto le es radicalmente indiferente.

6. Esta interpretación sigue a la de MUINELO, J.C., “La estructura de la filosofía jurídica kantiana. Sus orígenes medievales en Escoto y Ockham”, en *Anuario de Filosofía del Derecho*, XXII (2005), pp. 298-300, quien sostiene que la hipótesis ockhamiana de *potentia absoluta Dei* lleva al extremo la doctrina escotista del *esse obiectivum* al suprimir el frágil nexo que ésta aún mantenía entre sujeto y objeto de conocimiento.

7. Para este aspecto en la doctrina escotista, *Theoremata*, XIX, *Opera philosophical/ Ioannis Duns Scotus*, vol. II, M. Dreyer (ed.), St. Bonaventure, N.Y., Franciscan Institute, 2004.

La caracterización de la voluntad así entendida es de la mayor importancia a los efectos de comprender en toda su amplitud la noción de ser humano y de sociedad que de ella resulta. La afirmación escotista, seguida en esto fielmente por Ockham, de que la potencia volitiva es previa al acto (o si se prefiere, que es indistinta de él), significa otorgar a aquélla un carácter absoluto y auto-suficiente, en tanto se basta a sí misma en el proceso de determinación de las acciones morales. Una voluntad indiferente respecto de sus posibles objetos, pues pasa a ocupar el lugar de éstos como causa eficiente y los desplaza de la reflexión moral misma, da paso a la aparición de un nuevo concepto de libertad, que es pura indeterminación de esa voluntad (causa), susceptible *prima facie* de orientarse a cualquier fin. La libertad se identifica, pues, con la indiferencia de la voluntad, causa eficiente que suprime la causa final como innecesaria; y la voluntad libre resulta ser una voluntad indiferente a todo fin concreto, mero poder, mera posibilidad de querer, mero arbitrio en definitiva, que se desenvuelve en la esfera interna del sujeto sin referencia alguna a su entorno.

La caracterización de la voluntad que realiza Ockham pone de manifiesto la radicalidad de estos postulados que, debe insistirse, deriva de la radicalidad con la que se formula el principio de la libertad divina del que partíamos. Al sostener que las potencias de cada individuo producen actos espontáneos que no difieren de ellas mismas, y que la voluntad no es otra cosa que el acto mismo de querer<sup>8</sup>, Ockham rechaza la posibilidad de una relación intencional entre la voluntad y un bien anterior, a la vez que afirma la índole esencialmente neutra e indiferente de todo acto voluntario<sup>9</sup>. Esta voluntad libre, que es indiferente respecto a los

8. *Sent.* II, 20 (*OTh* V, 437).

9. Ockham llega al extremo de negar la posibilidad de demostrar la tendencia natural de los seres humanos a la felicidad o al bien infinito y rechaza, en definitiva, toda tendencia subyacente al intelecto humano [*Quodl.* III, 1 (*OTh* IX, 207-8)]; un estudio exhaustivo de este aspecto puede leerse en MCCORD

fines, remite por su parte a una espontaneidad del querer que no se somete a ninguna restricción; es un querer absoluto respecto de todo potencial objeto, cuya aceptación o rechazo depende de la volición inmediata de esa potencia que se determina en el plano de sus propias e impenetrables operaciones. Desde la perspectiva de la nuda estructura de la voluntad, el individuo que Ockham presenta carece de fin último alguno y se halla desasistido de todo criterio moral que dirija sus actos o dé sentido a su existencia<sup>10</sup>. La afirmación de la indeterminación absoluta de la voluntad humana, necesaria para preservar la autodeterminación absoluta de la voluntad de Dios, arroja esta paradójica asimilación entre la voluntad del ser creador y la de los seres creados, en virtud de la cual se pueden trasladar enteramente a la facultad volitiva de éstos los atributos del poder libérrimo divino.

En este punto puede ya percibirse cómo para la filosofía moral tributaria de la teología de lo absoluto la voluntad constituye un problema. Y en la medida en que sus estructuras son diametralmente opuestas a las de las corrientes de sesgo aristotélico, sus respuestas precisan reconstruir un sistema de pensamiento netamente distinto de aquél. La cuestión capital a la que se enfrentan los *moderni* es cómo puede conocerse qué es y en qué consiste un acto bueno o virtuoso, cuando lo que define a la voluntad humana es precisamente su indeterminación y su indiferencia respecto de cualquier objeto que pueda presentársele. La preeminencia de la voluntad sobre el acto y del sujeto sobre el objeto, unida a esa nota de indeterminación, desemboca en un sujeto de querer anónimo, intrínsecamente incapaz de dilucidar por sí mismo un fin intrínsecamente bueno hacia el que dirigir sus actos. Por lo tanto,

ADAMS, M., "The Structure of Ockham's Moral Theory", en *Franciscan Studies*, 46, an. XXIV, pp. 13 ss.

10. En este mismo sentido, v. GHISALBERTI, A., *Guglielmo di Ockham*, Vita y pensiero, Milano 1972, pp. 226; sobre los antecedentes de esta concepción de la voluntad, CARPINTERO, F., *El derecho subjetivo...*, cit., pp. 61-9.

la respuesta no puede buscarse en la esfera de un sujeto cuyas facultades son la expresión misma de su anomia consustancial; muy al contrario, habrá que recurrir a una instancia heterónoma que supla esta circunstancia y dote de sentido moral a las acciones humanas.

Coherentemente con el punto de partida teológico del nominalismo, es la instancia divina la que acude a remediar la quiebra entre la voluntad humana y el bien moral. Y pues una y otra son fruto de la libérrima voluntad del creador, su nexa no puede ser sino igualmente convencional, resultado asimismo de un acto de disposición divina que las vincula. Consecuentemente, el acto moral se configura como el resultado de una determinación exterior a la volición humana, jerárquicamente superior a ella, que la dirige conforme a un designio impenetrable para las criaturas. Es, en sentido estricto, un mandato soberano que se traduce en un deber absoluto para sus destinatarios, de tal forma que la esencia del acto moral no es otra que la de querer lo que la divinidad quiere que se quiera. Así se comprende hasta qué punto una teología de la omnipotencia precisa de una teoría de la voluntad que erradica por completo cualquier traza de una naturaleza que ponga en relación afectiva al individuo con bien específico y le permita orientarse hacia éste con el solo movimiento de sus potencias. El origen de la obligación no puede ser, entonces, el objeto, sino la voluntad productora de mandatos que prescinde de toda suerte de intermediaciones y opera a través de una *potentia obedientialis* por la que la voluntad humana se supedita al mandato divino como fundamento único del deber<sup>11</sup>.

La preterición del objeto en beneficio del sujeto revela un vínculo inmediato Dios-criatura que resuelve el dilema moral sus-

11. Ockham se sirve de esta noción escotista que pasará a formar parte de la tradición intelectual de la escuela franciscana. Sobre su continuidad en Gerson y sus seguidores, v. CARPINTERO, F., "Tomás de Aquino ante la ley natural", en *Dikaioyne*, 8 (junio 2002), p. 23.

citado por una criatura impotente por sí sola para determinarse moralmente. Pero deja abierta la pregunta sobre hasta qué punto el nudo mandato divino constituye siempre un fundamento satisfactorio para la acción moral, es decir, plantea la dificultad de conocer cómo pueden los individuos, en tanto que tales, decantar sus acciones en el sentido correcto en ausencia de una directiva expresa divina. La respuesta que ofrece el voluntarismo ockhamiano se articulará en torno a una novedosa, audaz y compleja noción de *razón*, que contiene las claves esenciales a través de las cuales los elementos teológicos mencionados se proyectan en los planos político y jurídico.

## 2. VOLUNTAD DIVINA, MORAL NO POSITIVA Y *RECTA RATIO*

A tenor de las premisas mencionadas no extrañará que Ockham situase en la revelación el origen de la moralidad, toda vez que ésta expresa paradigmáticamente la voluntad constituyente de un Dios omnipotente *ex ante* (por definición) y *ex post* (al menos, como hipótesis) de la creación. Los mandatos contenidos en los textos sagrados integran, consecuentemente, lo que dará en llamar “moral positiva”, esto es, el conjunto de deberes cuya fuerza obligatoria emana del hecho mismo de ser fruto de la voluntad de un superior a quien corresponde establecer las leyes<sup>12</sup>. La teología, en tanto ciencia que estudia los preceptos divinos, apunta, por lo tanto, a un Dios soberano y personal (el Dios de Ockham) que determina la bondad o maldad de los actos en virtud de su mero designio. El sujeto cristiano, en consecuencia, a fin de alcanzar su salvación ha de considerar esa voluntad expresa como fuente única y absoluta de la moralidad, de modo que el nexo inmediato Dios-criatura encuentra aquí una vía idónea para el logro de la

12. *Quodl.* II, 14 (*OTh* IX, 177).

perfección moral: el estricto cumplimiento del mandato (revelado), por el hecho de que es un mandato<sup>13</sup>.

Pero si, efectivamente, la revelación se limita al establecimiento de preceptos dirigidos a la salvación eterna, ¿cómo pueden hallarse, entonces, los mandatos que expresan la voluntad divina en lo relativo a las relaciones intersubjetivas, a la experiencia humana mundana que cae fuera de la esfera de regulación de los textos sagrados? La introducción de la polémica noción de *recta ratio* salva esta dificultad en tanto opera como instancia de reconocimiento de la voluntad divina por parte de la voluntad humana, siempre que se articule con la no menos importante y célebre distinción entre la *potentia absoluta Dei* y la *potentia ordinata Dei* que ocupa su trasfondo<sup>14</sup>. El ya mencionado concepto de la *potentia absoluta Dei*, de omnipotencia divina, apunta a un estadio previo a la creación en el que dicha omnipotencia cobra todo su sentido, pues se despliega en el pleno vacío de existencia alguna y ofrece a la divinidad una “página en blanco” para materializar sus designios. Éstos, por su parte, y una vez que se concretan mediante la creación, son los que conforman la *potentia ordinata*, un estatus posterior desde el punto de vista lógico, en el que el querer divino se ha explicitado, se ha decantado por uno de entre los infinitos mundos posibles y que, en última instancia, constituye la única señal que los individuos poseen para desentrañar la voluntad de Dios<sup>15</sup>.

13. Debe advertirse en esta proposición el paralelo desplazamiento del objeto del acto moral, en beneficio del elemento intencional del mismo. La bondad o maldad de los actos humanos depende, respectivamente, del propósito de cumplir o contravenir los mandatos divinos, independientemente de cuál sea el contenido de los mismos. Sobre este aspecto, v. *Quodl.* III, 14 (*OTh IX*, 255-6).

14. Sobre los antecedentes de esta distinción, COURTENAY, W., “Nominalism and late medieval Religion”, en TRINKAUS, C. y OBERMAN, H.A. (eds.), *The Pursuit of Holiness in Late Medieval and Renaissance Religion*, Brill, Leiden, 1974.

15. Las definiciones más citadas se encuentran en *Quodl.* VI (*OTh IX*, 856).

Sin embargo, la potencia ordenada no supone, *sensu stricto*, la inauguración de un logos autosuficiente de por sí, ni siquiera la aparición de un orden moral inteligible permanente y finalizado, pues en ningún caso debe interpretarse como una neta superación de la incertidumbre asociada a la potencia absoluta. Sobre la potencia ordenada se proyecta permanentemente la vigencia del poder absoluto de Dios que, al margen de que éste se actualice o no una vez devenida la voluntad ordenada, mantiene a esta última en una situación de continua provisionalidad y pendencia. En tanto que la omnipotencia divina no se agota en el acto libérrimo de creación, ésta no se constituye como un estadio acabado ni culminante que la racionalidad humana es susceptible de penetrar o, si se quiere, sobre el que los individuos pueden operar en virtud de una facultad intelectual o volitiva natural. Muy al contrario, la índole convencional de la creación demanda un instrumento igualmente convencional, querido y meramente posible, que permite conocer y querer dentro de ese marco teonómico.

Sólo con esta clave puede descifrarse el polémico y debatido concepto de *recta ratio* del que Ockham se sirve para elaborar su doctrina moral y política. La recta razón (expresión por lo demás generalizada en la escolástica del siglo XIV) en el sentido que le atribuye el franciscano, no es otra cosa que un artificio de conexión de la voluntad divina y la voluntad humana interpuesto por aquélla para regir el ámbito no regulado por la moral positiva, esto es, por la verdad revelada en los textos bíblicos. Lo que distingue a la *moral no positiva* de la *moral positiva*, en consecuencia, es que la primera expresa una voluntad divina tácita, mientras que la segunda contiene mandatos explícitos cuyo alcance, debe subrayarse, se circunscribe a la sola salvación. Pero el hecho de que Dios se valga de esa peculiar recta razón para poner de manifiesto su voluntad no restringe su libertad, pues tal razón es un mero objeto querido, simple vehículo, como Bastit señala, por el que una voluntad superior se muestra a una

voluntad sometida<sup>16</sup>. Puesto que la obligación moral de la criatura viene determinada por la potencia ordenada, por el orden libremente establecido por Dios, los hombres sólo pueden trabar conocimiento de esa voluntad, en ausencia de una manifestación expresa, a través de una instancia añadida que necesariamente deberá acompañarse de la nota de la contingencia. Expresado en otros términos, la razón humana es nuda *potentia ordinata*, y su estructura y sus procesos son los que *de facto* son porque así lo quiere su creador, de modo que si otra fuese la creación, otra sería la razón humana<sup>17</sup>. En ambos supuestos la razón juega un papel de simple transmisor, y lo que Ockham subraya es que la coincidencia entre los dictados de la *recta ratio* y los designios divinos es, en definitiva, un designio divino.

Resulta así que mientras que en la esfera estrictamente espiritual el fundamento teológico de la acción salvífica es inmediato y expreso, en la esfera moral ese mismo fundamento teológico la inmedia-

16. BASTIT, M., *El nacimiento...*, cit., p. 313, señala esta identidad entre la *recta ratio* y la *voluntas Dei* al afirmar que “Dios como legislador supremo decreta los actos que deben ser considerados buenos en un momento dado. No existe ningún vínculo entre esta ley natural y la estructura ontológica de las cosas. Puesto que ya no hay finalidad ontológica, sólo queda una finalidad moral que toma sus directivas de los mandamientos por los cuales la causa primera manifiesta su potestad y su carácter legislativo, su primacía consiste en que ella determina la primera, sin deber tener en cuenta las cosas, el bien y el mal. La recta razón es la concordancia con la voluntad divina”.

17. *Sent. I, 42 (OTh IV, 610): potest dici quod omnis voluntas recta est conformis rationi rectae, sed non semper est conformis rationi rectae praeviae quae ostendat causam quare debet voluntas hoc velle. Sed eo ipso quod voluntas divina vult, ratio recta dictat quod est volendum.* COPLESTON, F., *A History of Philosophy*, vol. III, Burns and Oates, Londres 1953, p. 109, ha subrayado la importancia de este fragmento y describe a la recta razón como una “superestructura”, frente a la “infraestructura” representada por la voluntad divina. Una línea de interpretación similar es la que sigue KING, P., “Ockham’s Ethical Theory”, en *The Cambridge Companion to Ockham*, Cambridge University Press, Cambridge, 1999, p. 239, a propósito de la relación entre los dictados de la recta razón y los mandatos divinos expresos.

tez aparece de forma tácita, al precisar de ese instrumento racional (ordenado) capaz de revelar al sujeto la voluntad divina (ordenada). De ahí la insistencia de Ockham en la necesaria concurrencia de la recta razón para la realización de cualquier acto virtuoso, pues es ésta, en tanto que objeto creado de *potentia absoluta*, la que garantiza el sometimiento de la acción a la voluntad divina<sup>18</sup>. La recta razón es, en suma, *ius positum* divino en tanto que impone a la voluntad el mandato que sustituye a cualquier posible objeto o fin natural. Esta singular *recta ratio*, cuya estructura misma revela la primacía de la voluntad que le otorga su estructura, queda de este modo despojada de toda autonomía e incardinada en el marco de una concepción que en ningún caso se aparta de su sello voluntarista<sup>19</sup>.

La recta razón, en definitiva, juega como elemento de determinación de la voluntad humana toda vez que a su través la voluntad divina ordenada se expresa en la forma de mandatos de evidencia absoluta e indubitable (*stante ordinatione*). Estos preceptos *per se nota*, axiomáticos, a partir de los cuales se articula deductivamente el conjunto del orden moral, poseen, por tanto, un carácter ambiguo, pues si por un lado integran un sistema moral convencional de origen divino, por otro, y tomados desde una perspectiva estrictamente funcional, también se bastan para resolver el problema de la anomia moral ligada a los presupuestos teológicos ockhamianos. Y es que, en tanto se produce una completa coincidencia entre los mandatos divinos y los dictados de la recta razón (que no son otra cosa que mandatos divinos conocidos por el hombre *qua* hombre en la forma de imperativos morales resultantes del proceso subjetivo de la volición), estos últimos son susceptibles de ser tomados simplemente en

18. *Sent.* III, 12 (*OTh* VI, 427): *stante ordinatione quae nunc est, nullus actus est perfecte virtuosus nisi conformiter eliciatur rationi rectae.*

19. El fundamento de la acción no es sino inmediatamente racional y mediatamente divino, pues, como insiste BASTIT, M., *El nacimiento...*, cit., p. 317, la moralidad se define por las reglas de la recta razón porque Dios lo quiere así, con lo que la razón juega una función pasiva que permite al sujeto someterse al mandato sin buscar sus causas.

tanto que tales, prescindiendo de su origen divino y sin transgredir el principio de omnipotencia, para elaborar una teoría moral “laica” acabada, construida sobre la base (aparente) de la sola libertad y racionalidad humana. Esto permitió a Ockham afirmar la posibilidad de alcanzar la perfección moral en este plano, cuando la recta razón opera como fundamento material de la acción moral y el individuo en el ejercicio de su libertad decide someterse a ella en virtud de su solo mandato<sup>20</sup>. Al margen del ámbito propio de la acción guiada por las directivas contenidas en la revelación (el estrictamente religioso), que no operan más allá de éste, la sola recta razón permite al *homo viator* dotarse de un código ético con el que discernir la acción justa de la acción injusta, la bondad y la maldad moral y, con ello, orientar con certidumbre su vida mundana<sup>21</sup>.

La identidad voluntad divina-recta razón que las hace intercambiables, en consecuencia, también permite concebir la teoría moral a partir de la racionalidad, porque junto a la perfección del acto moral realizado por sumisión al querer explícito de Dios, Ockham abre la posibilidad de la perfección del acto moral realizado sometiéndose a un mandato racional cuya causa primera, la voluntad divina, no necesariamente debe aparecer como motivo explícito de la acción. La identidad Dios-razón, en última instancia, abre paso a una doctrina moral del *a priori* que no dejará de proyectar sus efectos en la esfera de la política.

### 3. ORDEN POLÍTICO, RAZÓN *EX SUPPOSITIONE* Y *IUS NATURALE*

No extrañará que, al menos en principio, la recta razón (*ex potentia ordinata*), que permite determinar la voluntad en el plano moral, se arbitre como el instrumento óptimo para la regu-

20. *Quaest. Var. (DCV)*, VII, 2 (*OTh VIII*, 335).

21. En este mismo sentido, v. L. FREPPERT, *The Basis of Morality according to William Ockham*, Franciscan Herald Press, Chicago, 1988, pp. 177ss.

lación de la vida política. Siguiendo un razonamiento análogo, sólo una razón creada correspondiente a un objeto creado, como lo es la comunidad política, puede cohonestarse con el presupuesto ockhamiano de la omnipotencia, de tal forma que el querer divino se traslade al orden social a través de este mecanismo contingente. De hecho, todas las referencias diseminadas en la obra polémica de Ockham relativas a los fundamentos de la reflexión política apuntan a la “razón evidente” o la “razón o equidad natural”<sup>22</sup>, en virtud de la cual se deduce una serie de preceptos vertebradores de la convivencia humana, de los que sería predicable cuanto se ha afirmado a propósito de las directrices morales. La diferencia entre tales preceptos y estas directrices morales conocidas mediante la recta razón es, por lo tanto, meramente material; pues si éstas se desenvuelven en el ámbito de la perfección individual, aquéllos se orientan a las relaciones entre los seres humanos, sin que ello altere su semejanza estructural.

Sin embargo, hay un elemento capital que singulariza al pensamiento político y iusfilosófico de Ockham: la idea del estado de caída, de imperfección humana, que afecta de manera esencial a todo su desarrollo. En contraste con el *sujeto moral* que, auxiliado por los imperativos racionales, puede obrar virtuosamente y de conformidad con el designio divino, el *sujeto político* es un ser irredento desprovisto de la racionalidad propia del estado de inocencia, de cuyas máximas resultaba la pacífica convivencia entre los individuos y la comunidad de bienes. Las directivas divinas-racionales que con anterioridad a la caída habían venido a ordenar la vida comunal de forma armoniosa quedan, por lo tanto, en suspenso con ocasión del pecado, estadio a partir del cual pasa a

22. III-II *Dial.*, 3, 6. Las características de la recta razón ockhamiana guardan una similitud estimable con el concepto de *puris naturalibus* que CARPINTEIRO, F., *El derecho subjetivo en su historia*, cit., p. 180, señala como fundamento último de la justicia humana en la escuela franciscana, y en particular en Gerson y sus epígonos.

regir una racionalidad de distinta índole, una peculiar racionalidad política en cuyo contexto dará en aflorar una no menos peculiar subjetividad jurídica.

La nota de corrupción que tiñe la esfera de lo político, tan ligada a la tradición agustinista de la que Ockham es deudor, supone, por lo tanto, la concurrencia de dos especies de razón, vinculadas correlativamente con dos conceptos diferentes de *ius naturale*. De un lado, el derecho natural (*recta ratio*) apropiado al “estado de naturaleza tal y como fue originalmente establecido”; de otro, el derecho natural (*recta ratio*, igualmente) vinculado a la facticidad de la situación presente de la humanidad una vez perdido aquel estado<sup>23</sup>. Este último, al que Ockham denomina *ius naturale ex suppositione*, es la expresión de una razón de segundo grado que si bien, y de nuevo, no se distingue operativamente de la *recta ratio* que informa tanto de los mandatos morales como de los mandatos políticos en el estado de inocencia, sí parte de presupuestos muy diversos<sup>24</sup>. En el primer caso, la naturaleza inocente permite a la razón mostrar las leyes (ley moral o *ius naturale* anterior al pecado) inherentes a este estatus que, en última instancia, revelan la

23. *Ibid.*

24. El empleo por parte de Ockham de la expresión “*ius naturale*” induce sin duda a la confusión en tanto sus fundamentos filosóficos implican un rechazo frontal de la noción clásica de *naturaleza*. Ockham retoma la referencia al *instinctu nature* de Ulpiano que, recogido en el Digesto (I, I, 1) y transmitido por Isidoro, apunta a la posibilidad de un conocimiento intuitivo y primario de los fundamentos de la ley humana sin necesidad de recurrir a la penetración de un orden necesario y permanente de la creación. Esta híbrida “naturaleza instintiva” pone el énfasis en el carácter inmediato y espontáneo del derecho natural, que lo hace compatible con el Dios soberano de Ockham que suprime instancias intermediarias entre las voluntades. Sobre este derecho natural sin naturaleza reflexionan en términos similares BASTIT, M., *El nacimiento...*, cit., pp. 250-2, que alude a un “sentiment intérieur”, KILCULLEN, J., “Natural Law and Will in Ockham”, en *History of Philosophy Yearbook*, vol. I (1993), pp. 1-25 y QUILET, J., *La philosophie politique de Marsile de Padoue*, Librairie Philosophique J. Vrin, París, 1970, pp. 126 ss.

voluntad divina que subyace a ellas. En el segundo, la naturaleza corrupta que impide a la humanidad vivir conforme a aquella “razón natural o ley divina”, fuerza a reformular esa razón o ley sobre el hecho consumado e irreversible de la imperfección correspondiente a un estatus sobrevenido.

Ockham presenta, de esta manera, dos concreciones de la *potentia ordinata Dei* en virtud de las cuales la voluntad divina regula imperativamente, valiéndose de un mismo mecanismo racional contingente, dos estados subsiguientes, correlativos, de la naturaleza humana. Hasta tal punto que Dios, la razón o la naturaleza (nociones que, por cuanto hemos descrito, se identifican indefectiblemente en el voluntarismo ockhamiano) pueden dictar mandatos en sentido diametralmente opuesto en uno u otro caso. Cuando la razón y la equidad natural actúan sobre la base de una naturaleza humana incorrupta, éstas deducen por voluntad divina unos axiomas de los que se sigue la innecesariedad de la autoridad coactiva y de la propiedad privada. Cuando operan sobre la base de la corrupción humana, esos dictados, por idéntica voluntad divina, conducen a la conclusión opuesta: la oportunidad de introducir la autoridad y la propiedad derivada de este contexto. Pero esto no significa que la razón (Dios) ordene de forma contradictoria, porque cada modalidad de mandato se incardina en su orden concreto, sea salvífico, moral, beatífico o político, al que se circunscribe su alcance. Podría afirmarse, en rigurosa aplicación metodológica del principio de economía metafísica, que la voluntad divina no se manifiesta muchas veces sin necesidad, y que lo que comunica a la criatura por revelación (al objeto de su salvación) no precisa hacerlo por vía de la razón, del mismo modo que aquello que se muestra por medio de la evidencia racional (al objeto de ordenar su experiencia social), no requiere (salvo excepcionalmente y *ex potentia absoluta*) manifestación divina expresa. La condición política de la humanidad caída viene regulada, por tanto, por esa razón evidente hipotética que desplaza a otra razón evidente ordenada vinculada al estado de inocencia, pero que, importa subrayar,

es idéntico fruto de la voluntad divina en tanto de ella emanan los mandatos queridos por la divinidad.

La distinción entre *ius poli* y *ius fori* contenida en el *Opus nonaginta dierum*, obra que Ockham dedicó a la célebre polémica sobre la pobreza franciscana, ejemplifica especialmente bien cómo esa fragmentación permite que el mandato divino difiera, e incluso se muestre aparentemente contradictorio, en un caso particular en el que el derecho natural originario no queda totalmente preterido. Ockham defendió que conforme al *ius poli*, los frailes podían acogerse a una prerrogativa deducida racionalmente del texto bíblico, que les facultaría para imitar la vida de Cristo y los apóstoles renunciando, como ellos, a toda propiedad, pero sustentándose legítimamente con los bienes recibidos de aquéllos a quienes predicán. Esto no suponía para Ockham una derogación de la situación de hecho presente, presidida por un derecho humano convencional (*ius fori*) que especifica la forma de ejercicio de la propiedad y la autoridad; era simplemente una excepción a ese derecho fundamentada en la legítima búsqueda de la perfección cristiana. La posibilidad de recrear el ideal beatífico constituye un reducto del *ius naturale* propio del estado de naturaleza en un contexto de vigencia de un *ius naturale ex suppositione* propio del estado de caída y del derecho positivo resultante de éste. Por lo tanto, de acuerdo con Ockham, se trataría de un supuesto excepcional instituido por una instancia superior, Dios, cuya voluntad prorroga excepcionalmente este aspecto de su legislación que, así, coexiste con la opuesta que como *remedium peccati* promulga tras la caída<sup>25</sup>.

25. En este mismo sentido, BASTIT, M., *El nacimiento...*, cit., p. 295, subraya cómo la atribución divina conocida por el conducto de una manifestación inmediata del mismo Dios, prima sobre el estatus ordinario asociado a la *recta ratio ex suppositione*. Una descripción detallada de esta polémica puede leerse, además de los autores citados, en LAGARDE, G. DE, *La naissance de l'esprit laïque au déclin du moyen-âge*, Nauwelaerts, 3ª ed., vol. IV, Lovaina-París, 1962, pp.

La inmediatez Dios-criatura se plasma así en tres planos no jerarquizados: el religioso, el moral y el político (en su forma dual), que Ockham desliga con audacia. La experiencia humana, en consecuencia, se fractura en las correspondientes esferas para las que su creador ha legislado distintamente (por vía de las sagradas escrituras y de los dos modos de derecho natural, respectivamente), de modo que para lograr la perfección en cada una de ellas debe plegarse al correspondiente mandato y en la forma en que éste se manifiesta.

Puesto que no cabe extenderse con más detalle en todos ellos, nos detendremos en el orden político, partiendo de este presupuesto de su autonomía, en virtud de la cual está dotado de una racionalidad singular cuyo origen divino le confiere plena legitimidad.

Racionalidad ésta de la que, por su parte, deriva un principio consensual o pactista que Ockham postula como un dictado de la razón conocido, como se ha señalado, de forma instintiva y espontánea, que presenta como evidente no sólo que mediante el acuerdo los hombres pueden dotarse de una legislación satisfactoria para las exigencias de su vida terrenal, sino también que el hecho mismo de hacerlo obedece a un imperativo hipotético. El carácter sobrevenido de este derecho natural responde a los motivos que justifican su interposición, la pérdida del estado de inocencia, realidad consumada que dispensa del cumplimiento de unos impe-

7 ss.; FOLGADO, A., *Evolución histórica del concepto de derecho subjetivo. Estudio especial en los teólogos-juristas españoles del siglo XVI*, Pax iuris, San Lorenzo del Escorial, 1960, pp. 96 ss.; MORRAL, J.B., "Some notes on a recent interpretation of William Ockham's political philosophy", en *Franciscan Studies*, 9 (1949), pp. 342 ss.; BRETT, A.S., *Liberty, Right and Nature. Individual rights in later scholastic thought*, Cambridge U.P., Cambridge, 1997, pp. 52 ss.; OAKLEY, J., "John XXII and Franciscan Innocence", en *Franciscan Studies*, 46 (1986), pp. 222 ss. Por mi parte, he intentado una aproximación a la contribución de Ockham a la polémica sobre la pobreza en UTRERA, J.C., Estudio preliminar de *Guillermo de Ockham. Sobre el poder de los emperadores y los papas*, Marcial Pons, col. Politopias, Madrid, 2007, pp. 34-9.

rativos primarios en beneficio de unos secundarios. Constatado el estado caído de la humanidad, supuesto que activa la vigencia de este derecho natural *ex suppositione*, la razón dicta de inmediato las directrices en que éste consiste, y dicta asimismo la causa por las que esas directrices deben ser obedecidas.

Expresado en términos más coloquiales, lo que Ockham sostiene es que al concurrir una causa que excepciona un estatus social previo, como efectivamente concurre, es racional (natural) que los individuos se acojan a unos principios sustitutivos que, a su vez, determinan que su organización política debe articularse en torno a la noción de consenso. El derecho a elegir y dar su consentimiento al gobernante, a repeler por la fuerza actos de violencia ilegítima o a defender la propiedad, no poseen una justificación racional absoluta, sino hipotética, esto es, siempre y cuando se suponga que es necesario tanto instituir una autoridad como evitar la violencia entre los sujetos<sup>26</sup>. Y porque el de la política es, de hecho, el ámbito del conflicto, la agresión y la codicia, resultaría absurdo postular un derecho natural, el de la *communis omnium possessio et omnium una libertas*, que nada tiene que ver con esta realidad. Es la realidad misma la que muestra la oportunidad (y la necesidad) de introducir instituciones coactivas, y la razón, una razón de otra índole, cómo, por parte de quién y con qué fin han de erigirse éstas. La apropiación de los bienes y la institución de la autoridad, trasunto fáctico de la naturaleza corrupta, no contravienen tanto un derecho natural ya establecido, como inauguran un nuevo marco en el que la razón ockhamiana, aunque hipotética, descubre toda una relación de principios evidentes que conforman su original concepción política.

Contemplado desde el punto de vista del que partíamos, el de la voluntad, la filosofía política (o, si se prefiere, la teología política) de Ockham no hace sino preconizar una re-constitución de aqué-

26. Este es literalmente el argumento al que Ockham recurre al tratar del derecho de los romanos a elegir al papa en III-II *Dial.* 3, 6.

lla. La voluntad humana absoluta con respecto a todo fin, requisito lógico de la omnipotencia divina, reaparece en el terreno político en toda su plenitud y con todo su vigor, en tanto que el querer divino que la regula por intermedio de la razón no hace otra cosa que concederle plena carta de naturaleza. La *ratio* política o *ius naturale ex suppositione* (poco importa a este propósito ese carácter en cierto modo “accidental”), a diferencia de lo que ocurre en su concreción religiosa y moral, no ofrece a la voluntad un objeto al que adherirse, un principio conforme al cual pueda determinarse y proceder, sino que la reconduce a un mecanismo de carácter procedimental que perpetúa su indefinición. De esta manera, subyace a la política una extraña premisa teológica, pues a la vez que Dios interviene *propter iniquitatem* dotando a los individuos de una razón pragmática y prudencial aplicable al marco político, los frutos de esa razón son un mero *remedium peccati* que, lejos de erradicar la causa de su existencia, la constituye como su razón de ser.

De ello se extraen dos conclusiones a primera vista. La primera que la política carece de todo significado trascendente y se circunscribe a una dimensión secundaria, desvalorizada e imperfecta de la criatura. La segunda que, no obstante lo anterior, las instituciones políticas disfrutan del refrendo divino en tanto responden a una *ratio* incardinada en la *potentia ordinata Dei*. La primera consideración no resulta sorprendente, si se tiene en cuenta la primacía de la perspectiva teológica desde la que Ockham elabora su pensamiento político. Es plenamente coherente con la tradición del espiritualismo franciscano y su peculiar elaboración de la idea del *contemptus mundi*, y, salvo excepciones como la corriente averroísta, con el común de las doctrinas medievales que, en mayor o menor medida, tienden a primar lo sobrenatural sobre lo mundano, la fe sobre la razón y la salvación sobre la convivencia terrenal. Lo que sí resulta original es el modo concreto en que Ockham da forma a esta idea, pues se vale de la imperfección humana para resaltar la desvinculación orgánica entre el ámbito de la sociedad y el de la moral absoluta y los fines ultraterrenos, y para funda-

mentar en ella una concepción estanca de esta esfera que, si bien goza de un grado de dignidad o nobleza inferior, queda definitiva y hábilmente independizada<sup>27</sup>. La corrupción como rasgo distintivo de lo político es la condición de su inferioridad, pero también de su autonomía.

Pero más relevante es la segunda consideración, que señala a la providencia de la voluntad divina como garante de la legitimidad del orden político. Como se ha afirmado antes, el fatalismo antropológico, espacio en el que se desenvuelve la política, no es óbice para que Ockham reconozca a la razón humana la capacidad de descubrir principios rectores de la vida social que, por definición, no pueden ser sino fruto de una voluntad divina tácita sobrevenida al estado de caída. Esto equivale a sostener que también en esta esfera lo que la razón humana dicta es lo que la voluntad divina quiere y que, pues la razón dicta unos principios que se circunscriben a una formalidad que preserva la indeterminación de las voluntades individuales, es voluntad divina que esas voluntades se conserven en la indefinición y que, de forma subsidiaria, los seres humanos se gobiernen de acuerdo con aquellas directrices que no anulan tales voluntades, sino que las articulan formalmente. En consecuencia, si lo que la razón humana muestra es que los sujetos deben organizarse políticamente procediendo a la regulación de la propiedad y a la institución de la autoridad conforme a criterios de razonabilidad y oportunidad, y en última instancia conforme a

27. Es importante señalar que la modificación del orden político resultante de la caída no altera el orden moral, ni siquiera en la dimensión política de determinados preceptos morales. Los mandatos correspondientes al Decálogo y, en general, los principios morales evidentes e inmutables que Ockham vincula al primer modo de derecho natural configuran una suerte de derecho objetivo (natural) que la legislación humana no puede transgredir. Como se deduce de III-II *Dial.* 2, 20 o *Brev.* II, 24 (*OP* IV, 160), la autoridad civil está sometida al mandato divino expresado en esas directivas morales absolutas y sólo ejerce su discrecionalidad en el “espacio de amoralidad” relativo a la erección de la autoridad y la regulación de la propiedad.

un principio consensual, es porque así lo decreta la libre voluntad divina. En definitiva, las deducciones de esa razón política o *ius naturale* hipotético constituyen una manifestación implícita de la ley divina y confieren al individuo político (y, en segunda instancia, a la política) un estatuto teológico propio.

La combinación de la idea de autonomía y del fundamento divino de la racionalidad que opera en el marco político, arroja un resultado cuando menos paradójico: la noción de un legislador divino absoluto que, al renunciar a ejercer su libre arbitrio potencialmente determinante de voluntades individuales *prima facie* absolutas de todo fin, constituye a éstas como elemento central del orden social. La voluntad omnipotente creadora no instituye un criterio material para el establecimiento del gobierno justo, ni introduce una noción de bien común, ni interpone un principio sustancial de convivencia social armoniosa; por el contrario, se limita estrictamente a dotar a los individuos, por la vía de una razón coyuntural, de un mecanismo garante de la nuda coexistencia, entendida como el contexto en el que las potencias particulares pueden desplegar sus pulsiones de querer recíprocamente.

Este Dios omnipotente, que se decanta por la indiferencia política, pero cuya omnipotencia inaugura un mundo de omnipotencias particulares (siendo lo primero consecuencia de lo segundo), muestra hasta qué punto la hipérbole fideísta de Ockham es susceptible de derivar, de facto, en esta esfera política, en el laicismo más radical<sup>28</sup>. La premisa teológica de la libertad absoluta de Dios de la que trae causa la indeterminación esencial de las voluntades humanas, junto a la afirmación, con confirmación en la exégesis bíblica<sup>29</sup>, de la casi completa abstención de legislación divina de

28. Una reflexión sugestiva sobre el desarrollo de las vías de secularización "sacra" puede leerse en TODESCAN, F., *Le radici teologiche del giusnaturalismo laico*, vol. I, Giuffrè, Milano, 1983, pp. 8-18.

29. La interpretación espiritualista de los textos evangélicos constituye un argumento omnipresente en la obra política de Ockham, en especial en el *Bre-*

esta faceta humana de la política, deja en manos de los individuos, *sujetos de voluntad* por definición, la regulación de los asuntos terrenales con la única restricción impuesta por unos principios racionales (divinos) mínimos que, por su parte, son condición necesaria de ese protagonismo político de cada una de las subjetividades. Una legislación divina mínima se corresponde con un derecho natural mínimo; y la índole procedimental de esa legislación se corresponde con un *ius naturale* carente de naturaleza, reducido a la forma axiomática del principio evidente coherente con el presupuesto de las voluntades particulares absolutas e irredentas sobre las que opera.

Podría decirse que el espacio de la política se rige por una *potentia absoluta* a la que se superpone una *potentia ordinata* mínima: la que hace posible el desenvolvimiento de un número mayor de potencias absolutas singulares. Lo que permite aventurar una definición de la política de Ockham como el dominio de las voluntades individuales que, desprovistas de todo vínculo y de toda referencia a lo común, se ven coercidas a articularse recíprocamente para maximizar las posibilidades de ejercicio de sus respectivos deseos. El trasunto teológico de esta concepción confiere legitimidad divina al individualismo político, y la autoridad y la institución de la propiedad privada obtienen así una plena justificación teológico-racional en tanto se ponen al servicio de la autonomía de un sujeto cuyo poder, en principio ilimitado, reclama un poder institucional que lo garantice coactivamente en el marco civil. El sujeto, su dominio, su poder omnímodo, es el fundamento del orden político, porque esa es la voluntad de Dios, y a ese sujeto y a su poder obedecen las estructuras sociales, a las que Ockham concede un valor de segundo orden, meramente funcional e instrumental.

*vilòquium*, las *Octo quaestiones*, el *Dialogus* y el *De imperatorum*, donde se presenta una divinidad desentendida de los asuntos mundanos que, lejos de regularlos, los refrenda con sus acciones y palabras.

Precisamente en este individualismo volitivo radica la clave para interpretar las discutidas doctrinas ockhamianas sobre el poder eclesiástico e imperial, pues sitúa la fuente de toda potestad en los individuos concretos, titulares de facultades cuya preservación no exige la renuncia de su ejercicio, sino la creación de entidades artificiales con un poder limitado a la sola garantía del mismo. Como bien resume la célebre expresión ockhamiana *a Deo per homines*, a propósito del origen de todo poder y soberanía<sup>30</sup>, la divinidad omnipotente (origen remoto) delega en las voluntades singulares (origen inmediato) la institución de la autoridad y la legislación humana, y son estas potencias *a priori* ilimitadas las que en virtud de un mandato racional hipotético (inmediato) –y divino (remoto)– se dotan de instrumentos coercitivos en evitación de su mutua destrucción. En definitiva, el *ius naturale ex suppositione* que rige en la esfera política, deja inalterada la naturaleza caída de subjetividades a cuyo querer absoluto no subyace más que un instinto de coexistencia (a esto parece reducirse ese magro derecho natural) que dicta su necesaria, mutua y mínima restricción, y que, asimismo, dicta la creación de estructuras supraindividuales. Estructuras que, sin subsumir al sujeto, imponen un principio mínimo de orden en un contexto esencialmente desordenado que hace posible la materialización de la autonomía de cada uno de los sujetos.

#### 4. EL DERECHO SUBJETIVO COMO PODER INDIVIDUAL

¿Qué otra cosa cabría esperar de una filosofía política que toma a las voluntades singulares como punto de partida y sitúa a su carácter absoluto como eje de su temática, sino que traduzca esos principios hipotéticos conformadores del tal derecho natural mínimo en facultades individualizadas y formalizadas? El derecho

30. III-II *Dial.* 1, 26.

subjetivo, entendido en su acepción convencional como atributo o una cualidad esencial del sujeto, inherente a él, como una facultad de hacer y exigir, surge naturalmente como el concepto jurídico definitorio de un sistema de pensamiento basado en la premisa de la coexistencia de sujetos de voluntad ilimitada<sup>31</sup>. Estas potencias absolutas humanas, creadas y preservadas así por concreción de la potencia absoluta divina, encuentran en la concepción subjetivista del derecho su forma jurídica idónea, un perfecto correlato conceptual que le proporciona la posibilidad de su ejercicio. La reiterada alusión por parte de Ockham a *los derechos y libertades concedidos a los hombres por Dios y la naturaleza*<sup>32</sup>, explicita la índole originaria e individualizada de esos derechos, pues al hecho de su otorgamiento directo divino se suma la nota de la personalización de dicho otorgamiento.

La relación inmediata entre el creador y las criaturas (más en concreto, entre un creador omnipotente y unos sujetos políticos, a su modo, igualmente omnipotentes), explica que el designio divino se manifieste, como corresponde a la indeterminación de las voluntades destinatarias, en la forma de concesión de poderes en principio ilimitados. Un Dios que no quiere (lo que constituye una modalidad de querer) limitar el arbitrio político de sus criaturas, pero que a la vez ejerce su providencia para evitar la mutua destrucción de las mismas, les muestra a la vez, por medio de una racionalidad *ad hoc*, la existencia de esos derechos-poderes y la necesidad de articularlos como requisito de su disfrute. Y aunque tanto el poder del sujeto como su inevitable limitación son, por tanto, dictados racionales que expresan una voluntad divina, es el primero, la potestad individual, el elemento definitorio del mismo,

31. Por lo que se refiere a la definición del derecho subjetivo, aquí se suscribe plenamente la caracterización de VILLEY, M., "La génesis del derecho subjetivo...", cit., pp. 153-7.

32. Entre otros, puede verse esta referencia en *Octo quaestiones de potestate papae*, III, 4 (OP I, 104).

la clave pre-política fundamental del orden social. El *principio de libertad evangélica*, que con tanta frecuencia Ockham trae a colación en sus escritos políticos, es la expresión misma de esa concesión divina de unas libertades individuales que operan como premisa incondicional en la constitución del orden social y jurídico: la reafirmación teológica de los presupuestos filosóficos de la autonomía de los sujetos políticos particulares<sup>33</sup>.

Las voluntades individuales ilimitadas *prima facie* y que Dios no limita *ex post* de la creación (ni del pecado que las corrompe) componen un espacio social de individuos que ostentan facultades, atribuciones de apropiación y de autonomía previas a cualquier modo de organización e inmunes a toda estructura intersubjetiva añadida. Los derechos subjetivos como trasunto de las voluntades individuales absolutas aparecen así en su sentido más estricto, en la forma de atribuciones inherentes al sujeto, indisolubles de él, como expresión del ser mismo, de un sujeto concebido como un haz de poderes. El sujeto absoluto con respecto a todo fin que abre el problema ockhamiano de la voluntad, se transforma de este modo en la esfera política en un sujeto de poder que no puede sino desembocar en un sujeto de derecho o, más precisamente, de derechos. Sujeto de derechos-poderes que están en la matriz de toda la reflexión política y jurídica de Ockham en tanto la divinidad omnipotente concede a cada individuo su soberanía, una esfera intangible de acción, sobre la base de la cual se procede a la institución de una autoridad cuya finalidad esencial es preservar las autonomías singulares. El paso del sujeto pre-político titular

33. Este principio de libertad implica, en su transposición de la esfera de lo espiritual a la de lo temporal, que 'el emperador o el rey que está al frente de un principado óptimo... tiene a los súbditos tan libres, que, sin culpa de los mismos, si no hubiere un motivo manifiesto, no puede privarlos de sus bienes, libertades y derechos' [*Octo quaestiones de potestate papae*, VIII, 5 (OP I, 197-8)]. Me he referido a la importancia de este principio en UTRERA, J.C., estudio preliminar de *Guillermo de Ockham. Sobre el poder...*, cit., pp. 19-23.

de derechos subjetivos concedidos por la divinidad al sujeto político titular de derechos y facultades especificados por la autoridad civil no supone mayor merma para sus atribuciones que las originalmente impuestas por la identidad Dios-razón, que armoniza su posibilidad de ejercicio con la de otros sujetos. Una renuncia mínima que deja intacto el núcleo de los poderes individuales y, lo que es más importante, su indefinición consustancial.

Por eso los derechos subjetivos aparecen necesariamente y en todo momento bajo una forma negativa y excluyente. Las facultades humanas primarias adoptan este carácter negativo porque es el único compatible con una voluntad que no reclama para sí un objeto en el que actualizarse o en el que determinarse naturalmente, sino una nuda posibilidad. La sola potencia latente conforme a la que se define la voluntad ockhamiana (que es, en sentido estricto, una voluntad de poder), no puede concretarse *a priori* porque su concreción es ontológica, una voluntad arbitraria que se resiste a consumarse o vincularse a sus actos, y que se repliega constante y reflexivamente sobre su misma arbitrariedad. Las libertades negativas resultantes de esta concepción son la garantía que el sujeto titular de las mismas tiene de conservar un espacio permanente de inmunidad, donde su voluntad puede recrearse en su anomia de forma indefinida. El querer humano, que en la esfera política conserva su libertad absoluta, tanto *a priori* como *a posteriori* de la creación, al institucionalizarse mediante el mecanismo de los derechos subjetivos (negativos), da lugar a una sociedad compuesta por individuos encapsulados que guardan entre sí una relación formalmente simétrica.

Estas voluntades absolutas con derechos iguales, estos sujetos de querer con idénticas atribuciones jurídicas, remiten indefectiblemente (constatada la pasividad directiva divina) a la idea antes apuntada de consenso o consentimiento, que ahora resulta, si cabe, más comprensible como equilibrio o convergencia de derechos-poderes que se manifiestan *ad extra* precisamente para salvaguardar la intangibilidad de todas y cada una de las subjetividades ju-

rídicas (el *status civilis* de las voluntades). Además, el acuerdo resulta condición necesaria de la posibilidad de ejercicio efectivo de los derechos subjetivos en tanto constituye un mecanismo de control frente a la extralimitación del poder institucional o su mal desempeño. La subjetividad jurídica, conforme a su desarrollo en la obra política de Ockham, se desdobra lógicamente en estas dos vertientes. Una, la de los derechos “políticos” que reconocen un poder de reacción e intervención en las cuestiones capitales de la vida social (el espacio, podríamos decir, del consenso); otra, la de los derechos “civiles” más vinculados a la esfera íntima del sujeto, que son el fundamento mismo de la subjetividad del ser humano entendido como *potentia libera*<sup>34</sup>. Y el contenido y la existencia de los primeros se subordina a los segundos, pues el cometido de aquéllos no es otro que rechazar en el ámbito político las injerencias y perturbaciones susceptibles de afectar al ámbito privativo del sujeto. El derecho a deponer al gobernante tiránico y a rebelarse contra las leyes opresivas, o bien a gozar de una autoridad ecuaníme y eficaz, y a regirse por leyes justas, se justifican por ser instrumentos legítimos para la defensa de los radicales derechos del sujeto: el libre disfrute de su vida y de sus bienes, sin más limitación que la impuesta por esa razón razonable y mínima, antes enunciada.

La potestad legislativa del gobernante está, por lo tanto, sometida al respeto a los derechos subjetivos naturales, de modo que los derechos subjetivos positivos sólo pueden operar como materialización de aquéllos. La autoridad del legislador humano no es, en este sentido, ilimitada, sino que viene obligada a conservar las libertades subjetivas implícitas en unos derechos anteriores y superiores; el legislador humano no es la única fuente de la ley positiva, sino que

34. En este sentido, CARPINTERO, F., *El derecho subjetivo...*, cit., p. 79. En efecto, como sostiene este autor, esa *potentia libera* es fuente inmediata de derechos subjetivos, de “facultades o cualidades naturales”; esto es, fuente de derechos subjetivos originarios que subsisten a los derechos subjetivos positivos.

está jerárquicamente sometido a la voluntad divina, en cuyo marco se desenvuelve al concretar y hacer efectivas esas facultades individuales<sup>35</sup>. No hay en Ockham, como en cierto sentido parece sugerir Bastit, una concepción autoritaria del poder del emperador, porque no se produce ni una entrega ni una delegación incondicional de las libertades individuales<sup>36</sup>. Puesto que la dotación divina de estas facultades mantiene su vigencia una vez instituida la autoridad, el emperador permanece siempre bajo vigilancia, bajo el escrutinio de los sujetos que en ningún caso delegan la tutela última del núcleo de sus facultades. La autoridad del emperador es, de forma ambigua, limitada e ilimitada. Limitada por las libertades individuales en tanto son fruto del poder ordenado de Dios, e ilimitada en su marco de competencia por cuanto los individuos le confían la tarea de preservar esas libertades de forma genérica, sin especificar el modo en que haya de hacerlo, es decir, concediéndole un amplio margen de acción para traducir esas facultades inalienables en derecho positi-

35. De ahí que quizá debiera evitarse la sobrevaloración de las célebres definiciones de *proprietas, usus iuris, usus facti, dominium*, etc., recogidas por Ockham en el *Opus nonaginta dierum* [OND, 2 (OP, 301-8)]. Aunque es cierto que, como apunta VILLEY, "La génesis del derecho subjetivo...", cit., pp. 169 ss., la literalidad de las mismas pone de manifiesto la crisis del modelo objetivista clásico de matriz aristotélico-tomista y el consiguiente ascenso del subjetivismo, estas categorías no serían sino la determinación positiva de derechos subjetivos cuyo fundamento último es el mandato divino que los instituye, y en el que a nuestro juicio debe hacerse hincapié. En este sentido, el *Opus nonaginta dierum*, más que creativo, tendría un valor confirmativo de las consideraciones estructurales expuestas.

36. BASTIT, M., *El nacimiento...*, cit., p. 340, quien, no obstante, no deja de apuntar más adelante [*Ibid.*, 343 ss.] la función compensatoria de los derechos subjetivos. La problemática relación entre el derecho racional-divino, del que traen causa los derechos subjetivos, y el derecho humano, que los concreta históricamente para darles eficacia social, debe interpretarse como una subordinación de órdenes jurídicos positivos, pues la potestad "absoluta" del legislador civil se somete a la potestad absoluta divina por más que, en su ámbito, pueda guardar semejanza con ella. Esta superposición de "positividades" salvaguarda, en definitiva, las libertades individuales concedidas por Dios.

vo humano<sup>37</sup>. El derecho subjetivo “originario” coexiste en cierto modo con la legalidad “positiva”, pues, siendo aquél su fundamento, su vigencia es condición necesaria de la acción legítima contra el legislador que lo transgrede<sup>38</sup>.

Por su parte, estos derechos y libertades concedidos por Dios, en repetida expresión de Ockham, que se despliegan en el campo de la política y se limitan a la estricta función de proteger el libre desenvolvimiento individual, dan razón también, por su misma índole, de la nula relevancia que este subjetivismo jurídico concede a lo común. Los derechos y libertades “políticos”, entendidos como medios para la salvaguarda de los derechos y libertades “civiles”, no se orientan a la construcción de un espacio de convivencia ni son una vía de consecución de un bien común trascendente a los individuos; muy al contrario, son una facultad subjetiva que sólo reacciona ante la eventual lesión de la sacralizada esfera personal y en prevención de hipotéticos ataques, siempre negativamente, pues no obedece a una voluntad que persigue un objeto de consuno con otras voluntades, sino a una voluntad que se mantiene ajena e indiferente a objetos posibles<sup>39</sup>. Por esta misma razón los derechos

37. La idea ockhamiana de *expedientia*, que alude a la conveniencia y a la oportunidad, más que la de nudo poder, es la que justifica la concesión de una autoridad reforzada al emperador. Sobre la importancia de ese concepto, v. BAYLEY, C.C., “Pivotal concepts in the political philosophy of William of Ockham”, en *Journal of History of Ideas*, X (1949), pp. 199-218.

38. La admisión muy matizada del derecho de resistencia por parte de Ockham [III-II *Dial.* I, 31; *Breviloquium* V, 8 (OP IV, 238)] demuestra esta vigencia latente de los derechos, que opera como un límite material a la potestad del legislador civil. La *potestas condendi leges et iura humana* del legislador humano es fruto de la *potestas instituendi rectores* [*Brev.* III, 7 (OP IV, 180)] y, en esa medida, se circunscribe al respeto a los derechos de los titulares de esta última facultad.

39. En palabras de BASTIT, M., *El nacimiento...*, cit., p. 331, “la ciudad constituida por las voluntades individuales no puede ser verdaderamente un lugar de mediación entre lo particular y lo universal. De manera que el bien común [...] resulta de un acuerdo voluntario, e incluso de una determinación voluntaria del legislador que, por otra parte, tiene por objeto más la utilidad que el bien

subjetivos a los que apela Ockham no se traducen (al menos no necesariamente) en facultades de participación política, sino de resistencia política. Resultaría superfluo, porque la subjetividad de los individuos discretos se mantiene al margen de lo común, una noción extraña de suyo al pensamiento de Ockham<sup>40</sup>. Únicamente opera cuando las estructuras sociales de poder amenazan la esfera individual y, por ello, poco importa cuál sea la forma del régimen político imperante, la probidad religiosa del gobernante o, en última instancia, su legitimidad de origen. Importa que en el ejercicio de su autoridad se respeten las vidas y las haciendas de los sujetos y se les procure *pax, quies et concordia* para el mejor desarrollo de sus intereses y propensiones, de su libre voluntad, en definitiva<sup>41</sup>.

común”. Sobre el individualismo político en Ockham, en relación con su epistemología, v. también QUILLET, J., “Un exemple de nominalisme politique de la scolastique tardive: les doctrines de Guillaume d’Ockham”, en ZARKA, Y.C. (ed.), *Aspects de la pensée médiévale dans la philosophie politique moderne*, PUF, París, 1999, pp. 63-5.

40. Pese al intento de TIERNEY, “Villey, Ockham and the Origin of Individual Rights”, en WITTE, J. y ALEXANDER, F.S. (eds.), *The Weightier Matters of the Law. Essays on Law and Religion*, Scholars Press Atlanta, Georgia, 1988, pp. 1-31, de presentar las alusiones de Ockham al bien común como un elemento compensatorio del individualismo, aquella noción no consiste más que en la suma de intereses particulares; una simple agregación de posibilidades de hacer individuales, extraña a cualquier noción de finalidad. Si la voluntad individual se define precisamente por su indeterminación, que es la ausencia de un fin propio, difícilmente es concebible un bien común entendido como un orden objetivo y comprensivo de una comunidad humana vinculada por la idea de fin. La negación de un bien (finalidad) común (trascendente de lo singular) es resultado del nexo inmediato Dios-criatura que, siendo fundamento del individualismo, pone las bases para construir un concepto del sujeto político (y jurídico) autosuficiente, cuyas operaciones no requieren el concurso de instancias previas ni intermedias que puedan condicionar las determinaciones de su voluntad. En apoyo de esta interpretación, v. COLEMAN, J., “Ockham’s right reason and the genesis of the political as ‘absolutist’”, en *History of Political Thought*, XX, 1, p. 50.

41. III-II *Dial.* 1, 1. Con carácter general, v. *OQ* II, 8 (*OP* I, 83); *AP*, 6 (*OP* I, 248) y, más en particular, *OQ* III, 8 (*OP* I, 109), donde literalmente Ockham atribuye al legislador la tarea de “dar a cada uno sus derechos y guardárselos”.

Queda así de manifiesto cómo es la pieza maestra de los derechos subjetivos la que permite a Ockham articular su compleja epistemología y su doctrina moral voluntarista con una no menos alambicada teoría política y jurídica. La omnipotencia divina de la que resulta el carácter absoluto de la voluntad humana –apenas concretada por el orden de la creación y la *potentia ordinata*–, se plasma en potencias individuales cuasi-absolutas que en la esfera civil encuentran en el derecho subjetivo una configuración paradigmática. Los derechos que demarcan un espacio excluyente de poderes individuales concedidos por la divinidad y, por eso, dictados con evidencia por la razón, se constituyen así en la matriz, punto de partida y de llegada, del pensamiento ockhamiano relativo al gobierno civil, el origen y alcance de la autoridad y su relación con los gobernados. Si la autoridad se establece para defender y garantizar los derechos de los hombres libres, a eso sólo extienden sus competencias y sus medios. Puesto que su fundamento es pragmático, se le despoja de toda cualidad moral y trascendencia. El provecho y el interés particular, que es lo que con ecos kantianos puede llamarse ‘el derecho de cada uno’, late en el orden político de la misma manera que la voluntad siempre indeterminada late en el orden moral. Lo demás sólo posee un valor instrumental, accidental y provisional. La centralidad de los derechos subjetivos pre-políticos, luego civiles, atribuye al libre arbitrio individual un protagonismo ontológico que se traslada hasta las últimas consecuencias del pensamiento político de Ockham. El sujeto y sus pulsiones de apropiación y de dominio<sup>42</sup> (de lo propio y del entorno), lo que subyace a la libertad individual así entendida, se abre en sus ilimitadas pretensiones a la prefiguración de la modernidad política y jurídica.

Partiendo de la estructura teológica de la que se nutre el núcleo conceptual del pensamiento de Ockham, se ha intentado poner de

42. A este respecto resultan muy interesantes las consideraciones de GROSSI, P., “Usus facti. La nozione della proprietà nella inaugurazione dell’età nuova”, en *Quaderni Fiorentini*, 1 (1972), pp. 309 ss.

manifiesto la fundamentación filosófica radical de los derechos subjetivos, y con ellos, de algunos de los conceptos y temas capitales del pensamiento jurídico y político moderno. La noción de derecho subjetivo se demuestra así imprescindible, pues transita desde aquella matriz estructural a la esfera del derecho y el poder, para comprender la esencia y el armazón teórico de esa modernidad que, en sus posteriores esfuerzos por emanciparse de estos fundamentos, ha tendido, cuando no a ignorarlos, a dejarlos en penumbra. Comprender sus límites y sus paradojas exige, sin embargo, remontarse a la cosmovisión filosófico-teológica ockhamiana de la creación, del ser humano y de la moralidad, en la que se inspira el crucial concepto de subjetividad jurídica que vertebra la reflexión política y jurídica que recorren sus distintos desarrollos.