

# CARTHAGINENSIA

Revista de Estudios e Investigación  
Instituto Teológico de Murcia O.F.M.  
Universidad de Murcia

Volumen XXII  
Julio-Diciembre 2006  
Número 42

## SUMARIO

### ESTUDIOS

<b>Miguel Álvarez Barredo</b> <i>La sátira de los «ayes»: Hab 2,6b-20. Una ironía sobre el proceder del hombre calculador</i> .....	251-294
<b>José M<sup>a</sup> Martí Sánchez</b> <i>Hombre contemporáneo, fe y cristianismo</i> .....	295-330
<b>J. Silvio Botero G.</b> <i>Hacia una teología ecuménica de la pareja humana a partir del 'matrimonio mixto'</i> .....	331-349
<b>Pablo García Castillo</b> <i>La justicia, la ley y los derechos humanos en el pensamiento griego y romano</i> .....	351-378
<b>Marta Lladó</b> <i>El concepto distintivo de Derecho natural en Guillermo de Ockham. Un entendimiento desde un nuevo concepto de razón</i> .....	379-409
<b>María José Olivares Terol</b> <i>Un ejemplo de la aplicación del Concilio de Trento en la diócesis de Cartagena-Murcia: el seminario de San Fulgencio</i> .....	411-424
<b>Manuel Lázaro Pulido</b> <i>Horizontes del pensamiento antropológico franciscano en el siglo XX y XXI: la antropología relacional de José Antonio Merino ofm</i> .....	425-443
<b>NOTAS Y COMENTARIOS</b>	
<b>Alfonso Ortega Carmona</b> <i>En el año de la Eucaristía 2005. Polémica entre gigantes</i> .....	445-452
<b>Rafael Sanz Valdivieso</b> <i>Creer y pensar según los Padres de la Iglesia</i> .....	453-489
<b>BIBLIOGRAFÍA</b> .....	491
<b>LIBROS RECIBIDOS</b> .....	527
<b>ÍNDICES</b> .....	533

## EL CONCEPTO DISTINTIVO DEL DERECHO NATURAL EN GUILLERMO DE OCKHAM. UN ENTENDIMIENTO DESDE EL NUEVO CONCEPTO DE RAZÓN

MARTA LLADÓ

### *Introducción*

Si algo nos enseña la distintiva concepción del Derecho natural de Ockham es que es un claro reflejo de lo que constituye un pensamiento universal, es decir, aplicable indistintamente en el tiempo y espacio y consecuentemente se caracteriza por ser un pensamiento libre. ¿Pero libre en que sentido? Libre en el sentido de no adherirse servilmente a unos principios ideológicos pre-existentes, ni tener el afán de desmoronar tiránicamente cualquier otra estructura ideológica. Normalmente, en el pensamiento de todo autor clásico, la adhesión o rechazo a una previa estructura ideológica suelen ser parciales y el total rechazo o la total adhesión nunca son un elemento constitutivo del pensamiento en cuestión.

Es desde este prisma desde el cual hay que entender la siguiente frase de Ockham: «Buscaré la verdad ya investigando por mí mismo, ya preguntando a otros con cauta solicitud y en tiempo y lugar oportunos, [...] Pero no estoy dispuesto a someter a la corrección de nadie lo que es evidente por las Sagradas Escrituras o por la razón. Tales cosas se han de aprobar y en modo alguno corregir»<sup>1</sup>.

Por lo tanto frente a esa inercia existente que nos conduce a pensar que todo pensamiento filosófico-jurídico que se opone al positivismo se acoge

---

<sup>1</sup> OCKHAM, GUILLERMO, *Sobre el Gobierno Tiránico del Papa*, traducción y notas de Pedro Rodríguez Santidrian, Tecnos, Madrid, 1992, pág 4

bajo el nombre de iusnaturalismo, y viceversa, todo lo que se opone al iusnaturalismo se acoge bajo el rótulo de positivismo, nosotros reivindicamos la idea que afirma que el valorar el pensamiento de Ockham desde esa disyuntiva es inútil, ya que su sistema de pensamiento no es encajable en ninguna corriente, sino que debe verse más bien como un germen que posibilita el desarrollo de posteriores teorías jurídico-políticas. Es claramente un autor desde el que se piensa que da alas para volar en vez de cortarlas.

El carácter distintivo de su pensamiento reside en que posibilita por vez primera la conjunción de dos elementos hasta el momento irreconciliables: la convivencia de una razón secular (o ausente de conexiones ontológicas con el Ser Divino), con la existencia de una teología basada en la figura de Dios esencialmente voluntarista. *Es decir que según Ockham el hecho de que exista un Dios voluntarista no impide el conocimiento de un Derecho natural.*

El presente artículo tiene como fin analizar el concepto distintivo del Derecho natural ockhamista. Abordaremos el análisis de este Derecho desde tres planos o perspectivas: desde la naturaleza pura o estructural del Derecho natural; desde la naturaleza del Derecho en relación con el Derecho positivo; y en último lugar, desde la naturaleza del Derecho en relación con la historia de la Filosofía jurídica.

En primer lugar estudiaremos la naturaleza de este Derecho desde su *naturaleza pura o estructural*. Es decir, analizaremos la esencia del concepto de razón sobre el cual se apoya el Derecho natural, y consecuentemente nos pronunciaremos sobre la clásica polémica acerca de la esencia del Derecho natural: racionalismo frente a voluntarismo. Con ánimo de superar los tópicos propondremos una solución diferente que consistirá en entender el Derecho estudiado desde los principios filosóficos de nuestro autor. Estudiaremos la estructura constitutiva de la nueva razón desde tres puntos de vista: *como negación de los principios constitutivos de la razón tomista; como resultado de una nueva teoría del conocimiento y en relación con principios teológicos básicos (libertad de creación, ideas divinas, 'potentia ordinata y potentia absoluta')*. Veremos que el voluntarismo es la expresión jurídica del principio filosófico-teológico de la libertad de creación. Creemos que una perspectiva exclusivamente jurídica del estudio de la razón no permite tener una comprensión global de la naturaleza del Derecho natural.

En segundo lugar continuaremos el análisis, *desde el plano de la perspectiva jurídica positiva*, analizando la implicación del Derecho natural cuando interactúa con el Derecho positivo. Si el voluntarismo es la expresión jurídica del principio filosófico-teológico de la libertad de creación, la autonomía del Derecho positivo es a su vez la principal consecuencia del voluntarismo legal. Además de reafirmar el principio de la autonomía del

Derecho positivo, como principal consecuencia del voluntarismo, *propondremos un nuevo enfoque que consiste en considerar como otra consecuencia del voluntarismo la autonomía del Derecho natural*. Veremos que a su vez la autonomía del derecho natural, (es decir el principio que permite que el Derecho natural tenga validez aun sin que este quede recogido en el Derecho positivo) resulta en la coexistencia de un Derecho natural imperativo junto con uno permisivo. Y en la alteración de la relación entre legalidad y legitimidad o escisión entre los derechos morales y legales.

Las relaciones entre Derecho positivo y natural, la famosa «teoría tripartita» del Derecho natural, como el concepto de propiedad inherente a la discusión de la pobreza evangélica, deberán entenderse como claras reafirmaciones de los principios antes mencionados (autonomía del Derecho positivo y natural).

Y coincidiendo con Gustav Bergmann quien dice que: «*En todo lo que dice un gran filósofo siempre hay una secuencia. Todo fluye de una misma fuente, una serie de ideas ontológicas fundamentales. Sólo a la luz de esta fuente, y sólo por medio de esta luz, puede entenderse todo*»<sup>2</sup>.

Finalizaremos el capítulo con una valoración del concepto de Derecho natural en Ockham desde el punto de vista de la contribución de éste a la historia de la filosofía jurídica. Concluiremos que detrás de la teoría del Derecho natural estudiada late de forma recurrente el principio de libertad evangélica al que menciona Ockham de forma repetitiva en sus obras, como cuando dice: «La ley evangélica no es de mayor sino de menor servidumbre de lo que fue la ley mosaica [...]. La ley evangélica es la ley de la libertad perfecta [...] Se ha de entender esto más bien en sentido negativo, ya que de la ley evangélica no se deriva yugo alguno».

## 1. La naturaleza del Derecho natural desde la perspectiva de la esencia de la razón sustentadora de este derecho

### 1.1. Racionalismo vs. Voluntarismo. El fin de los tópicos y la defensa de la tesis propuesta

Resulta difícil empezar una explicación de lo que constituye la esencia del Derecho natural en Ockham desde el plano filosófico, ya que a su vez

<sup>2</sup> BERGMANN, GUSTAV, "Inclusion, Exemplification and Inference in G.E. Moore", en *Studies in the Philosophy of G.E. Moore*, edición de E.D. Klemke, Quadrangle Books, Chicago, pág 82.

este plano puede analizarse desde varias perspectivas. Resulta por tanto difícil decidir si empezar por la perspectiva teológica, epistemológica o por la estructura de la propia razón. Empecemos, pues, por la perspectiva de la naturaleza de la razón, es decir, por posicionandonos en la clásica disyuntiva del racionalismo y el voluntarismo.

Con nuestra tesis hemos querido acabar con los tópicos que se han asentado a través de la afirmación de las dos tesis extremas anteriormente mencionadas: la voluntarista y la racionalista.

La tesis voluntarista ha consagrado el tópico que afirma que el hecho de que en última instancia la esencia del Derecho esté fundada en la voluntad divina (y no en criterios racionales que restrinjan dicha voluntad) implica que no es posible que en el orden dado se dé un sistema de Derecho natural inteligible por la razón y por lo tanto de carácter inmutable y universal, ya que la voluntad divina lo hace alterable e impredecible.

La tesis opuesta, la racionalista, considera que, como la esencia del Derecho está fundada en el concepto de razón universal, existe pues un Derecho no sujeto a la voluntad de un creador y por lo tanto inmutable y universal e inteligible por la mente humana. Sin embargo, los defensores de esta tradición, afín a la idea del Derecho tomista, no logran conciliar estos principios con un Dios que en última instancia es único y creador.

Nuestra postura va a consistir por tanto en *una defensa de un Derecho natural distintivo que difiere tanto de una concepción estrictamente voluntarista como de la racionalista*, y que sin embargo adopta elementos propios de ambas posturas. El Derecho natural de Ockham puede entenderse como una reconciliación de ambas posturas. Ockham logra combinar un Derecho natural fundado en última instancia en la voluntad divina con un orden natural donde es viable un Derecho natural inmutable y universal e inteligible por la mente humana. Pero la forma de comprender ese Derecho es diferente, ya que está basada en una nueva teoría del conocimiento que a su vez está íntimamente ligada con el rechazo de los universales. En esta afirmación, en principio aparentemente contradictoria, reside el carácter distintivo y verdaderamente valioso del pensamiento ockhamiano. *El que exista un Dios cuya voluntad fundamenta el Derecho no impide que las normas naturales sean inteligibles por la razón humana.*

Para que sea posible aunar dos principios aparentemente contradictorios —un Derecho natural inteligible por la mente humana y un Dios voluntarista— es necesario aproximarse al concepto de razón desde otra perspectiva. La razón a la que alude Ockham no es la razón tradicional propia de la escolástica, sino que usa la misma palabra pero con diferente

significado<sup>3</sup>. La nueva razón de Ockham es un paso hacia una razón desdivinizada, más cercana a la razón moderna del siglo XVII<sup>4</sup>.

Frente a los tópicos anteriores, defendemos que Ockham es voluntarista en la medida que en última instancia la esencia del Derecho está fundada en la voluntad divina, pero Ockham no niega la existencia de un orden natural racionalmente cognoscible. Interpretamos que el sistema jurídico ockhamiano permite afirmar un Dios voluntarista y un Derecho natural inteligible por la razón humana. *Esta conjunción es viable porque el proceso de intelección es sustancialmente diferente del tomista. Del principio filosófico nominalista que afirma el rechazo de los universales se deduce un nuevo tipo de razón y una nueva teoría del conocimiento.*

Sobre la posible conexión entre la filosofía nominalista de Ockham y su pensamiento jurídico, la doctrina ha expresado diversas posturas. Unos han considerado que no puede desligarse la teoría del Derecho natural de la filosofía nominalista y otros han considerado que son campos independientes. Entre quienes niegan una conexión entre las llamadas obras filosóficas o no-polémicas y las polémicas, destacamos a autores como Lagarde<sup>5</sup>,

---

<sup>3</sup> Consideramos oportuna la afirmación de García Morente a este respecto, ya que resume perfectamente la idea que queremos transmitir (sin perjuicio de que originariamente el autor la utilizase en un contexto diferente, el de la filosofía de Descartes). “Esta conmoción es gravísima porque la conmoción en una parte del edificio arrastra fácilmente al resto”. Por tanto, esto mismo ocurre con la filosofía de Ockham, ya que una conmoción en los principios básicos tomistas (rechazo del concepto de universal como realidad) implica necesariamente una conmoción en los restantes aspectos de ese mismo sistema filosófico, que en este caso es el concepto de razón. GARCÍA MORENTE, MANUEL, y ZARAGÜETA BENGOCHEA, JUAN, *Introducción a la Filosofía*, Espasa-calpe, Madrid, 1943, pág. 149.

<sup>4</sup> Me refiero a «desdivinizada» en el sentido de que la razón humana deja de ser considerada como participación de dicha razón en la razón divina. La nueva razón ockhamiana deja de compartir una esencia común con la razón divina, y por lo tanto deviene en este sentido más autónoma, recordándonos al concepto de razón moderna propia del siglo XVII. Como dice McIntyre en el prefacio de su tesis: «Donde Hobbes meramente desteologiza el orden moral, universal y natural, el renacimiento posthobbesiano del pensamiento del Derecho natural desdeificó el orden natural y extrajo de él un orden moral absoluto y necesario al abandonar la teoría voluntarista de la Ley a favor de una teoría racionalista». Es decir, que el voluntarismo legal es una fase histórica necesaria para el pleno desarrollo de un racionalismo secular. MCINTYRE, Kevin-John H., *op.cit.*, pág. XX del prefacio.

<sup>5</sup> Considera que la teoría de la autoridad y de la sociedad de Ockham carece de una fundamentación filosófica en temas tan significativos como el Derecho natural. La teoría del Derecho natural de este autor es totalmente deficiente. LAGARDE, Georges de, *La naissance de l'esprit laïque au declin du moyen âge*, éditions E. Nauwelaerts, Lovaina, 1963, págs. 233-234

McGrade<sup>6</sup>, Truyol y Serra<sup>7</sup>, y Tierney<sup>8</sup>. Todos ellos coinciden en considerar que no existe una conexión entre sus ideas académicas y políticas, constituyéndose por tanto su filosofía nominalista y su pensamiento político como disciplinas paralelas.

McGrade arguye que Ockham evitó una deducción platónica o agustiniana del poder político de una comprensión especulativa del cosmos, pero esto no impide que determinadas ideas políticas requieran una explicación teológica o filosófica. Concluye que el problema filosófico esencial de Ockham es su «mezcla turbulenta de objetivismo e individualismo en sus obras políticas», y sobre la relación entre la teoría del Derecho natural y el pensamiento político añade «que cuando se entiende de forma apropiada [refiriéndose al Derecho natural], derrama luz en su pensamiento político y a la vez plantea preguntas elementales sobre su obra anterior en filosofía moral».

Entre los defensores de una conexión cabe mencionar las posturas de Boehner<sup>9</sup>, y Villey<sup>10</sup>, que defienden una estrecha conexión entre la filosofía nominalista y el desarrollo de los derechos naturales.

Antes de analizar la conexión que a nuestro juicio se da entre la filosofía pura y la jurídica, vamos a diferenciar los tipos posibles de conexiones: la formal y la ideológica. Cuando hablamos de conexión formal, nos referimos a la posibilidad de que exista entre las obras filosóficas y las jurídico-políticas una conexión deductiva, sistemática y expresa por parte del autor. Parece que no existe este tipo de conexión.

<sup>6</sup> MCGRADE, ARTHUR STEPHEN, *The political thought of William of Ockham. Personal and institutional principles*, Cambridge university press, Cambridge, 1976

<sup>7</sup> TRUYOL Y SERRA, ANTONIO, *Historia de la filosofía del Derecho y del Estado*, vol I. "De los orígenes a la baja edad media", Alianza editorial, Madrid, 1998.pág. 413.

<sup>8</sup> En su obra argumenta, frente a Villey, que no existe ningún tipo de conexión necesaria entre el nominalismo de Ockham y su posterior defensa de los derechos naturales ni entre su teoría moral y su pensamiento político. TIERNEY, Brian, *Rights, laws and infallibility in medieval thought*, Variorum, Norfolk, 1997. Cfr. especialmente los artículos «Natural law and Canon law in Ockham's Dialogus.» y «Origins of Natural Rights Language: Texts and Contexts, 1150-1250», págs. XIV (3-24); II (615-646).

<sup>9</sup> BOEHNER, PHILOTHEUS T., «Ockham's political ideas», en *Collected articles on Ockham*, St. Bonaventure, N.Y., 1958, págs. 442-468.

<sup>10</sup> Argumenta que la teoría de los derechos naturales exigía una base filosófica formal, y que una base perfectamente adecuada era la posibilitada por el realismo moderado (o nominalismo moderado) de las escuelas del siglo XII, que atribúan realidad principalmente a los individuos y a las cualidades universales, siempre y cuando los individuos las heredasen. Cfr. VILLEY, Michel, «Les origines de la notion du droit subjectif», en *Lecons d'histoire de la philosophie du droit*, págs. 244-250.

La razón principal por la cual no existe una conexión expresa es porque Ockham nunca tuvo la mínima intención de elaborar una filosofía jurídica que se dedujese directamente de su filosofía nominalista. Las obras políticas de Ockham, que es donde se encuentran las argumentaciones relativas al Derecho natural, no se crearon con el fin de convertirse en tratados de pensamiento político. Ockham nunca tuvo la intención de elaborar una teoría jurídico-política de forma sistemática, y, por ello, su pensamiento jurídico-político hay que recopilarlo y reconstruirlo a través de los fragmentos que se encuentran en sus diversas obras.

En rigor, las obras políticas de Ockham tuvieron un fin puramente práctico que consistió básicamente en refutar las argumentaciones provenientes del Papa Juan XXII tal como quedaron expuestas en la famosa encíclica «*Quia Vir Reprobus*», sobre la discusión en torno a la pobreza evangélica. Siguiendo el consejo de Luis de Baviera, Ockham se refugió en su corte tras ser excomulgado a cambio de defender dialécticamente a su protector: de ahí la famosa frase atribuida a Luis de Baviera, «Defiéndeme con tu pluma y yo te defenderé con mi espada». Como buen defensor, Ockham rebatió los argumentos del Papa y los de sus seguidores con sus mismas armas, esto es, las argumentaciones jurídico-canónicas<sup>11</sup>.

No existe por tanto una conexión formal expresa entre su Filosofía y su teoría del Derecho natural, ni desde el punto de vista de la intención del autor, ni desde el punto de vista argumentativo y expositivo. En cambio sí que existe una conexión implícita muy fuerte. La teoría del Derecho natural de Ockham no es una teoría sistemática y coherente sino que hay que reconstruirla desde los fragmentos extraídos de sus diversas obras políticas. Las lagunas que resultan de esta teoría fragmentada y aparentemente contradictoria sólo pueden entenderse a la luz de su filosofía.

---

<sup>11</sup> Recordemos que tradicionalmente las órdenes monásticas practicaban un voto de pobreza consistente en la cesión de toda su propiedad personal a la orden para que consecuentemente se poseyera de forma común. En el caso de los franciscanos, esto significaba que la propiedad permanecía en manos del Papa. Con el fin de consagrar esta práctica, el Papa Nicolás III emitió una bula papal (*Exiit Qui Seminatus*) en 1279, donde hacía una distinción entre *usus juris* y *usus facti*. «Los monjes no tenían ningún derecho sobre los bienes; sólo tenían el uso de hecho, que debía ser moderado». En 1322 el Papa Juan XXII se propuso resolver la disputa y decretó mediante la bula *Quia Vir Reprobus* que los franciscanos estaban en el mismo nivel que las restantes órdenes en relación con el régimen de propiedad colectiva e insistió en que esta orden no tenía ningún derecho a reclamar superioridad moral sobre las demás. “History of the Franciscan Movement (3),” URL: <http://www.christusrex.org/www1/ofm/fra/FRAht03.html>, marzo de 2001.

## 1. 2. La razón nominalista como negación de la estructura tomista

Como hemos mencionado anteriormente, la nueva razón nominalista se estructura desde dos «andamios»: desde el andamio de la negación de la estructura constitutiva de la razón tomista, y desde el andamio de la nueva teoría del conocimiento basada en la intuición frente a la abstracción. Y los principios de omnipotencia divina y libertad creadora completan el entendimiento de esta razón. El principio de libertad creadora nos ayuda a entender que el voluntarismo es la expresión jurídica de un principio teológico. Las ideas divinas nos permitirán entender desde una visión más profunda la naturaleza y estructura constitutivas del voluntarismo, y el carácter distintivo de éste. Creemos que una perspectiva estrictamente jurídica no permite apreciar la verdadera naturaleza del derecho ockhamista.

Veamos, pues, en qué medida Ockham se inventa un nuevo tipo de razón frente a la tomista. Si la razón tomista está caracterizada por participar ontológicamente de la esencia divina (principio participativo), por tender a devenir hacia el fin que a su vez es su inicio o esencia constituyente (principio teleológico), por ser conocida por medio del procedimiento epistemológico de la abstracción (principio de epistemología abstracta), por primar sobre la voluntad (principio de sometimiento de la voluntad a la razón), y por poseer una moral estructurada en torno a una ontología realista, sin embargo veremos que con Ockham estos principios dejan de regir. Podemos señalar los siguientes principios constitutivos de la razón de Ockham, contraponiéndolos a los tomistas:

En primer lugar el *principio de no participación*. Para Ockham el concepto de razón no implica la posibilidad que tiene la esencia humana de participar en la razón divina. La razón de Ockham ya no constituye parte de una ontología realista (propia de la corriente aristotélico-tomista), sino más bien se acerca a una ontología de tipo idealista (propia del platonismo y el agustinismo). Se acerca al idealismo más que al realismo, pero aun así logra diferenciarse, creando su propia fuente o principio ontológico de base: entender que la nueva razón humana deja de ser una participación óptica en la razón divina (realismo, aristotelismo) y un reflejo o copia de la idea o concepto universal de razón (idealismo, platonismo), simplemente porque en el universo ockhamiano dejan de existir las esencias universales como entidades con realidad, convirtiéndose éstas en objetos mentales. *Se puede decir que la razón humana en cierta manera se «desdeifica»<sup>12</sup>*, y empieza

---

<sup>12</sup> Con respecto a la importancia que tiene la evolución del concepto de razón en la historia de Occidente conviene remitirnos al *Rapto de Europa*, donde Díez del Corral señala

un proceso de adquisición de autonomía de la teología, que no culminará hasta siglos después. *La razón humana deviene así más autónoma y adquiere capacidad para elegir libremente.*

Ockham derribará las estructuras filosóficas sobre las cuales se sustentaba la razón tomista porque consideraba que dicha razón restringía el juicio moral del individuo al limitar la libertad de la voluntad; y consecuentemente eliminaba así cualquier base para el mérito o la culpa, ya que si uno actúa moralmente de acuerdo con el pensamiento deductivo, entonces a esa persona se la podrá premiar o alabar por su fortaleza intelectual pero no por su bondad moral.

Con el fin de evitar ese determinismo y ausencia de libertad moral, Ockham se sitúa frente a sus antecesores y en particular frente a todo pensamiento jurídico y moral afín al tomismo, y sienta las bases para afirmar la libertad moral del individuo. Esto quiere decir que los *individuos son libres* para decidir lo que deben constituir sus propios actos y lo que debe constituir el bien común, *sin que esta decisión esté condicionada a una esencia inherente a toda la humanidad*: «Por tanto, la crítica de Ockham a una metafísica de la naturaleza común no estaba limitada a una especulación lógica y metafísica, también pertenece a su doctrina moral, donde la voluntad debe ser libre para elegir “el mal que no es por sí mismo bueno ni aparentemente bueno” [...] La autonomía de la voluntad es tan grande que puede absolutamente negarse a perseguir el bien aun cuando se presente ya sea como una idea general o particular»<sup>13</sup>.

---

que las características más singulares de la cultura occidental comienzan a esbozarse muy al principio de la Edad Media, en concreto con el cristianismo occidental, y reafirma la idea de que el concepto de razón secularizada germina en el «reino de Dios»: «El reino de la razón comienza —escribe Hans Freyer— en medio del reino de Dios, pues no es algo distinto, sino una construcción dentro de él, como un andamiaje de pensamiento incluso en la creencia; cabría decir que en le seno del reino de Dios se concentra, se perfila y tensa la razón. Que la razón sea capaz, si no de contemplar a Dios al menos de pensarlo, es una tesis absolutamente occidental, y todo el posterior desarrollo de la ciencia europea será posible por el impulso que recibiera de tal sublime pretensión». El pensamiento de Ockham constituirá una pieza clave en el proceso histórico que culmine con la secularización de la razón, ya que la desdeificación de la razón es un puente necesario para que ésta posteriormente se secularice. La tesis del autor en este libro es la defensa de la idea de que el problema surge cuando los pueblos no europeos se apropian de la racionalidad europea, «los cuales extreman los rasgos de la abstracta racionalidad, del mecánico simplismo de la civilización técnica de Europa». DIEZ DEL CORRAL, Luis, “capítulo 2. Decadencia o raptó” , en *El Rapto de Europa: una interpretación histórica de nuestro tiempo*, Alianza, Madrid, 1974.

<sup>13</sup> CELANO, ANTHONY, “*Medieval Theories of Practical Reason*” en *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, URL: <http://www.illc.uva.nl/~seop/archives/win1999/entries/practical-reason-med/>, 1999, pág. 7. (La traducción es nuestra)

En segundo lugar, tenemos el *principio no teleológico*. Se abandona una concepción de la naturaleza humana entendida como una serie de propiedades esenciales que disponen al hombre a actuar de una manera determinada hacia determinados fines (concepción teleológica), y la esencia humana ya no se rige por una tendencia a desarrollarse hacia ese fin, sino que adquiere plena libertad para alejarse o acercarse plenamente a él. La teoría de Ockham enfatiza la libertad de la voluntad.

Recordemos que para Santo Tomás la bondad de cualquier individuo era la perfección de su naturaleza o el desarrollo pleno de su ser metafísico. La bondad moral de cualquier hombre consistía en actuar de acuerdo con su naturaleza para el logro de su fin último y la perfección teleológica de su ser<sup>14</sup>.

Este rechazo de la ética teleológica del tomismo implica que ahora la bondad moral depende totalmente de la libre voluntad y no del juicio del intelecto.

En tercer lugar, el principio epistemológico o de conocimiento de la razón. Los seres humanos de Ockham, *por razón de su nominalismo, son puramente singulares, es decir, son individuos existentes cuyas esencias no dependen de otros individuos (es decir, no las comparten)*. No hay ningún tipo de conexión entre los seres humanos que les pueda permitir compartir una esencia común, como es la razón divina<sup>15</sup>. No hay tendencias naturales compartidas por todos y por lo tanto no existe “un conocimiento connatural” que todos poseamos. Si asumimos la existencia de Dios, no queda más remedio que afirmar que el Derecho natural es el resultado de la voluntad de Dios.

Pero esto nos plantea un problema: si el Derecho natural es el resultado de la voluntad divina y no de su razón, ¿cómo pueden los individuos llegar a tener conocimiento de este Derecho natural? Dios ya no puede implantar directamente en los seres humanos la razón divina a través de la razón natural (como se había hecho bajo la teoría tomista), ya que Ockham niega que las esencias universales se compartan. Coherentemente, hay autores que afirman que la única forma de conocer este Derecho es por medio del proceso de revelación divina: «El Derecho natural de Ockham debe ser revelado porque depende de la voluntad de Dios, mientras que el Derecho natural tomista ya está impreso en el corazón de cada persona y se conoce de forma instintiva»<sup>16</sup>.

---

<sup>14</sup> COPLESTON, FREDERICK CHARLES, *El Pensamiento de Santo Tomás*, traducción de Elsa Cecilia Frost, Fondo de Cultura Económica, Méjico, 1960, pág. 20.

<sup>15</sup> BARBONE, STEVEN “Natural Law in William of Ockham,” en *International Studies in Philosophy*, vol 2, págs. 19-34, 1996.

<sup>16</sup> *Ibidem*, pág. 25

Nosotros defendemos que en Ockham la razón es conocida no sólo externamente por medio de la revelación, sino que existen otros mecanismos epistemológicos que permiten un *conocimiento intuitivo*<sup>17</sup> de la razón. Este procedimiento cognoscitivo se diferencia del proceso por abstracción propio del tomismo en que el individuo en cierta manera construye una razón, es decir, que la razón que conoce no es una mera recepción de las órdenes o modelos fijados por la razón divina. El individuo por tanto adquiere autonomía para definir el criterio de razón con el cual definirá el contenido del Derecho natural.

Por lo tanto, de estos tres principios (de no participación, no teleológico, y epistemológico) se deducen directamente los siguientes: el Principio de la libre voluntad del individuo y el principio de obligación moral.

Con respecto al principio de la libre voluntad del individuo hay que decir que con independencia de que en muchos autores se haya dado especial énfasis a la idea de que el hombre deviene menos libre porque queda sometido al arbitrio de la moral divina (entre ellos, Fredosso, que indica que lo que ocurre es una pérdida de la noción de bondad moral y la «propia naturaleza humana y los dictados de la razón son infinitamente maleables en función de la voluntad divina»<sup>18</sup>), *lo esencial del voluntarismo nominalista es que el individuo deviene, desde el plano intelectual, más independiente, autónomo y libre.*

La razón humana ya no es parte o ya no participa en la razón divina<sup>19</sup>, y por lo tanto de esta separación se deduce que la razón humana ya no obe-

---

<sup>17</sup> Para un mayor desarrollo sobre el proceso cognoscitivo intuitivo, véase el apartado primero del capítulo tercero de mi tesis doctoral: “*Los fundamentos de Derecho natural en la teoría política de Guillermo de Ockham*”. La tesis no está publicada pero podrá encontrarse en la base de datos teso con fecha de defensa noviembre 2004.

<sup>18</sup> “God and Human Nature,” URL: <http://www.nd.edu/~afreddos/courses/301/hnature.htm>, Julio 2001, pág. 6.

<sup>19</sup> La siguiente mención de Copleston con respecto a la ética es igualmente aplicable a la razón, ya que a pesar de los intentos por secularizarla, todavía no estaba maduro el contexto histórico para una completa secularización. Pero sin lugar a dudas se había dado ya un paso definitivo. Señala Copleston que implícito en su sistema está la posibilidad de una ética natural no-moral y no-teológica de tipo aristotélico. Pero para Ockham la base de esta ética natural es en última instancia teológica, ya que ésta se deduce o infiere del orden contingente natural que a su vez es el resultado de la creación de Dios. Cualquier ética no revelada que se deduzca de este orden sería un reflejo de la voluntad divina en el orden actual creado. En ningún sentido sería necesario o inmutable, pero sería, por lo menos, un código prudencial o un grupo de imperativos hipotéticos. COPLESTON, FREDERICK CHARLES, *Historia de la Filosofía*, vol.II, traducción de Juan Manuel García de la Mora, edición castellana dirigida por Manuel Sacristán, Ariel, Barcelona, 1985. pág. 120.

dece a la divina. Las decisiones que la nueva razón tome puede que no sean tan acertadas, pero en todas las ocasiones los actos decisorios tendrán un *mayor grado de mérito intelectual y moral*.

En relación con el principio de obligación moral hay que partir del hecho de que con este nuevo esquema metafísico, la legitimidad moral de un juicio o incluso de una norma jurídica ya no residirá en una serie de principios determinados “a priori” por la naturaleza de esencias universales de las cuales participan las propiedades constitutivas del individuo. El hombre se libera de la estructura metafísica que le “ataba” o «liberaba», según se entienda, por tender de forma innata a desarrollarse hacia unos fines determinables objetivamente. Su razón le obligaba a tomar determinadas decisiones. Con Ockham el principio de obligación moral se altera por completo, estando ahora fundamentado en *el libre criterio del individuo*.

1.3. La razón nominalista como resultado de una nueva teoría del conocimiento. El conocimiento intuitivo frente al abstracto.

Una vez entendida la razón ockhamista como negación de la estructura tomista, procederemos a completar este análisis desde la perspectiva de la teoría del conocimiento, ya que nos dará la clave decisiva para entender lo que constituye el carácter distintivo de Derecho natural en Ockham: la coexistencia de un Derecho natural inteligible junto con la teología de un Dios voluntarista y libre creador. Para esto hay que entender la nueva noción de inteligibilidad desde su teoría del conocimiento.

*Insistimos en que el hecho de que la inteligibilidad de las cosas mismas, sea uno de los postulados esenciales del realismo, no es un impedimento para que en los sistemas ajenos al realismo tomista, (como fue el nominalismo de Ockham,) se pueda igualmente inteligir las cosas. Pero lo que hay que tener en cuenta es que el concepto de intelección en el sistema realista es sustancialmente diferente de la intelección que se da en el nominalismo.*

El hecho de que parte de la doctrina, como es el caso de García Morente, insista de una forma repetitiva que el postulado fundamental del realismo es la inteligibilidad de las cosas, ha dado lugar a malentendidos y a sobre-simplificaciones, ya que con estas afirmaciones parece como si las cosas pueden ser inteligibles solo en los sistemas realistas, negando así la inteligibilidad de las cosas en otros sistema filosóficos.

Esta es la base para entender por qué determinada doctrina ha defendido que no puede existir un Derecho natural en el pensamiento de Ockham. Los defensores de esta tesis arguyen que el nominalismo al negar el sistema epistemológico realista impide que pueda existir un Derecho natural inteligible por la razón humana. Nosotros nos hemos opuesto a esta tesis porque defendemos una posible intelección por la razón humana de un Derecho natural, pero siempre partiendo de una epistemología diferente que a su vez incide en el concepto estructural de una nueva forma de razón y de entender.

Para entender el proceso de conocimiento elaborado por Ockham hay que partir de la pregunta sobre qué le permite a Ockham afirmar que el individuo conoce directamente el objeto, sin necesidad de que previamente medie un proceso abstractivo. ¿Por qué elabora este proceso? ¿Es simplemente como resultado de una decisión caprichosa y de su deseo en «economizar» los procesos cognoscitivos o es este proceso una derivación de otros principios de su filosofía? Indudablemente su teoría cognoscitiva deriva de unos principios ontológicos fundamentales: El rechazo de la teoría de los universales según el modelo realista aristotélico.

Vamos a recordar las ideas expuestas anteriormente: Ockham reafirmará la misma idea de Escoto que consiste en decir que las cosas terrenales y los universales están unidos, pero esta vez matiza que el universal es una mera abstracción verbal sin realidad propia. Por lo tanto la realidad *ya no está en los universales sino en las cosas mismas*, ya que los universales se identifican con las cosas, pero ya no son conceptos abstractos o denominadores comunes de las cosas sino meras formulaciones mentales que se utilizan para acuñar semejanzas entre los sujetos o cosas.

Como consecuencia de sus principios ontológicos fundamentales, el objeto no está previamente «ocupado» o «participado» ontológicamente por la esencia universal, y por lo tanto el individuo conoce directamente ese objeto. Si anteriormente, bajo el esquema tomista, lo suprasensible (ideas, universales, esencias) estaba inmerso en lo sensible, entonces el individuo para conocer lo sensible, no tenía más remedio que conocer previamente lo suprasensible. Con el nominalismo esto cambia, ya que *lo suprasensible deja de estar inmerso en lo sensible*. Al dejar de existir esta «inmersión», el individuo puede acceder directamente al objeto sensible (por medio de la intuición). Las ideas, esencias o universales son simples «instrumentos» mentales de los cuales el individuo se sirve para llevar a cabo el proceso de intuición. Estas ideas universales son construcciones puras y no son correlatos de verdades objetivas. Como explica Rábade

Romeo, son «unos conocimientos derivados elaborados por mi mente sin correlato objetivo»<sup>20</sup>.

Sólo entendiendo que lo que ahora prima o lo que ahora se impone en el nuevo proceso cognoscitivo no es el concepto de una a verdad objetiva inmutable que debe ser descubierta por el individuo, sino más bien lo que prima ahora es la forma que tenga el individuo de utilizar esos instrumentos mentales que permiten al individuo construir el objeto conocido.

El objeto conocido, al ser el resultado de una construcción mental, se idea en función de cómo se organicen estos instrumentos. En el caso del conocimiento de la razón para aplicar esos principios racionales para la aprehensión de las normas naturales, la razón conocida será una razón cuyo conocimiento constituirá una construcción mental. *Si aplicamos esta teoría al conocimiento de la razón, en concreto a los conceptos racionales sobre los cuales se basa el Derecho natural, interpretamos que la esencia constitutiva de éstos variará dependiendo de cómo el individuo construya con sus herramientas que son los universales.* Es por esta razón por la que el nominalismo: «Es en parte un traslado del objeto principal del estudio propio de la filosofía genuinamente medieval (ontología, e.d. el ser, la sustancia, la causa. El traslado se produce hacia la gnoseología, centrándose desde este siglo, el XIV, los problemas del estudio filosófico en los problemas del conocimiento»<sup>21</sup>.

Pero volvamos a nuestra idea de partida: *el método de la intuición surge frente al de la abstracción porque hay un cambio sustancial con respecto a los principios ontológicos fundamentales.* Veamos, pues, la abstracción en conexión con sus principios ontológicos respectivos para proceder a entender desde<sup>22</sup> dónde se origina el proceso de abstracción.

<sup>20</sup> Sobre este tema en concreto CARRÉ, Meyrick H., *Realists and Nominalists*, Oxford University Press, Londres, 1961.pág 113;

<sup>21</sup> RÁBADE ROMEO, Sergio,*op.cit.*, pág. 73.

<sup>22</sup> García Morente explica con mucha claridad la substancia aristotélica al explicar que substancia está compuesta por la esencia y por los accidentes. La composición de dicha substancia es indisoluble. Es decir, que la substancia tiene una existencia y una consistencia, es decir, tiene como fin existir y consistir, o mejor expresado, es un ser en el sentido existencial y un ser en el sentido esencial. Para entender esto último, debemos saber que a este ser Aristóteles lo descompone en la pareja de conceptos “forma” y “materia”. La substancia está compuesta por la unidad indisoluble de la forma y la materia. Es una unidad indisoluble porque la forma sin materia “no es”. A partir de esta explicación, la forma es la idea platónica que descendió Aristóteles del cielo de las ideas trascendentes a la tierra de las cosas existentes. Es decir que la forma es el universal que queda inmerso en la cosa particular. La forma es esa parte de lo suprasensible que queda inmerso en lo sensible. La forma es lo

Para entender el procedimiento de la abstracción, hay que partir de la idea de que éste está basado en la llamada *concepción hilemórfica de la realidad material*, concepción claramente aristotélica, basada en la estructura metafísica u ontológica de la substancia aristotélica. Dicha concepción es otra forma más rigurosa, desde un punto de vista filosófico, de explicar el principio que hemos utilizado de forma recurrente a lo largo de este trabajo de investigación: el *principio ontológico fundamental tomista que afirma que los conceptos suprasensibles como son los universales están inmersos en las cosas particulares y sensibles*.

En el proceso de abstracción, la forma (lo suprasensible) se va liberando de las condiciones de la materialidad hasta presentarse al entendimiento como un contenido puramente formal. Esto es lo que se considera abstracción, es decir el proceso por medio del cual la forma se libera de la materia, que consiste en que esa forma pierde su principio de individuación y se hace universal.

Lo primero que el entendimiento conoce al entrar en contacto con una cosa sensible es el universal. Los defensores de la abstracción como base epistemológica de un sistema filosófico defienden su valía frente a otros sistemas en la medida en que permite justificar la existencia de conceptos universales objetivamente válidos. En esto consiste el intelectualismo aristotélico-tomista, en considerar que hay un posible conocimiento verdadero, objetivo y por tanto racional, siendo lo racional un equivalente de lo verdadero y objetivo.

Vemos, pues, como la nueva epistemología ockhamista concebida desde un nuevo concepto de inteligibilidad permite el acceso a un Derecho natural aun existiendo un Dios libre creador voluntarista, pero aún nos queda entender la conexión que existe entre la nueva epistemología y la teología voluntarista reivindicadora de la libertad creadora divina.

---

suprasensible o el universal una vez que está integrado en lo sensible y particular. Y la materia por lo tanto es la cosa sensible en la medida que está a su vez integrada por lo suprasensible. Son por lo tanto conceptos correlativos ya que uno existe en la medida que existe el otro. Podríamos por lo tanto decir con un fin meramente explicativo que la materia en cierta manera es una materialización de la forma, o que materializa y concretiza en el plano sensible la forma suprasensible. De forma recapitulativa la substancia es la unidad de materia y forma en la existencia individual. GARCÍA MORENTE, Manuel, *Lecciones preliminares de filosofía*,... págs 120-123.

### 1.3. La razón vista desde los principios teológicos: la omnipotencia divina o libertad creadora de Dios, y las ideas divinas

A. Los principios teológicos que esclarecen la teoría del Derecho natural: la omnipotencia divina o libertad creadora de Dios, y las ideas divinas

Los principios teológicos que hemos escogido para dar luz al concepto de Derecho natural de Ockham son los siguientes: el principio de omnipotencia divina o libertad creadora, la noción de ideas divinas y los conceptos de *potentia ordinata* y *potentia absoluta*.

El principio de libertad creadora nos ayuda a entender que el voluntarismo es la expresión jurídica de un principio teológico. Las ideas divinas nos permitirán entender desde una visión más profunda la naturaleza y estructura constitutivas del voluntarismo, y el carácter distintivo de éste. Creemos que una perspectiva estrictamente jurídica no permite apreciar la verdadera naturaleza del voluntarismo ockhamista.

El principio de omnipotencia divina lo desarrollará Ockham a través de una técnica filosófica consistente en la “extracción” de las ideas de la esencia de Dios. El pensamiento filosófico-teológico de Ockham es el resultado de un intento de *recuperar la libertad creadora* divina que había sido debilitada por una excesiva aristotelización del pensamiento tomista<sup>23</sup>. Todo su

---

<sup>23</sup> Como ya comentamos al exponer las corrientes ideológicas de la época que nos concierne, la necesidad de Ockham de recuperar la libertad creadora divina hay que entenderla desde el contexto del averroísmo y la influencia de este movimiento de la Facultad de Artes de París sobre los restantes movimientos de la época y especialmente sobre aquellos afines al tomismo. El averroísmo latino surge tras el descubrimiento por el Occidente cristiano del pensamiento de Aristóteles cuando los traductores del siglo XII y primera mitad del XIII ponen estos textos a disposición de los pensadores cristianos. En un principio el sistema aristotélico era autónomo ya que no debía nada a la revelación judía ni a la cristiana. Entre las actitudes adoptadas en torno a la recepción del aristotelismo, de adhesión total, adhesión crítica u hostilidad total, hay que destacar la postura de Santo Tomás como de aceptación crítica y la de los aristotélicos integrales o “averroístas latinos” como de adhesión total. La adhesión acrítica de los averroístas pronto les enemistó con los teólogos, ya que entre los puntos de desencuentro hay que mencionar que Aristóteles defendía que el mundo era increado, y esta idea era contraria a la de los teólogos que sostenían que el mundo tuvo comienzo por creación divina. Otro elemento de discusión consistía en que la interpretación de Averroes era que el entendimiento era uno solo para todos los hombres, y negaba la inmortalidad personal, mientras que la teología cristiana mantenía la inmortalidad personal. Por tanto a los averroístas no les interesaba reconciliar la filosofía con la teología, es decir, que no se sirvieron de la filosofía como medio para racionalizar la teología. La filosofía representa la obra de la razón humana que reflexiona sobre el orden natural y que nos dice que en el curso natural de los acontecimientos el tiempo no puede haber tenido principio. La teología se

pensamiento es pues una consecuencia o deducción de la defensa de este principio<sup>24</sup>. Ésta idea queda aclarada por las palabras de McIntyre:

«El nominalismo es la expresión cristiana del concepto hebraico de Dios y del concepto de revelación expresado en los términos filosóficos del racionalismo helénico específicamente, el principio de no-contradicción de la Baja Edad Media. Fue un intento de reafirmar la noción judeo-cristiana de un Dios personal y su creación contingente frente a la noción fundamentalmente helénica de un *nous* impersonal y de un orden de esencias inmutable, racionalmente estructurado e inteligible y metafísicamente real y extramental, que los escolásticos intentaron reconciliar con la teología cristiana»<sup>25</sup>.

Su nueva concepción de las ideas es el resultado de un intento de dotar de mayor libertad al proceso creador, liberando a Dios de cualquier determinismo impuesto sobre él mismo por su propia naturaleza. Ockham reconstruye el universo cristiano para que sea más fiel al Dios hebraico creador: «El universo de existentes singulares sin conexiones necesarias entre ellos dejaba paso de esta forma a la actividad libre creadora de Dios. En un principio, la *potentia Dei ordinata*, en el transcurso del proceso de creación se regía por un determinado orden. Pero en última instancia ese determinado orden estaba fundado en libre voluntad divina que podía motivar una alteración de ese orden por medio de la *potentia Dei absoluta*»<sup>26</sup>.

Las nociones de *potentia ordinata* y *absoluta* nos permiten entender la teoría del Derecho natural de Ockham desde dos perspectivas claramente diferenciadas, una teoría de la realidad jurídico natural y otra teoría de una *posible* realidad jurídico natural. Resulta imposible una total comprensión del Derecho natural como regulador de la conducta individual como de la jurídico-social sin una mención a estos principios teológicos.

## B. El desarrollo del concepto de ideas divinas en Escoto y Ockham<sup>27</sup>

---

reduce al ámbito sobrenatural y afirma que Dios creó el mundo en el tiempo... La postura de los aristotélicos integrales implicaba una separación radical de la filosofía y de la teología. Cfr. COPLESTON, Frederick, *Historia de la Filosofía*, págs. 14-17.

<sup>24</sup> Esta es la idea desarrollada por KLOCKER, HARRY, S.J., *William of Ockham and the Divine Freedom*, Marquette University Press, Milwaukee, 1985, págs 10-13.

<sup>25</sup> MCINTYRE, KEVIN-JOHN H., *Nominalism and the theory of political obligation: Ockham and Hobbes*, Tesis doctoral, Syracuse University, UMI dissertation services, 1972, pág. 209.

<sup>26</sup> KLOCKER, HARRY, S.J., *op.cit.*, pág. 82.

<sup>27</sup> Cuando se estudia el tema de las ideas divinas con hondura y desde una postura filosófica, percibimos que esta discusión está muy estrechamente ligada con la naturaleza

## A) La concepción de ideas divinas según Escoto

Escoto creó un sistema filosófico que tenía como fin primordial permitir que Dios crease libremente sin necesidad de que sus decisiones estuviesen acotadas por un sistema de principios universales racionales. Una vez hecho esto, también se vio obligado a «liberar a Dios de cualquier determinismo que pudiese imponer por su propia naturaleza» y lo haría apropiándose del concepto agustiniano de la idea: «La idea (según Agustín<sup>28</sup>) es una razón eterna en la mente divina, según la cual algo distinto a Dios es formable de acuerdo con su misma esencia»<sup>29</sup>.

Pero, como dice Welzel<sup>30</sup>, «Escoto reconoce asimismo que las ideas preceden a toda volición divina, y no se encuentran en la mente de Dios en virtud de una volición de Él». Ésta es la clave, *las ideas están vinculadas a Dios en la medida en que le preceden pero no son inherentes a la mente divina*, y por tanto la voluntad divina en cierta manera sigue una pautas racionales. Como señala Welzel: «Las ideas de las cosas fuera de Dios no pueden ser parte de la esencia divina, sino que son más bien producidas en su ser inteligible por la razón de Dios. Por lo tanto las ideas para Duns quedan separadas de la esencia de Dios y sometidas a ella»<sup>31</sup>.

---

de lo que es el intelecto o la voluntad divina. Determinados autores, como Kilcullen, consideran que la discusión sobre el carácter intelectual o la voluntarista del Derecho o de la esencia divina es insignificante porque en última instancia ambos polos están estrechamente ligados: toda voluntad en última instancia se somete al dictado del intelecto, y todo intelecto se expresa por medio de la capacidad volitiva. “There is only a distinction of reason between will and intellect. God’s will is necessarily reasonable; his will, intellect, goodness, and wisdom are *identically the one simple reality*. It is therefore illegitimate to single out God’s will and slip in the word ‘arbitrary’ and say that Ockham holds that the ultimate principle is obedience to God’s *arbitrary will*”. KILCULLEN, R.J. “Tape 8: Ockham on Universals”, ..., pág. 13. Sin embargo nosotros no compartimos la afirmación de Kilcullen, ya que existen muchas teorías sobre la conexión entre las ideas y Dios. Las ideas pueden estar en otro plano de la esencia divina, pueden estar inmersas en la esencia divina y pueden no existir como realidad. Según se establezca una relación u otra, primará la voluntad sobre la razón o la razón sobre la voluntad.

<sup>28</sup> Recordemos que Platón creó las ideas, el judeo-cristianismo consolidó la concepción del Dios creador y San Agustín aunó ambas concepciones. Véase el apartado 4 del capítulo I relativo al contexto de las ideas filosóficas, de mi tesis doctoral: *Los fundamentos de Derecho natural en la teoría política de Guillermo de Ockham*. Tesis registrada en teseo.

<sup>29</sup> Cf. Rep. Par. I, d. 36, q. 2, n. 33 (ed. Vivés XXII 445)

<sup>30</sup> WELZEL, HANS, *Introducción a la filosofía del derecho: derecho natural y justicia material*, traducción del alemán por Felipe González Vicen, Aguilar, Madrid, 1979, págs 65-81

<sup>31</sup> *Ibidem*, pág. 69.

Por tanto, Escoto traslada las ideas de la esencia divina a otro plano. Las ideas siguen existiendo pero la vinculación con Dios es menor. Ahora las ideas sirven como posible modelo orientativo en el proceso creador, pero de forma optativa y no impositiva. Es decir, la voluntad divina ya no está sometida a los "dictados" de la idea de razón; son las ideas las que ahora quedan sometidas a la voluntad creadora.

## B) La concepción de las ideas divinas según Ockham

Ockham dará un paso más para liberar a Dios de esas ideas divinas, es decir, se empeñó en construir un Dios cuya voluntad no estuviese sujeta a principios racionales universales. Para conseguir esto, dejó de identificar las ideas divinas con la esencia divina y las asoció con los individuos. Las ideas divinas adquieren una nueva naturaleza, dejan de ser esencias abstractas reales y se convierten en conceptos o términos connotativos, pero sin realidad ninguna.

Una comprensión adecuada de esta explicación requiere que retrocedamos a las fuentes de todo el pensamiento ockhamiano. Recapitulemos, pues, sobre lo mencionado en el apartado sobre el contexto ideológico: «El universal es una mera abstracción sin realidad propia. Por lo tanto, la realidad ya no está en los universales sino en las cosas mismas, ya que los universales se identifican con las cosas, pero no son conceptos abstractos o denominadores comunes de las cosas sino meras formulaciones mentales que se utilizan para acuñar semejanzas entre los sujetos o cosas»<sup>32</sup>.

El lugar que las ideas ocupan con respecto a la esencia divina deja de tener relevancia, ya que para Ockham existen las ideas o universales como realidad. Estas ideas sólo existirán como modelos mentales de los que se servirán los individuos pero nunca podrán limitar la voluntad creadora de Dios. Así pues, la esencia divina ya no está condicionada por el modelo que las ideas imponen.

Con el fin de reestructurar el concepto de esencia divina, Ockham empezó cuestionando la doctrina de las ideas divinas y partió de las ideas divinas de San Agustín. La gran novedad de Ockham consiste en admitir que estas ideas son modelos, pero no admite que posean ningún tipo de realidad dentro de la esencia divina.

Dice Klocker que al estar Ockham de acuerdo con San Agustín en que existían ideas, pero al negar la identificación de estas con la esencia divina, sólo le quedaba una opción, esto es, identificarlas con las criaturas. Klocker

---

<sup>32</sup> Cf. *supra*, pág.59.

reproduce las siguientes palabras de Ockham: «La idea es algo conocido por un principio eficiente a la hora de producir algo en el orden real. Afir-mo que esta descripción no se aplicará a la esencia divina ni a ningún tipo de relación con la razón, sino únicamente con la misma criatura»<sup>33</sup>.

Y añade este autor: «Las ideas no están en Dios subjetivamente y real-mente, y sólo están en él de forma objetiva como ciertas cosas conocidas por él, porque las ideas son las cosas mismas producidas por Dios. Es más, las ideas son sólo ideas de los singulares y no de las especies, porque pre-cisamente lo que se conoce son los singulares»<sup>34</sup>.

El traslado de las ideas de la mente divina a los seres creados es, pues, un mecanismo para potenciar el voluntarismo divino y por lo tanto la liber-tad creadora.

En la discusión acerca del voluntarismo legal resultante de la inexisten-cia de ideas divinas en la esencia creadora se tiende a explicar que, como resultado de la libertad creadora divina, el voluntarismo legal implica un sometimiento de los elementos racionales de la esencia divina a la voluntad de esta esencia. Es decir, se da una primacía de los elementos voluntaristas sobre los intelectuales en el proceso creativo y volitivo de Dios. Queremos resaltar que en la esencia divina tomista esta tensión entre intelectualidad y voluntariedad resulta patente, primando claramente la razón sobre la volun-tad. Sin embargo, en San Agustín ocurre lo contrario, pero sigue existiendo esa tensión voluntad-razón porque en la esencia divina están insertadas las ideas. En Escoto, como vimos, las ideas se trasladan de la esencia a otro espacio atemporal, pero parece como si esta tensión siguiera existiendo, pues la voluntad queda sometida a la razón. Sin embargo, creemos que esta tensión deja de existir con Ockham, ya que ni la razón predomina sobre la voluntad ni viceversa. Las ideas dejan de existir (ni residen en la mente de Dios ni fuera de ella) y consecuentemente Ockham dota de autonomía a la razón y a la voluntad.

Ockham, al segregar las ideas divinas de la mente de Dios, configura una nueva esencia divina no sometida o vinculada a criterios racionales pre-viamente fijados o estructurados sobre esas «ideas» o «moldes». Pero la negación del concepto de esencia divina constituida con ideas divinas no nos conduce directamente a afirmar que ésta se reduzca a una pura volun-tariedad arbitraria y caprichosa.

Cabe discutir acerca de si la racionalidad sustentada por la idea de razón insertada en la mente divina es la única forma de garantizar esa bondad o

---

<sup>33</sup> KLOCKER, HARRY, S.J., *op.cit.*, pág.

<sup>34</sup> *Ibidem*, pág.

justicia divina, entendida como ausencia de arbitrariedad o ausencia de una voluntad sin límites previamente fijados. Parece, sin embargo, que la nueva esencia divina creada por Ockham es ajena a la disyuntiva voluntad-razón. ¿No será que debemos cerrar el debate voluntad-razón y abrir otro nuevo? ¿Encuadrar la naturaleza divina en una u otra «categoría», acaso nos impide replantear otras posibles naturalezas? De la arbitrariedad divina no se deduce necesariamente una naturaleza maligna de Dios, sino que debe verse como una forma de dejar abierta la posibilidad de que Dios actúe de forma verdaderamente gratuita, y consecuentemente el cristianismo recupera el auténtico sentido de la libertad evangélica que es aquella libertad no sometida a la tiranía tanto de los preceptos morales, como de las normas legales.

## 2. *La naturaleza del Derecho natural desde la perspectiva de su interacción con el Derecho positivo*

Frente a la tesis que defiende que la principal consecuencia del voluntarismo legal es que la moral y el Derecho natural quedan definidos de forma arbitraria por Dios, nosotros defendemos que la principal consecuencia del voluntarismo legal es el desarrollo de los siguientes principios:

Principio de autonomía del Derecho positivo.

Principio de autonomía del Derecho natural.

Coexistencia de un Derecho natural imperativo junto con uno permisivo.

Alteración de la relación entre legalidad y legitimidad o escisión entre los derechos morales y legales.

Una de las principales consecuencias del voluntarismo legal es que frente a la cultura jurídica tomista, donde la Ley positiva debe necesariamente estar fundada en el Derecho natural para constituirse como verdadera Ley, para nuestro autor las leyes positivas adquieren autonomía frente a las naturales. Es decir, *el Derecho positivo no necesariamente deberá estar fundado en el Derecho natural*.

El surgimiento del principio de autonomía del Derecho positivo debe entenderse desde la negación del concepto de Ley eterna tomista propio de la ontología realista.

Recordemos que la Ley eterna tomista es la idea o la esencia de toda Ley, y por tanto aquello hacia lo que necesariamente o naturalmente tenderá todo precepto legislativo (principio teleológico). Dios en su creación del mundo parte de unos modelos que forman parte de sí mismo, por razón de

su propia naturaleza. Entre los diversos modelos está el modelo de hombre y el de Ley. La naturaleza del universo, y las leyes que rigen éste, las creará Dios basándose en sus modelos o ideas divinas, y el hombre en sociedad las deberá descubrir en los casos en los que no le hayan sido reveladas.

Sin embargo, en Ockham, al no partir de una ontología realista, el Derecho positivo no estará constituido por propiedades internas «que lo dispongan» a desarrollarse hacia un modelo de Derecho natural. Es por esta razón por la que Ockham no puede elaborar un sistema mediante el cual el Derecho positivo esté necesaria u obligatoriamente (necesidad moral) fundado en el Derecho natural.

Ni Dios en la creación creó un mundo cuya naturaleza estaba regida por unas leyes basadas en modelos o ideas divinas, ni el hombre, pues, debe necesariamente crear normas jurídicas que tiendan de forma natural a estar exclusivamente fundadas en un Derecho natural como ejemplificación individual de la idea de Ley eterna.

Pero de la misma forma que el Derecho positivo adquiere autonomía frente al natural, ocurre lo mismo viceversa, el Derecho natural gana autonomía con respecto al Derecho positivo

La proclamación de la autonomía del Derecho positivo altera por completo las relaciones entre el Derecho positivo y el Derecho natural propias del modelo jurídico tomista. La nueva pregunta que se plantea es la siguiente: ¿Cuándo debe el hombre regirse únicamente por normas de origen divino o natural y cuándo puede regirse por normas de origen contractual? Se altera por completo la relación anteriormente existente entre las nociones de legalidad y legitimidad.

Para posibilitar una respuesta a la anterior pregunta conviene diferenciar entre dos tipos de ámbitos o esferas de competencia: una esfera que corresponde a los «actos moralmente trascendentes», y otra que corresponde a los «moralmente intrascendentes» o «neutrales». Dicho de otro modo y respectivamente, la esfera propia del Derecho imperativo natural y la esfera del Derecho dispositivo natural.

En la cultura jurídica nominalista coexistirán los siguientes tipos de normas:

Normas de Derecho natural no garantizadas por preceptos de Derecho positivo.

Normas de Derecho natural recogidas por el Derecho positivo.

Normas de Derecho positivo fundamentadas en el Derecho natural.

Normas de Derecho positivo de origen puramente contractual no fundamentadas en Derecho natural.

Las posibles relaciones entre estas normas variarán en función de si la situación es regulable por la normativa de Derecho natural imperativa o dispositiva.

No puede estudiarse la filosofía jurídica de Ockham sin una mención a su llamada «teoría tripartita del Derecho natural»<sup>35</sup>, que no es más que un texto en el que Ockham por medio de la voz de un maestro explica los tres sentidos en que puede entenderse el Derecho natural.

Consideramos que ha habido una sobrevaloración de este texto, ya que numerosos autores, por ejemplo Lagarde<sup>36</sup>, entienden que es aquí donde se encierra el verdadero sentido del Derecho natural de Ockham, considerando que es en este texto aislado donde reside la verdadera revolución intelectual de nuestro autor. Además, creemos que esta sobrevaloración conduce a una infravaloración de otros elementos de su obra, que expresan mejor una doctrina propia de Derecho natural.

Así pues, aunque el texto del *Dialogus III* encierre valor principalmente por su claridad expositiva, la contribución ideológica al desarrollo del concepto de Derecho natural no es mayor que la que puede extraerse de la discusión sobre la pobreza evangélica en *La obra de los noventa días*.

Ockham, para el desarrollo de los tres sentidos en que puede entenderse el Derecho natural, eligió un supuesto diálogo entre un maestro y un estudiante en donde el maestro defendía que el pueblo romano tenía Derecho a elegir el Papa, y que dicho derecho no le podía ser denegado sin su previo consentimiento, pero esto no impedía que el pueblo cediese este derecho a otros, si lo estimaba oportuno. El discípulo se oponía a esta tesis porque consideraba que la reivindicación de ese derecho no podía fundamentarse ni en la Ley divina ni en la humana. Sin embargo, el maestro basó su réplica en que existía una posible fundamentación en Derecho divino, si el término se usaba ampliamente para agrupar varias concepciones de Derecho

---

<sup>35</sup> Como consecuencia de las continuas referencias que hace la doctrina a este pasaje concreto en una de las obras políticas de Ockham (*Dialogus III*), hemos acuñado el término "teoría tripartita" para referirnos al desarrollo puntual que hace Ockham sobre el concepto de Derecho natural. Sin perjuicio de que conviene no exagerar la importancia tradicionalmente concedida a este texto, hemos considerado oportuna una remisión a esta teoría. Una versión del *Dialogus* en inglés, véase en los textos expuestos en la página de internet creada por John Kilcullen – ERLINK "http://www.humanities.mq.edu.au/ockham" www.humanities.mq.edu.au/ockham y en <http://britac3.britac.ac.uk/pubs/dialogus/ockdial.html>. OCKHAM, William, *A dialogue*, (part III, tract I) obra recogida en colección de obras políticas *A letter to the friar minor and other writings*, traducción de John Kilcullen, y edición de Arthur Stephen McGrade y John Kilcullen, Cambridge University Press, Cambridge, 1995.

<sup>36</sup> LAGARDE, GEORGES DE, *op.cit.*, págs. 208-210.

natural. Esto dio lugar a que el maestro desarrollase los tres tipos de Derecho natural en búsqueda de un tipo que fundamentase la libertad del pueblo en la elección del Papa y lo encontró en el tercer tipo.

El maestro explica que existen tres tipos de leyes de Derecho natural: «Aquellas leyes que obligan indispensablemente a todas las personas. Son inmutables, invariables e indispensables y nadie excepto Dios podrá conceder una dispensa...»; «De otra manera se llama Derecho natural a lo que se observa por aquellos que usan la equidad natural sin costumbre ni legislación humana...Esto se llama natural, su contrario es contrario al estado de la naturaleza como se estableció originalmente...»; «En un tercer sentido se llama Derecho natural a lo que proviene del razonamiento natural que se obtiene de la Ley de las naciones o de otra Ley o de algún acto divino o humano, a no ser que lo contrario se decida con el consentimiento de los afectados»<sup>37</sup>

Frente a la tesis que considera que el texto de Ockham donde se expone «la teoría tripartita del Derecho natural» es un ejemplo perfecto para demostrar que en el pensamiento ockhamista no existe un auténtico Derecho natural (en el sentido iusnaturalista del término -inmutable y universal-) defendemos que este texto es una prueba del sentido que le quiere otorgar Ockham al Derecho natural.

La clasificación de los tres tipos de Derecho natural debe entenderse desde la perspectiva de lo anteriormente explicado, es decir, desde la afirmación de la autonomía del Derecho positivo y desde la comprensión de que existen ámbitos regulables exclusivamente por el Derecho natural imperativo (ámbito moralmente trascendente) y otros regulables tanto por el Derecho natural imperativo como por el permisivo (ámbito moralmente intrascendente).

A simple vista, esta clasificación parece como si mencionase tres tipos diferentes de Derecho natural, dando lugar por tanto a la creencia de que no existe un auténtico y verdadero núcleo de Derecho natural, inmutable y universal. Esto no es así, ya que si evitamos interpretar el texto literalmente veremos que a lo que se refiere el autor no es a tres tipos de normas independientes, sino más bien a tres tipos de situaciones distintas, y sus posibles modos de regularlas.

El primer tipo de Derecho natural se refiere a «aquellas leyes que obligan indispensablemente a todas las personas. Son inmutables, invariables e indispensables y nadie excepto Dios podrá conceder una dispensa». Inter-

---

<sup>37</sup> OCKHAM, WILLIAM OF, *Dialogus*, edición de John Kilcullen, URL: <http://britac3.britac.ac.uk/pubs/dialogus/ockdial.html>

pretamos estas normas como las normas propias del Derecho Natural objetivamente típicas tomistas.

Dice el texto que el segundo tipo de Derecho natural lo entendemos como una equidad natural que no ha sido recogida por «costumbre ni legislación humana». Nosotros interpretamos que el autor se refiere al Derecho natural con capacidad para hacerse efectivo aun sin estar previamente garantizado por los preceptos de Derecho positivo. Por tanto, deducimos que la aplicación de estas normas de Derecho natural es optativa, ya que son normas de carácter dispositivo, y así nos encontramos en el terreno de lo *moralmente intrascendente* o propio del *Derecho natural dispositivo*.

El tercer tipo de Derecho natural parece referirse, más que a un Derecho natural de corte tomista (que el individuo infiere de la naturaleza por medio de su razón), a un Derecho natural muy afín a la idea de *ius gentium*. Si la validez o legitimidad de los otros derechos naturales reside en que son revelados o están impresos en la naturaleza, la legitimidad de este *ius gentium* reside en la voluntad conformada de los destinatarios. Por tanto, a la luz de estas explicaciones debemos entender las palabras “a no ser que lo contrario se decida con el consentimiento de los afectados”. Vemos, pues, que con respecto a los otros tipos de Derecho hay una progresión hacia un ámbito aún más dispositivo, donde la legitimidad de estas normas no reside en la naturaleza de éstas, sino en la voluntad de los afectados.

Y el principio que deducimos como resultado de una interpretación del texto de *Dialogus III* es: *La división tripartita del Derecho natural no es más que una progresiva evolución de una concepción objetiva del Derecho natural hacia una concepción subjetiva de éste.*

Vemos, por tanto, que desde el primer tipo de Derecho al tercero hay una progresión del grado de imperatividad al de dispositividad del Derecho. ¿La libertad de que disfruta el individuo para hacer valer o no determinados derechos naturales no es, pues, un inicio del desarrollo de los derechos subjetivos naturales?

Defendemos la tesis de que la gran aportación del texto del *Dialogus* es *el desarrollo del concepto de Derecho natural subjetivo, y que dicho desarrollo sólo pudo germinar en un sistema de Derecho natural que permitiese la autonomía del Derecho positivo*. La autonomía del Derecho positivo es una consecuencia del voluntarismo teológico (o del principio de libertad creadora divina) defendido por Ockham.

Por lo tanto, el voluntarismo legal, a veces desconsiderado por los filósofos jurídicos y por los historiadores del pensamiento político, por ser considerado un retroceso con respecto a la racionalización del derecho, fue sin embargo indispensable para el posterior desarrollo de los derechos subjetivos naturales.

Otro texto jurídico de suma importancia es el *Opus Nonaginta Dierum* donde se recoge la discusión acerca de la propiedad o pobreza evangélica. Una correcta comprensión de la discusión sobre la pobreza evangélica que mantiene Ockham frente al Papa Juan XXII (recogida en la *Obra de los Noventa Días*) exige que la analicemos desde los principios de autonomía del Derecho positivo y del Derecho natural.

La discusión en torno al concepto de *propiedad* constituye uno de los temas centrales del pensamiento jurídico-político de Ockham y por tanto debe evitarse su estudio de forma aislada. Esta discusión debe contemplarse como uno de los instrumentos que utiliza Ockham para desarrollar y profundizar en su percepción del Derecho natural.

En rigor los principios ideológicos latentes en el trasfondo de la discusión sobre la pobreza evangélica corroboran el tema central que venimos desarrollando en este capítulo: *la principal aportación de la concepción voluntarista del Derecho en Ockham es la afirmación del principio de autonomía del Derecho positivo. Pero además queremos demostrar que la discusión de la propiedad añade a la noción de la autonomía del Derecho positivo otra noción, complementaria a ésta, la de la autonomía de Derecho natural.* A su vez, el concepto de la autonomía del Derecho natural está conectado con el principio de la separación de los derechos legales de los morales y el principio de desarrollo de los derechos subjetivos.

El desarrollo de estas ideas constituye la base de nuestra tesis. La afirmación de estas ideas de forma aislada no constituye ninguna novedad, ya que, por ejemplo, la idea de Ockham como iniciador de los derechos subjetivos naturales ya fue defendida por Tuck, Villey y Tierney. Asimismo, la idea del origen de la autonomía del Derecho positivo ya fue defendida por autores como Leff. Sin embargo, la idea de la autonomía del Derecho natural como uno de los pilares del pensamiento jurídico de Ockham no ha sido defendida suficientemente. Hemos encontrado una defensa de este principio en Copleston, pero la defensa es tan poco acusada que pasa inadvertida. Por lo tanto, nuestro enfoque distintivo consiste en interrelacionar estos principios (voluntarismo legal, principio de autonomía del Derecho positivo y natural, el germen de los derechos subjetivos naturales, la separación de los derechos morales y legales, y el principio de libertad negativa o evangélica) de forma que formen parte de un mismo sistema y constituyan la expresión de un mismo principio.

No es una novedad afirmar que una de las características básicas del pensamiento jurídico de Ockham sea la separación entre Derecho natural y Derecho positivo (es decir, Derecho legal y moral), pero sí es una novedad valorar la discusión de la pobreza evangélica como corroboradora de dicho principio. Frecuentemente la doctrina, a la hora de explicar el concepto de

propiedad ockhamiano, “se ciega” tras el lenguaje jurídico y deja de percibir que esta discusión es una confirmación más de los principios que viene desarrollando Ockham en otras partes de su obra.

Los defensores de las posturas de Juan XXII no concebían la posibilidad de una posesión natural que fuese a la vez moral. Aquí reside la valía de la discusión de la pobreza evangélica, ya que gracias a las tesis franciscanas se posibilitan derechos morales sin necesidad de que sean legales. Se separa, pues, la legalidad de la moralidad. Éste es el valor del desarrollo de concepto de *dominium utile*, tal como quedó configurado por Ockham en el *Opus Nonaginta Dierum*

A pesar de la discusión existente, creemos que Ockham y Juan XXII a fin de cuentas coinciden en afirmar que el derecho de propiedad es un derecho natural; *la diferencia esencial consiste en el mecanismo de garantía de ese Derecho natural.*

Si previamente hemos expuesto que el Derecho positivo adquiere autonomía con respecto al Derecho natural, ¿no podrá deducirse, al traducir la anterior afirmación a la inversa, que el Derecho natural adquiere independencia con respecto al Derecho positivo? Es decir, que de la misma manera que el Derecho positivo no debe estar necesariamente fundado en el Derecho natural, ocurrirá consecuentemente lo inverso: que el Derecho natural deje de depender del positivo para devenir efectivo.

Hay que tener presente que el principio de autonomía del Derecho natural no se proclama de forma aislada en el *Opus Nonaginta Dierum*, dentro de la discusión sobre la propiedad, sino que es un principio recurrente en toda su obra política. En la famosa la «teoría tripartita» del Derecho natural, expuesta en el *Dialogus*, este principio se afirma con claridad.

Asimismo, concluimos que según la «teoría tripartita del Derecho natural» el primer tipo de Derecho era imperativo y por tanto afín al concepto de Derecho natural tomista. El segundo tipo es el que dice que «se llama Derecho natural a lo que se observa por aquellos que usan la equidad natural sin costumbre ni legislación humana...». Por tanto vemos que es un Derecho natural capaz de hacerse efectivo aun sin que medie la recepción de éste por parte del Derecho positivo. *Vemos claramente que se está afirmando lo mismo que en el debate de la pobreza evangélica, pero desde otro enfoque.*

### 3. *La naturaleza del Derecho natural de Ockham desde la perspectiva de la Historia de la Filosofía jurídica*

No nos interesa tanto el valorar si el pensamiento jurídico de Ockham constituye el germen del positivismo jurídico o del iusnaturalismo, ya que

queremos obviar la tendencia generalizada a pensar que todo pensamiento jurídico que se opone al positivismo se acoge bajo el nombre de iusnaturalismo, y viceversa, todo lo que se opone al iusnaturalismo se acoge bajo el rótulo de positivismo.

Por tanto, consideramos que valorar el concepto del Derecho ockhamista desde esta disyuntiva es inútil, porque consideramos que su sistema de pensamiento no es rigurosamente encajable en ninguna corriente, sino que debe verse más bien como un primer germen que posibilita el desarrollo de posteriores teorías jurídico-políticas.

El esquema que conjuga la convivencia de una razón secular (o ausente de conexiones ontológicas con el Ser Divino) con la existencia de una teología basada en la figura de un Dios esencialmente voluntarista, es muy parecido al orden natural defendido por los iusnaturalistas racionalistas (Grocio) y principalmente los protestantes voluntaristas (Puffendorf, Tomasio).

Existen ciertas afinidades entre el voluntarismo de Ockham y el iusnaturalismo racionalista. Según algunos autores, el iusnaturalismo racionalista «distancia a Dios de la naturaleza» y «Dios no desaparece de la escena» deviniendo «el garante externo de un sistema autosuficiente donde el hombre será protagonista». Esto mismo es aplicable para definir el sistema de Ockham.

Grocio, en su famosa afirmación de que lo establecido por Derecho natural seguiría teniendo vigor aunque supiéramos que Dios no existe o que no puede ocuparse de los asuntos humanos, desarrolla la tesis central del iusnaturalismo racionalista: *El fundamento del Derecho natural está en la naturaleza humana.*

Aunque en ningún momento Ockham explícitamente mencionase la posible no existencia de Dios, *sí posibilita un teórico orden dado que no tiene en consideración la intervención divina.* En el sistema de Ockham el Derecho natural secular tiene teóricamente validez aun sin necesidad de completarlo con el orden teológico, aunque dicho elemento teológico le da mayor hondura.

Puffendorf y Tomasio, ambos iusnaturalistas racionalistas de corte voluntarista y protestantes, tratarán los mismos temas que Ockham: secularización de la razón, afirmación de la existencia de Dios, junto con la afirmación de un Derecho natural secularizado, el desarrollo de los derechos subjetivos, y una separación del Derecho y de la moral, así como el desarrollo de la teoría política del contractualismo.

Las afinidades entre Ockham y Puffendorf radican en que ambos tratan del tema de las *relaciones entre moral y Derecho* desde una perspectiva muy afín: el derecho regula las acciones externas y la moral sólo el fuero interno del sujeto. El derecho utiliza la coacción y la moral no. Tomasio (al

igual que Ockham) desarrolla con profundidad el tema de las normas naturales imperativas y permisivas. Pero lo más relevante es que Ockham inicia el largo proceso de la historia de filosofía jurídico-política de la secularización de la razón.

### *Conclusión*

Hemos visto, pues, cómo el carácter diferenciador del Derecho natural de Ockham reside básicamente en tres aspectos: la conciliación de una teología voluntarista con un Derecho natural inteligible; En el plano de la aplicación práctica del derecho la posibilidad de ejercitar un Derecho natural sin que éste haya quedado previamente recogido por normas positivas; El Derecho natural como germen histórico del proceso de la secularización de la razón, y de diversas tradiciones jurídicas en particular el iusnaturalismo racionalista.

Estas notas distintivas se configuran todas desde un concepto de razón que a su vez emerge de la noción de libertad de Ockham (principio de libertad evangélica), noción que late tras todo el pensamiento de nuestro autor.

El principio de autonomía del Derecho natural es un claro reflejo del principio de libertad evangélica, ya que interpretamos que la libertad de la que habla Ockham es una libertad no estructurada en un esquema de contraprestación de correspondencia entre determinados actos jurídicos y políticos. Creemos que este Derecho natural, al ser autónomo y no requerir como elemento constitutivo de éste la recepción del Derecho positivo, no conlleva por ello una obligación jurídica recíproca positiva. Si los derechos naturales fuesen necesariamente positivos, el disfrute de éstos conllevaría necesariamente una obligación jurídica correlativa. Además la aplicación de este principio al mundo político resulta en una teoría política que evita que se pueda establecer a priori una previsión racional de todos los comportamientos socio-políticos, y por eso permite un margen de flexibilidad para que puedan ejercitarse derechos naturales aún no contemplados en el ordenamiento jurídico en vigor.

Por tanto la teoría política nominalista es un reflejo clarísimo del principio de libertad evangélica, ya que su teoría gira en torno a la ausencia de una justificación racional de sus teorías políticas. Frente al racionalismo propio de la teoría política tomista que pretende una justificación racional del sistema político en la medida que establece una correspondencia directa entre determinados comportamientos sociales y determinadas regulaciones políticas, las teorías nominalista, estudiadas tienen unos fines totalmente distintos, obviando cualquier justificación racional del sistema.

La autonomía del Derecho positivo propicia una cultura jurídica donde prevalece lo que García Pelayo consideraba como “normalidad normativizada”, es decir, que los preceptos legales recogen los usos sociales. No hay una creación *ex novo* del Derecho, y por lo tanto el uso social o la costumbre se positiviza. Frente a este sistema, la escolástica tomista concibe el Derecho como una «normatividad normalizada», es decir que el derecho se crea y posteriormente se hace efectivo socialmente. En esta cultura jurídica propiamente germana y por tanto anglosajona la legitimidad de las normas no reside en que las normas estén fundamentadas en unos criterios racionales y éticos (como ocurre con el tomismo), sino que la legitimidad reside en que la normativa legal recoja los usos sociales, o la concepción de lo que la sociedad de forma consensuada considera como racional. Una vez más vemos cómo la idea de libertad de Ockham late tras todo su pensamiento jurídico, teniendo claras resonancias con la idea de libertad propia de la cultura jurídica anglosajona.

### *Bibliografía*

- BERGMANN, GUSTAV, “Inclusion, Exemplification and Inference in G.E. Moore”, en *Studies in the Philosophy of G.E. Moore*, edición de E.D. Klemke, Quadrangle Books, Chicago
- BOEHNER, PHILOTHEUS T., “Ockham’s political ideas”, en *Collected articles on Ockham*, St. Bonaventure, N.Y., 1958
- BARBONE, STEVEN “Natural Law in William of Ockham,” en *International Studies in Philosophy*,
- CARRÉ, MEYRICK H., *Realists and Nominalists*, Oxford University Press, Londres, 1961.
- CELANO, ANTHONY, “Medieval Theories of Practical Reason” en *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, URL: <http://www.illc.uva.nl/~seop/archives/win1999/entries/practical-reason-med/>, 1999,
- COPLESTON, FREDERICK CHARLES, *El Pensamiento de Santo Tomás*, traducción de Elsa Cecilia Frost, Fondo de Cultura Económica, Méjico, 1960
- COPLESTON, FREDERICK CHARLES, *Historia de la Filosofía*, vol.II, traducción de Juan Manuel García de la Mora, edición castellana dirigida por Manuel Sacristán, Ariel, Barcelona, 1985.
- DÍEZ DEL CORRAL, LUIS, “capítulo 2. Decadencia o raptó” , en *El Rapto de Europa: una interpretación histórica de nuestro tiempo*, Alianza, Madrid, 1974.
- GARCÍA MORENTE, MANUEL, Y ZARAGÜETA BENGOCHEA, JUAN, *Introducción a la Filosofía*, Espasa-Calpe, Madrid, 1943
- GILSON, ÉTIENNE, *The Spirit of Medieval Philosophy*, University of Notre Dame Press, Londres 1991

- KLOCKER, HARRY, S.J., *William of Ockham and the Divine Freedom*, Marquette University Press, Milwaukee, 1985.
- MCINTYRE, KEVIN-JOHN H., *Nominalism and the theory of political obligation: Ockham and Hobbes*, Tesis doctoral, Syracuse University, UMI dissertation services, 1972.
- MCGRADE, ARTHUR STEPHEN, *The political thought of William of Ockham. Personal and institutional principles*, Cambridge university press, Cambridge, 1976
- RÁBADE ROMEO, SERGIO, *La Razón y lo Irracional*, editorial Complutense, Madrid, 1994.
- TRUYOL Y SERRA, ANTONIO, *Historia de la filosofía del Derecho y del Estado*, vol I. "De los orígenes a la baja edad media", Alianza editorial, Madrid, 1998.
- TIERNEY, BRIAN, "Origins of Natural Rights Language, 1150-1250", en *Rights, laws and infallibility in medieval thought*, varias reimpresiones, Aldershot, 1997.
- , "Natural law and Canon law in Ockham's Dialogus", En *Rights, laws and infallibility in medieval thought*, varias reimpresiones, Aldershot, 1997.
- , "Origins of Natural Rights Language: Texts and Contexts, 1150-1250", En *Rights, laws and infallibility in medieval thought*, varias reimpresiones, Aldershot, 1997.
- VILLEY, MICHEL, "Les origines de la notion du droit subjectif", en *Lecons d'histoire de la philosophie du droit*, Dalloz, Paris, 1962.
- WELZEL, HANS, *Introducción a la filosofía del derecho: derecho natural y justicia material*, traducción del alemán por Felipe González Vicen, Aguilar, Madrid, 1979
- OCKHAM, GUILLERMO, *Sobre el Gobierno Tiránico del Papa*, traducción y notas de Pedro Rodríguez Santidrian, Tecnos, Madrid, 1992,
- OCKHAM, Willian of *A Translation of William of Ockham's Work of Ninety Days by William of Ockham*, John Kilcullen y John Scott, vols. I, II, Texts in Studies and Religion, The Edwin Mellen Press, New York
- OCKHAM, Willian of, *A Dialogue*, (part III, tract I) obra recogida en colección de obras políticas *A letter to the friar minor and other writings*. Traducción de John Kilcullen, y edición de Arthur Stephen McGrade y John Kilcullen, Cambridge University Press, Cambridge, 1995.

