

<https://doi.org/10.32735/S0718-2201201900049749>

177-192

LA HERENCIA OCKHAMISTA EN LA FILOSOFÍA POLÍTICA Y JURÍDICA MODERNA

The ockhamist heritage in modern political and legal philosophy

IGNACIO MIRALBELL

Universidad Católica de la Santísima Concepción (Chile)

imiralbe@ucsc.cl

SIMÓN SUAZO

Universidad Católica de la Santísima Concepción (Chile)

sisuazo@ucsc.cl

Resumen

El presente artículo trata de mostrar y demostrar la influencia del voluntarismo tardo-medieval –tanto en su versión escotista como principalmente en la ockhamista– en la filosofía política y jurídica moderna. Parte exponiendo en forma sintética los principios fundamentales de la filosofía de Ockham para luego analizar algunas de sus consecuencias, entre las que destacan el contingentismo de la ley y el individualismo metodológico.

Palabras clave: Ockham; contingentismo jurídico; individualismo; modernidad.

Abstract

The present article tries to show and to demonstrate the influence of the late-medieval voluntarism –both in its escotic version and mainly in the ockhamist– in the modern political and juridical philosophy. Part exposing in synthetic form the fundamental principles of Ockham's philosophy to later analyze some of its consequences, among which the contingentism of law and methodological individualism stand out.

Key words: Ockham; legal contingentism; individualism; modernity.

I. INTRODUCCIÓN

La tesis que voy a sostener aquí es que en el voluntarismo tardomedieval que se inicia con Duns Escoto y se radicaliza con Guillermo de Ockham (y sus respectivos seguidores en los siglos XIV y XV), se encuentra el origen y fundamento de la filosofía política y jurídica moderna. En efecto, las enseñanzas de ambos representantes del pensamiento “voluntarista” se difundieron rápidamente por la mayor parte de las universidades europeas del siglo XIV y XV, y establecieron las bases de la escolástica tardía y decadente, pero también que fueron el *humus* filosófico y teológico para fenómenos modernos como las reformas protestantes, las guerras de religión, los absolutismos monárquicos, o el “soberanismo” de los Estados nacionales. Se trataría de distintas manifestaciones de “voluntarismo” (Sierra Bravo, 1975).

Hay que tener en cuenta que la filosofía de Ockham y la de Escoto están emparentadas e interrelacionadas, ya que Escoto era un maestro prestigioso de la orden franciscana cuando Ockham entró a la misma. Ockham siguió en parte los principios voluntaristas de la filosofía escotista, pero en parte se apartó críticamente de ellos, radicalizándolos y simplificándolos metodológicamente¹.

Estas filosofías y teologías tardomedievales, –la *via scoti* y la *via moderna* o *via nominalis* de los seguidores de Ockham– fueron las dos grandes corrientes de pensamiento filosófico-teológico en las universidades del siglo XIV junto con la *via thomae* o *via antiqua* del tomismo. Pero la vía tomista estuvo bastante opacada por estas otras corrientes voluntaristas durante más de dos siglos, ya sea por el éxito de estas, ya por las sospechas y recelos que las condenas del aristotelismo y el averroísmo latino (1270 y 1277) proyectaron acerca del tomismo a finales del siglo XIII. Splo después del Concilio de Trento (1545-1563) y la contrarreforma católica, el tomismo encontró una nueva revitalización promovida por la sede pontificia. Este nuevo impulso tomista tuvo como principal expresión la neoescolástica española de la escuela de Salamanca, que fue principalmente tomista hasta Suárez, autor que no puede ser descrito como tomista, sino como una síntesis ecléctica entre tomismo y escotismo, con algunos tópicos ockhamistas.

Pero debido que el escotismo y el ockhamismo constituyeron las “vías” o métodos filosófico-teológicos más seguidas y practicadas en el mundo universitario y la escolástica decadente del siglo XIV y parte del XV en casi toda Europa, fueron la manera como los pensadores modernos ingleses, franceses y alemanes recibieron la tradición antigua y escolástica medieval, ya sea tanto para seguirla como para rechazarla, o para ambas cosas, es decir, para rechazarla en muchos aspectos, pero también heredando sus conceptos y principios en otros, tal como ha sido abundantemente demostrado, por ejemplo, en el caso de Descartes (Polo, 2007; Miralbell, 1998; Margot, 2004) y en el de Hobbes (Lukac de Stier, 1999).

II. PRINCIPIOS FUNDAMENTALES DE LA FILOSOFÍA DE GUILLERMO DE OCKHAM

A continuación expondremos brevemente los principios centrales de la filosofía de Ockham.

Ockham fue franciscano, al igual que Escoto, y se puede decir junto a S. Rábade (1966) que Ockham es Duns Escoto menos el realismo de los universales, aunque en realidad es bastante más que eso, pues dentro del marco voluntarista escotista Ockham fue crítico y heterodoxo con todas las *auctoritates* incluida la de Escoto; y fue sobre todo el

¹ Es por esto que en este artículo me referiré inevitablemente a ambos autores, pues están estrechamente relacionados, pero el foco principal es aquí Ockham y su influencia en la filosofía del derecho moderna, pues la influencia de Duns Escoto en la filosofía política y del derecho moderna la he abordado en un trabajo anterior. (Miralbell, 2017).

fundador de una ‘*via*’ nueva, un método nuevo de pensamiento y de interpretación textual, tanto para la filosofía y la teología como para la ciencia. Los contemporáneos de Ockham denominaron ‘*via moderna*’ a esa nueva actitud hermenéutica y a esa nueva metodología filosófica con que Ockham abordó todas las cuestiones científicas, teológicas y filosóficas. Los principios fundamentales de esa vía son los siguientes:

2. a. **La Omnipotencia Absoluta.** Ockham continúa en esto el planteamiento teologista² de Escoto llevándolo a una radicalidad simplificada y a la vez –en ciertos aspectos– corregida y transformada.

El primer principio de su pensamiento es el de la omnipotencia de Dios y su libertad absoluta, según el cual Dios o la Causa Primera puede hacer todo aquello que no incluye contradicción. Esto implica que no hay razones ni causas segundas ni leyes necesarias que puedan condicionar sus decisiones y acciones. Esto conlleva un cuestionamiento de la filosofía de las ideas y de las esencias, tanto platónica como aristotélica, en la medida en que fundamentan un naturalismo, que introduce una necesidad en lo creado que coartaría la libertad divina, pero también lleva a un cuestionamiento acerca de todos los principios universales como el de causalidad e incluso a la propia “ciencia” como conocimiento universal y necesario. La creación es *ex nihilo* y el acto creador y conservador de los entes es voluntario y libre en todo caso, tiempo y lugar, lo que implicará para este autor que todo lo existente creado es contingente, en el sentido de que es lo que es de hecho, pero podría no ser o ser de otro modo.

Esta Omnipotencia tiene dos aspectos: la *potentia ordinata*, sería el poder del primer principio en cuanto fuente y origen de todo otro poder y acción, es decir, en cuanto causa primera de todo poder segundo en el curso natural o regular de las cosas y de los hechos (Rábade, 1966). La *potentia ordinata* es la omnipotencia de Dios pero en cuanto principio del orden natural o regular de las cosas, el que es contingente o bien con ciertas regularidades necesarias con necesidad condicionada a la voluntad divina, pero nunca con necesidad absoluta.

La *Potentia Absoluta Dei* es, en cambio, esa misma Omnipotencia en cuanto puede hacer todo, con el único límite de que no sea contradictorio, es decir, en cuanto el primer principio puede saltarse el orden natural de las causas segundas u ordinarias o naturales y causar directamente cualquier efecto que no sea contradictorio en sí mismo. Es una forma de definir la noción de “milagro”, o entregarle un campo de posibilidad (De Ockham, 1980).

2.b. **Todo lo que existe es contingente y singular.** Todas las leyes y regularidades necesarias, así como las esencias universales y razones formales son puros signos lingüísticos de la mente humana para referirse a lo único que existe que son cosas (*res*), es decir, sustancias individuales primeras con sus respectivas cualidades y las acciones-

² Denomino “teologista” a aquella filosofía que no solo se inspira en la fe, sino que adopta principios de fe y de teología revelada para su propia fundamentación última, tanto temática como metodológicamente.

pasiones que se dan entre ellas generando los cambios y los sucesos. Todo lo demás: relaciones, naturalezas, esencias, géneros, especies o nociones trascendentales son puros signos universales equívocos con que nuestra mente, nuestro lenguaje mental y verbal, designa, señala y se refiere a cosas singulares y contingentes y sus múltiples interacciones (Miralbell, 2017).

2.c. **La distinción real como separabilidad.** Otro de los grandes principios de la filosofía de Ockham es el siguiente: dos cosas son *absolute distinctas* en lugar y en sujeto si y solo si pueden existir independientemente una sin la otra en virtud de la *Potentia Absoluta Dei*. Es decir, si son separables sin contradicción como dos “cosas” o realidades diferentes. En caso contrario no son propiamente distintas. Por ejemplo, la materia y la forma no son propiamente distintas, ni el ser y la esencia, ni el sujeto y sus cantidades, su espacio y su tiempo, ni la acción y su pasión correspondiente, pues en todos esos casos un extremo no podría existir separado del otro, y por tanto para Ockham son lo mismo. Son dos nombres que se refieren a lo mismo (De Ockham, 1974a).

2.d. Esto nos lleva a su célebre **principio metodológico de “Economía metafísica”** o también llamado a veces “navaja de Ockham” según esta *non sunt multiplicanda entia sine necessitate*, no deben ser multiplicados los entes sin necesidad. Es decir, un principio de simplicidad metodológica que impone explicar cualquier fenómeno mediante el menor número de supuestos reales posible. Esto implica que la única distinción aceptable es la distinción real entre “cosa” y “cosa”, las distinciones formales *a parte rei* de Escoto, las distinciones conceptuales *cum fundamentum in re* de Tomás de Aquino o cualquier otro tipo de distinción de esa naturaleza debe considerarse simplemente como “distinciones de razón”, conceptuales, nominales, que no se corresponden a nada real en la cosa misma por la que suponen (De Ockham, 1974a).

La principal aplicación de esta “navaja de Ockham” es la que realiza en su teoría de la suposición de los términos en el lenguaje. Un término o palabra o concepto en una proposición dada solo puede estar o suponer por algo de tres modos: 1) o bien está por cosas reales *extra animam* singulares (*suppositio personalis*), 2) o bien está por ideas o significados universales y abstractos que solo existen en la mente humana y el lenguaje (*suppositio simplex*), 3) o bien está por sí misma en su materialidad de palabra hablada o escrita (*suppositio materialis*). La primera forma de tomar un término da lugar a la *sciencia realis*, asociada aquí a las “cosas” singulares y contingentes. La segunda, da lugar a la *sciencia rationalis* o lógica que estudia los conceptos y las relaciones meramente lógicas en el pensamiento. La tercera da lugar a la *sciencia sermocinalis* acerca del lenguaje, como la gramática (De Okham, 1974b). Pero lo que nos interesa aquí es que en Ockham la distinción entre lo *extra animam* y lo *intra animam* se entrelaza indisolublemente con la distinción entre lo singular y lo universal, por lo que todo lo real es singular y lo universal –por definición- es puramente mental o lingüístico, es *universalis in significando*, pues un término lingüístico primeramente significa una cosa, pero esa cosa que significa

primeramente no es sino una cosa singular (De Ockham, 1974c). Si aplicamos esto a la filosofía del derecho, es obvio que la consecuencia va a ser la distinción entre el derecho subjetivo del individuo real y singular con sus capacidades y potencialidades reales a ciertos actos y atributos, y el derecho objetivo universal en forma de lenguaje jurídico que se formula en las leyes. No hay espacio para algo objetivo-subjetivo al mismo tiempo, como era “lo justo por naturaleza” (*to dikaion katha phisis*) que había fundamentado la filosofía del derecho antigua y medieval preescotista y prenominalista.

2.e Por lo que se refiere a **los principios de la Filosofía política y jurídica de Ockham**, es más difícil establecerlos, pues los escritos políticos de Ockham tienen un marcado tono polémico y controversial, ya que se escribieron en un contexto de polémica abierta con el papado del momento. Pero podríamos decir que algunos de los más relevantes son: la defensa de la libertad individual del ciudadano y del cristiano frente a las potestades civiles y eclesiásticas; la visión de la Iglesia como comunidad de fieles con igualdad fundamental entre laicos y clérigos; la crítica a las pretensiones de *plenitudo potestatis* papal dentro de la Iglesia; la idea de que la Iglesia no tiene por qué ser monárquica y que también es posible que se rija por una aristocracia conciliar (Peña Eguren, 2005); y la defensa de la libertad individual de los fieles en la Iglesia frente a toda pretensión “tiránica” del papado (*lex evangelica est lex libertatis*, la ley evangélica es ley de libertad).

III. EL CONTINGENTISMO DE LA LEY

Estos principios llevarán a Ockham a enfatizar la omnipotencia y libertad divina como un poder elegir, crear y hacer cualquier cosa que no incluya intrínseca contradicción. La voluntad para Ockham –como para Escoto– es una facultad de autodeterminarse activa y espontáneamente a querer y a obrar algo o no hacerlo, o querer y obrar otra cosa sin ningún condicionamiento externo ni interno. Esto vale para la voluntad infinita de Dios y también para la voluntad finita del hombre, con la única salvedad de que la primera no está obligada a nada y por tanto no puede pecar, mientras que la segunda está obligada a someterse a lo que preceptúa Dios, y si no lo sigue, peca y es culpable.

Y si dices que Dios pecaría al causar un acto deforme, de la misma manera que la voluntad creada peca si causa tal acto, te respondo: Dios no es deudor de nadie, y por lo tanto no está obligada a causar ese acto ni el acto opuesto, ni a no causar ese acto, y por lo tanto, no peca cualquiera que sea el acto que cause. En cambio, la voluntad creada está obligada por el precepto divino a no causar tal acto, y por consiguiente, si causa ese acto peca, porque hace lo que no debe hacer (De Okham, 2008, citado por Isler, 2014, p.186).

No hay ninguna ley ni razón ni fundamento metafísico que obligue a la voluntad divina a querer algo por su bondad o conveniencia, y lo mismo pasa con la voluntad humana, que no está sujeta a contenidos racionales ni a lo bueno o justo por naturaleza,

porque en tal caso según Ockham no sería libre. La autonomía espontánea, la autodeterminación contingente es para Ockham –igual que para Escoto– la esencia del acto libre de la voluntad tanto en Dios como el hombre. Este concepto fundamental de la filosofía de Ockham, no exento de un factor de irracionalidad que lo conduce hasta el absurdo, es la base de todo su contingentismo metafísico y también lo será, obviamente, para el contingentismo ético y jurídico. Todo lo que Dios crea, determina y hace es contingente, y todo lo que Dios manda hacer a sus criaturas libres también es contingente.

F. Domínguez Ruiz y J.F. Sellés señalan al respecto que:

Ockham estaba convencido de su voluntarismo teológico; así se explica también que en sus obras éste ocupe tanto espacio, así como que se dedique a un análisis minucioso de lo que Dios puede hacer.(...) Por ejemplo, Dios puede castigar sin culpa; perdonar la culpa sin gracia; dar la caridad sin fe ni esperanza; activar la voluntad sin el acto del intelecto; hacer de las criaturas lo que le plazca; aceptar al hombre sin caridad; dar amor sin conocimiento; dar cosas contradictorias simultáneamente; justificar sin que medie la acción de ningún bien; obligar al inocente a sufrir la pena eterna; mandar que la voluntad creada lo odie a El (Domínguez y Sellés, 2007, p. 182).

Guillermo de Ockham en su voluntarismo teológico-moral sostenía que por el hecho mismo de que Dios quiere algo, es bueno que eso se haga y que Dios puede ordenar que una voluntad creada le odie, por lo que odiar a Dios puede ser un acto recto si fuera preceptuado por Dios (De Okham, 1974b). Es decir, las cosas no son permitidas o prohibidas porque sean buenas o malas, sino que son buenas o malas porque están permitidas o prohibidas por la ley y la voluntad de Dios de una manera contingente. Los preceptos de Dios son todos contingentes, por lo que podría haber preceptuado otras cosas, o incluso lo contrario y en tal caso, eso sería lo bueno. Este contingentismo voluntarista de la ley moral se debe a que la voluntad de Dios –para Ockham– no puede tener ninguna regla, o razón o norma natural o ningún fundamento metafísico en la bondad de lo que es, porque en tal caso su decisión no sería libre, espontánea, autodeterminada ni de forma autónoma. No podemos saber mediante la razón si Dios nos va a salvar o no y este acto no puede ser fundamentado en ningún mérito de nuestra parte, sino que se fundamenta solo en su gracia. En esto Ockham no solo sigue a Escoto (1950) en su voluntarismo, sino que lo lleva a su radicalización. Esta es la raíz de toda la incertidumbre, angustiada y desesperada en sus inicios, de la doctrina luterana de la corrupción intrínseca del hombre y de la imposibilidad de hacer algo por sí mismo para su propia salvación (Skinner, 1986).

C. Isler Soto precisa lo siguiente al respecto:

El Dios de Ockham no está sujeto a la ley moral, desde que puede ordenar cualquier cosa. Menos aún está obligado respecto de sus criaturas, ni siquiera a premiar a los buenos y a castigar a los malos. Es un Dios que podría –aunque no lo hará, piensa

Ockham- mandar al infierno a los buenos y al cielo a los malos (...) Más aún: el Dios de Ockham hace el mal. Ockham no tiene problemas para decir que el acto pecaminoso es causado por Dios y por el pecador simultáneamente, con la diferencia de que en Dios no es pecaminoso, porque a Él no le está prohibido. Vale decir: Dios le ordena al pecador que no haga tal cosa; luego, El mismo causa que el pecador haga tal cosa; y luego lo castiga (y podría no hacerlo) (Isler, 2014, p. 186).

Esta fundamentación de la ley moral en la voluntad contingente e irracionalmente arbitraria del Poder soberano de Dios y no ya en lo “justo por naturaleza” o en la “bondad ontológica de lo que es”, es la esencia del voluntarismo teológico-filosófico que se inicia con Duns Escoto y se radicaliza y simplifica con Guillermo de Ockham. Y este mismo voluntarismo se transferirá luego a la Filosofía política y jurídica moderna de primera etapa en autores como Maquiavelo, Bodino y Hobbes (analizaremos más tarde el caso de Hobbes). La ley moral natural y su expresión en la ley civil ya no podrá fundamentarse simplemente en lo que es justo por naturaleza, en la naturaleza de la relación y su punto de equilibrio equitativo y proporcional, sino que fundará su validez en el hecho de ser un precepto querido e impuesto por la divina voluntad para los hombres. El encaminamiento teologista y voluntarista de la ley moral y civil será la base para perder de vista su fundamento natural. La distinción entre lo justo por naturaleza y los dictámenes de una voluntad superior empiezan a desdibujarse y la ley es concebida como un “mandato” coercitivo y soberano tanto en el caso de la ley divina como más tarde en el caso de la ley humana. En efecto, en aquellos tiempos los hombres se consideraban “imagen y semejanza de Dios”, por eso, el voluntarismo de la omnipotencia divina se vio pronto reflejado en las prácticas políticas y eclesiásticas humanas. Ahí están los abusos de poder de la inquisición de la época y de los absolutismos monárquicos, que son una expresión práctica de esto. Y lo mismo ocurrió con el sentido de la ley: si el hombre era imagen y semejanza de Dios, la ley humana fue pronto imagen y semejanza de la ley divina. El voluntarismo se impuso en la filosofía del derecho moderna del Estado soberano, con su posterior derivación absolutista, positivista, e incluso totalitarista.

En Bodino (1992), por ejemplo, que era escotista (Miralbell, 2017), el voluntarismo de la ley queda expresado en su definición y caracterización de la soberanía del Estado como “el poder absoluto y perpetuo de una república” (Bodino, 1992, p. 47). Este poder soberano, absoluto y perpetuo es el ejercicio de una voluntad superior sobre sus súbditos, que no está condicionada al “consentimiento de superior, igual o inferior”. Dicho de otra manera, es una voluntad que –como la Potencia Absoluta de Dios para Escoto y Ockham– no debe obediencia a nada ajeno o externo a ella misma, y que es el fundamento de la ley, de lo que hace “recta” la voluntad de los súbditos. Bodino y Hobbes no hacen sino transponer ese concepto voluntarista de la ley desde el ámbito teológico en que lo habían formulado Escoto y Ockham al ámbito del Estado. Por eso Hobbes denomina al Estado el “dios mortal” (Miralbell, 2017).

Y este contingentismo de la ley constituye la raíz y la esencia del “positivismo” jurídico. Aunque el término “positivismo jurídico” surge en el siglo XIX, sin embargo, la idea de que la ley es lo que “de hecho” prescribe y determina el poder legislativo soberano –divino o humano– con la fuerza coercitiva y punitiva para hacerlo cumplir, sin ninguna consideración a si es racional, justa y ordenada al bien común o no, está ya plenamente presente en Duns Escoto y Ockham.

Ambos autores en su mutua tensión –porque Ockham fue un heterodoxo dentro de los parámetros del escotismo, como ya señalábamos al inicio– formarán las dos grandes líneas de la filosofía moderna del derecho y de la política: Ockham inspirará la línea individualista, liberal y positivista que iniciándose en Hobbes (Ollero Tassara, 1985) avanza –con las variaciones y matizaciones de cada caso– con autores como Locke, Hume, los utilitaristas y los positivistas jurídicos; y Duns Escoto, por su parte, es el que inspira la línea del iusnaturalismo racionalista moderno, que partiendo de Suárez y Bodino, se desarrolla por medio de Grocio y Puffendorf, hasta influir en Rousseau, Kant e incluso Hegel.

Es cierto, como ha demostrado Isler (2014), que hay una diferencia esencial entre el voluntarismo contingentista de la ley moral de Ockham y la concepción de la ley moral de Hobbes que no sería más (*nothing more less*) que las reglas prácticas que se seguirían del necesario y natural impulso individual y psicológicamente egoísta a la autoconservación, la seguridad y el poder. De manera que, por un lado, para Hobbes las leyes morales tienen contenidos necesarios porque se derivan de la natural inclinación humana a su conveniencia y “estas leyes son inmutables y eternas. Nadie puede cambiarlas (...) Ni siquiera Dios puede cambiarlas” (Isler, 2014, p. 193). Pero por otro lado, para Hobbes, también pueden considerarse mandatos de la voluntad de Dios, y es por eso que son leyes que obligan moralmente. De ahí que Isler concluya que:

para Hobbes, la materia de la ley moral es necesaria y descubierta por la razón mediante el estudio de lo conveniente a la naturaleza humana. Lo que Dios agrega es el mandato de cumplir aquello, generando la obligación moral, simplemente porque no puede haber obligación autoimpuesta. La razón descubre la materia: Dios otorga la forma (Isler, 2014, p. 196).

Esta diferencia entre Ockham y Hobbes en este punto hay que reconocerla. Es uno de los puntos lo que hace a Hobbes un pensador moderno, a diferencia de Ockham. Los pensadores modernos estuvieron condicionados por el voluntarismo de la omnipotencia divina o el “despotismo divino” de Escoto y Ockham, pero se caracterizan por dar pasos hacia su superación, por tratar de poner un cierto “dique de contención” a esa pseudo-omnipotencia divina arbitraria e irracional, mediante argumentos y estrategias para salvar la racionalidad. Descartes mediante las reglas del método y el recurso a la veracidad divina, Espinoza mediante su naturalismo panteísta, Leibniz mediante los principios de

su monadología y su optimismo metafísico. Hobbes dio este paso decisivo: llenar el contenido de la ley moral de una base naturalista y psicologista y dejar el mandato divino solo como un “refrendo”.

Sin embargo, si bien es verdad que en Hobbes la ley moral tiene ese carácter natural y necesario, no lo es menos, que en su Filosofía política la ley civil es contingente, porque depende del pacto social que es convencional y artificial, y porque una vez constituido el Estado, la ley es –para Hobbes– la expresión de la voluntad del soberano en un sentido absolutista.

Es importante señalar, así mismo, que este voluntarismo del poder y de la ley también tuvo sus repercusiones en la neoescolástica española, en la medida en que esta – en ocasiones– adoptó una posición ecléctica entre el tomismo y el voluntarismo, pero este fue más bien de raíz escotista, más moderado que el de Ockham. Es el caso de Suárez, por ejemplo, que sostendrá que el derecho subjetivo consiste en una potestad o facultad “moral” o volitiva que se le atribuye a un sujeto para hacer algo, y no meramente de una potestad o poder de hecho (potestad física), pues tener derecho a algo significa no solo tener un poder efectivo sobre ello, sino estar moralmente legitimado para ello (Baciero, 2012). Nos referimos, por cierto, al segundo alcance o noción de la ley en Suárez entendida como “lazo moral” esto es, “como cierta regla y medida según la cual se induce a obrar o se retrae de ello” (Larrainzar, 1997, p.153). Se puede constatar, además, el eclecticismo en Suárez, en el comentario que hace a la definición de ley de Tomás de Aquino (trad. en 1994) como “ordenación de la razón dirigida al bien común, promulgada por aquel que tiene el gobierno de la comunidad” (p.706) (vol. II, Libro 2, cuestión 90, art.4). El argumento de Tomás de Aquino era básicamente que la ley tiende a ordenar y regular la conducta humana, y toda regla y medida proviene de la razón, por lo que la ley sería, en principio, un acto de la razón, o al menos un “dictamen” de la razón práctica.

Suárez, en cambio, encuentra una dimensión voluntaria y preceptiva en dicha definición, específicamente en la consideración respecto de lo que es la “ordenación” (*ordinatio*) entendida como “orden”, como disposición imperante y coercitiva de una voluntad. Para Suárez este carácter de ser una imposición de la voluntad de un soberano es esencial para toda ley, tanto para la ley civil (ordenación de la voluntad del gobernante) como para la ley moral natural (ordenación de la voluntad de Dios). El español intenta conjugar simultáneamente en la definición tomista de ley, los dos aspectos: el racional y el voluntario. En una traducción y comentario del pasaje de *De Legibus*, I, c.12, número 3, Francisco Bertollini (2009) nos indica cómo Suárez intenta asumir ambos aspectos:

Esta voz [*ordinatio*] por sí misma no está limitada a significar [solamente] un acto del intelecto o [a significar solamente un acto] de la voluntad, sino que en cada uno de ellos [es decir: tanto en el intelecto como en la voluntad] puede haber una *ordinatio*, y [aquella] *ordinatio* que es de la voluntad [o sea la ley como precepto]

puede ser llamada también de razón, o bien porque la misma voluntad es una potencia racional, o bien ciertamente porque ella debe ser dirigida por la recta razón en particular en el caso de la ley que ha de ser promulgada (p. 64).

Aquí se aprecia claramente el escotismo de Suárez. La ley es un acto de la voluntad, es un imperativo. Pero esa voluntad no es arbitraria, sino que tiene una intrínseca y esencial racionalidad o dependencia de la razón o del conocimiento práctico, es ella misma una facultad racional en el sentido práctico. Esta es la tesis de Duns Escoto sobre la voluntad (Escoto, 1950), que está presente en Bodino y en la línea del iusnaturalismo racionalista moderno. En cambio, como en línea con el voluntarismo más radical de Ockham, en Maquiavelo, Hobbes, el empirismo y el iuspositivismo, lo que impera es el concepto de ley como determinación contingente de una voluntad enteramente espontánea, independiente y absoluta, es decir, “absuelta” de cualquier condición de racionalidad, justicia o bondad natural.

Polo ha señalado que “el nominalismo es una exégesis violenta y unilateral de la tesis según la cual Dios crea libremente” (Polo, 1987, p. 144-145), y que “Ockham incurre en una grave dificultad al elevar la voluntad a Dios en términos de omnipotencia. De esta manera la voluntad se hace más oscura: irracional; se declara absuelta de inteligibilidad (Polo, 2010, p. 102) y también que: “el planteamiento de Ockham es insuficiente, porque entiende la omnipotencia divina como una fuerza arbitraria separada de la intelección y de toda formalidad” (Polo 2010, p.102). Esto es importante: hay un elemento irracional, desquiciado, en ese concepto de voluntad que sostiene la filosofía de Ockham. No se trata de que ponga un énfasis exagerado en la libertad de la voluntad divina y de la humana. Se trata de que la voluntad está pensada de forma irracional, como un poder activo de autodeterminación espontánea no condicionada ni por inclinaciones naturales externas o internas ni por dictamen alguno del entendimiento. Este concepto demencial y absurdo de lo que es la voluntad Ockham lo proyecta infinitamente sobre el Ser Divino, creando una monstruosidad teológica: el Dios tiránico, el Dios irracionalmente caprichoso. Y por supuesto, la voluntad del hombre es una “imagen y semejanza” de la de Dios, aunque “sometida” a esta última, por su condición de ser creatura. Y esta misma monstruosidad es la que vemos luego proyectada por analogía en la concepción del poder civil en la primera fase de la filosofía política moderna, en Maquiavelo, Bodino y Hobbes. Hobbes fue consciente del carácter monstruoso del concepto, por eso denominó al poder del Estado con el nombre de un antiguo monstruo bíblico: el Leviatán.

IV. OCKHAM Y EL INDIVIDUALISMO MODERNO

Ockham, con sus tres leyes de los existentes: 1. La sola existencia de seres individuales; 2. La voluntad autónoma como esencia de Dios y del hombre; y 3. La exterioridad e independencia de los seres entre sí (Sierra Bravo, 1975); se halla en la raíz del individualismo moderno.

En Hobbes y Locke, por ejemplo, grandes hitos de la filosofía política moderna, el estado de naturaleza está marcado por un fuerte componente individualista de ascendencia okhamista. El hombre busca su autoconservación, la satisfacción de sus necesidades y la seguridad frente a los otros individuos. Dice Hobbes (1966a): “Todo lo que hacemos surge o bien del deseo de poder o bien del miedo” (p. 73).

No es que esto sea contrario a la filosofía clásica (platónica, aristotélica, tomista, etc.) de las inclinaciones naturales –que también consideraba el instinto de autoconservación individual–, pero constituye un fuerte reduccionismo frente a ella. En las teorías clásicas, junto con la inclinación natural a la autoconservación individual, estaban también consideradas otras, como la inclinación natural a la unión sexual, la inclinación parental, la empatía con otros en la familia y en la comunidad, la inclinación a la amistad (*philia*), a la caridad y al servicio, a la piedad, a la búsqueda del conocimiento y de la verdad (*vita contemplativa*), la inclinación a la participación en la praxis política de la comunidad (*vita activa*), las inclinaciones naturales para las artes, las técnicas, los negocios, etcétera.

Pero para Hobbes (1966b) el hombre en estado de naturaleza es intrínsecamente individualista y egoísta, lo que deriva en un estado de guerra permanente de todos contra todos (*homo homini lupus*).

Esto también es un “eco” de la interpretación del dogma del pecado original en la filosofía teologista de Duns Escoto y Ockham acerca del origen del estado e instituciones sociales del hombre. Ambos autores explican la existencia de la propiedad privada y de la potestad civil mediante del concepto del “hombre caído”, el que por su tendencia al egoísmo se encuentra en un estado de conflicto con sus semejantes que debe manejarse racionalmente por estas y otras instituciones sociales (Peña Eguren, 2005 y Sierra Bravo, 1975). Tanto la propiedad privada como el gobierno civil se fundamentan en la necesidad de remediar esta situación antropológica devaluada, llamada “estado de pecado”. Esto está en el trasfondo del pesimismo antropológico y moral de la época (siglo XIV y XV), así como de la idea hobbesiana de que el hombre en “estado de naturaleza” es un ser individualista y egoísta que solo busca su propia autoconservación y el incremento de su seguridad y poder (Lukac de Stier, 1999).

Locke rectifica en este punto a Hobbes señalando que el hombre en estado de naturaleza no necesariamente tiene que estar en conflicto con sus semejantes, lo que constituye solo una posibilidad. De esta manera Locke distingue entre “estado de

naturaleza” y “estado de guerra”, superando así el pesimismo antropológico tan característico de Hobbes. El estado de naturaleza en Locke consiste en que el hombre viva en absoluta libertad, en la que no dependa de ninguna voluntad ajena. Dicha condición para el inglés no es en principio una condición para el conflicto.

Más aunque éste sea un estado de libertad, no es, sin embargo, un estado de licencia. Pues aunque, en un estado así, el hombre tiene una incontrolable libertad de disponer de su propia persona o de sus posesiones, no tiene, sin embargo, la libertad de destruirse a sí mismo, ni tampoco a ninguna criatura de su posesión (Locke, 1990, p. 37-38)

Pero para ambos es válido el principio fundamental de la filosofía política moderna anglosajona, a saber, el individualismo o singularismo metodológico. En el estado de naturaleza cada cual mira por su propio interés, por su propio beneficio individual y esta es la base de toda sociedad humana, la que no surge como fruto de la “sociabilidad natural” como se pensaba clásicamente³, sino que solo aparece a partir de un acto de voluntad convencional de individuos aislados, llamado el “pacto social”. Dice Hobbes (2007): “Hecho esto, la multitud así unida en una persona se llama *república*, en latín *civitas*. Esta es la generación de ese gran *Leviatan* o más bien (por hablar con mayor reverencia) de ese *Dios Mortal* a quien debemos, bajo el *Dios inmortal*, nuestra paz y defensa” (p.166-167). En Locke, en cambio, para evitar el estado de guerra, y abandonar el estado de naturaleza los hombres deben generar una sociedad civil: “Concedo sin reservas que el gobierno civil ha de ser el remedio contra las inconveniencias que lleva consigo el estado de naturaleza” (Locke, 1990, p. 42).

Como aclara Macpherson (2005):

El individualismo ha sido, indiscutiblemente un rasgo destacado de toda la tradición liberal posterior. Como posición teórica básica se remonta, cuando menos, a Hobbes. Aunque difícilmente se podrá calificar de liberales las conclusiones de Hobbes, sus postulados, en cambio, fueron altamente individualistas. Al dejar de lado las concepciones tradicionales acerca de la sociedad, la justicia y el derecho natural, Hobbes infirió los derechos y las obligaciones políticas del interés y la voluntad de individuos disociados (...) y el individuo ocupa un amplio aunque ambiguo lugar en la teoría política de Locke (p.13-14).

Las raíces ockhamistas de esto han sido señaladas muy claramente por Villey (1979):

Y es porque Hobbes está principalmente imbuído de nominalismo; porque ha adoptado el moderno método científico «resolutivo compositivo» que arranca del «análisis» de la búsqueda de elementos singulares: en la Física, los átomos; en la

³ Desde Aristóteles y Cicerón hasta San Agustín, Santo Tomás y Vitoria.

Política, los individuos [...] Este tema del estado de naturaleza es una deducción necesaria del modo de pensar individualista: el hombre ha dejado de ser «naturalmente político» [...] ¿Qué es entonces la política? Un producto del hombre, y en primer lugar, como las teorías científicas de los nominalistas, una invención del espíritu humano. Una invención del hombre racional para escapar a las miserias del estado de naturaleza por medio del contrato social; los hombres forjan, por encima de ellos mismos, una superpotencia, encargada de crear el orden social. Ahí estará el origen del Derecho, que no existía naturalmente (p. 160-161).

Al respecto, Del Vecchio agrega que en Hobbes, a propósito del intento de escape o negación del estado de naturaleza, se logra el Estado, que es, pues, una creación artificial, una máquina omnipotente, que tiene poder ilimitado por sobre los individuos. Frente al Estado, no hay lugar a ningún derecho individual, ni ninguna libertad, pues con ella se desencadenaría de nuevo, según Hobbes, el egoísmo radical, regresando al estado natural. Debido a ello, para Del Vecchio, Hobbes sería un representante del absolutismo (Del Vecchio, 1974).

V. CONCLUSIÓN CRÍTICA Y PROPOSITIVA

Quisiera concluir señalando que la filosofía política y jurídica moderna está fuertemente condicionada por el voluntarismo tardomedieval en sus dos vertientes: ya sea un voluntarismo iusracionalista heredero de Escoto por la vía de Bodino, Grocio y Puffendorf o un voluntarismo individualista al estilo de Hobbes y –de otro modo– presente también en Locke, inspirado en Ockham.

Este voluntarismo se reflejará en el contingentismo de la ley civil en individualismo, que parecen no reconocer fines ni parámetros éticos respecto de la “cosa justa” (*to dikaion*), lo que constituye el antecedente del positivismo jurídico contemporáneo.

Para terminar, quisiera exponer sucintamente algunas conclusiones propositivas, que se siguen de la crítica que hemos realizado al contingentismo filosófico-teológico de Ockham y sus consecuencias en el plano político-jurídico. Estas propuestas serían:

a. La conveniencia de tomar distancia crítica de todo fideísmo y teologismo que introduce dogmas de fe (como la potencia absoluta divina, el pecado original, etc.), interpretados además de forma bastante cuestionable, para fundamentar toda una metafísica y una filosofía moral y jurídica, pues la filosofía debe fundarse rigurosamente en las facultades naturales de la experiencia y la razón. Además, la fe en Dios por su propia naturaleza implica confianza, y paradójicamente esta teología voluntarista conduce a una desconfianza extrema respecto de la voluntad divina, al afirmar su carácter contingente hasta el límite de lo arbitrario y exento de toda confiabilidad.

b. La urgencia de analizar cuidadosamente pero a la vez con distancia crítica el concepto de voluntad en Duns Escoto y Ockham entendida como un poder de auto-

determinación espontáneo, absoluto e incondicionado de querer contingentemente algo o no quererlo o querer otra cosa, debido al carácter irracional de tal concepto, el que al proyectarse infinitamente en Dios, su voluntad, su poder y su ley o finitamente en la soberanía del Estado, su poder y sus leyes, genera “monstruosidades” teológicas y políticas que encierran tentaciones totalitarias y –como diría Goya– se comen a sus propios hijos.

No se trata aquí de negar que Dios sea omnipotente o libre, sino simplemente de no olvidar –como parece que ocurrió con Escoto y Ockham– que su infinita voluntad es una e idéntica a su infinita sabiduría e inteligencia, a su infinito amor, justicia y misericordia, y a su infinita bondad.

Tampoco se trata de rechazar el voluntarismo y de irse al opuesto: al intelectualismo o al racionalismo, porque ello no resuelve el problema. Hay que analizar el concepto de voluntad y libertad presente en Duns Escoto y Ockham y advertir la irracionalidad e inconsistencia del mismo, especialmente en comparación con el concepto de voluntad en filósofos antiguos y medievales anteriores. En ellos se considera que la voluntad sigue al entendimiento y que existen ciertas inclinaciones naturales –como el deseo natural de felicidad– que son libres a pesar de no ser contingentes. Es decir, no se tomaba la contingencia como esencia y quicio de la libertad de un acto, tal como hacen Duns Escoto y Ockham, conduciendo a este –paradójicamente– a su desquiciamiento.

c. La conveniencia de retomar el concepto de justicia clásico que era realista –ni idealista ni nominalista– entendido como equidad proporcional, como el término medio o punto de equilibrio en las diversas relaciones e interacciones humanas en la vida social.

d. La necesidad de repensar en términos postmodernos la noción de poder legislativo y de ley, más allá de todo voluntarismo contingentista, con el fin de recuperar su base racional y ética, de modo que no se desligue del concepto de “lo justo por naturaleza”.

OBRAS CITADAS

- Baciero Ruiz, Francisco (2012). El concepto de derecho subjetivo y el derecho a la propiedad privada en Suárez y Locke. *Anuario Filosófico*, Universidad de Salamanca. 45 (2), 391-421.
- Bertolini, Francisco (2009). A cerca del lugar de la *voluntas* en la teoría de la ley y de la ley natural. En Cruz Cruz, Juan. (ed), *La gravitación moral de la ley según Francisco Suárez*,(pp. 61-72). Barañáin (Navarra):Eunsa.
- Bodino, Jean. (1992). *Los seis libros de la República*. Trad. Pedro Bravo. Madrid: Tecnos.

- De Aquino, Tomás (1994). *Suma de Teología*. Edición dirigida por los regentes de estudios de las Provincias dominicanas en España. Vol.2 (1-2). Madrid: Biblioteca de Autores cristianos.
- De Ockham, Guillermo (1980). *Quodlibeta Septem*. Nueva York: Instituto Franciscano de San Buenaventura.
- (1974a). *Suma Totius Logicae*. Nueva York: Instituto Franciscano de San Bonaventura.
- (1974b). *In I Librum Sententiarum*, distinción 47, cuestión única, Nueva York: Instituto Franciscano de San Bonaventura.
- (1974c). *Comentarium in Librum Elenchorum*. Nueva York: Instituto Franciscano de San Bonaventura.
- Del Vecchio, Giorgio (1974). *Filosofía del derecho*. (ed. Luis Legaz y Lacambra). Barcelona: Bosch.
- Dominguez, Fernando y Sellés, Juan Fernando (2007). Nominalismo, voluntarismo y contingentismo. La crítica de L. Polo a las nociones centrales de Ockham. *Studia Poliana*. (9) pp.115-190.
- Escoto, Duns (ed.C. Balic). (1950). *Ordinatio I*. Vaticano: Edición Vaticana, Ioannis Duns Scoti, Opera Omnia
- Hobbes, Thomas (2007). *Leviatán, II*. Buenos Aires: Losada.
- (1966). *Del ciudadano*. Caracas: Instituto de Estudios Políticos
- (1966b). (ed.Sr. William Molesworth) *The English Works of Thomas Hobbes. 1839-1845*. Londres, reimpresión Aalaen: Scientia Verlag.
- Isler Soto, Carlos (2014) El nominalismo, ¿está asociado necesariamente a una concepción voluntarista de la ley natura? El caso de Ockham y Hobbes. *Praxis filosófica*. (38) pp.175-200.
- Larrainzar, Carlos (1997). *Una introducción a Francisco Suárez*. Pamplona: EUSA.
- Locke, John (1990). *Segundo Tratado sobre el gobierno civil. Un ensayo acerca del verdadero origen, alcance y fin del Gobierno Civil*. [traducido por Carlos Mellizo]. Madrid. España: Alianza Editorial.
- Lukac de Stier, María Liliانا (1990). *El fundamento antropológico de la filosofía política y moral en Thomas Hobbes*. Buenos Aires: Ediciones de la Universidad Católica de Argentina.
- Macpherson, Crawford Brough. (2005). *La teoría política del individualismo posesivo. De Hobbes a Locke*. Madrid: Trotta.
- Margot, Jean Paul (2004). *La Modernidad: una ontología de lo incomprendible*. Cali: Programa Editorial Universidad del Valle.
- Miralbell, Ignacio (2017). La herencia escotista en la filosofía política moderna. *Ideas y Valores*. 66(163), 105-124.

- (1998) *Ockham y su crítica al pensamiento realista*. Pamplona: Cuadernos de Anuario Filosófico.
- Ollero Tassara, Andrés (1985) Hobbes y la interpretación del Derecho. En Itumerdi Morales, J & Lima Torrado, J (coords). *Estudios de Filosofía del Derecho y Ciencia Jurídica. En memoria y homenaje al catedrático Don Luis Legaz y Lacambra (1906-1980)*. Madrid: Facultad de Derecho de la Universidad Complutense. Centro de Estudios Constitucionales, 95-115.
- Peña Eguren, Esteban (2005). *La filosofía política de Guillermo de Ockham*. Madrid: Editorial Encuentro.
- Polo, Leonardo (2010). *Antropología Trascendental*. Tomo II. Pamplona: Eunsa.
- (2007). *Evidencia y realidad en Descartes*. Pamplona: Eunsa.
- (1987). *Curso de Teoría del Conocimiento*. Tomo I. Pamplona: Eunsa.
- Rábade, Sergio (1966). *Guillermo de Ockham y la filosofía del siglo XIV*. Madrid: CSIC.
- Sierra Bravo, Restituto. (1975). *El pensamiento social y económico de la escolástica. Desde sus orígenes al comienzo del catolicismo social*. Madrid, España: Consejo Superior de Investigaciones científicas. Instituto de sociología “Balmes”.
- Skinner, Quentin (1986). *Los fundamentos del pensamiento filosófico moderno*. Tomo II. México: FCE.
- Villey, Michel (1979). *Compendio de filosofía del Derecho. Definiciones y fines del derecho*. Pamplona, España: Eunsa.