



<https://doi.org/10.15446/ideasyvalores.v73n186.103308>

OCKHAM Y LA TEORÍA MODERNA DEL DERECHO SUBJETIVO, EL DOMINIO Y LA PROPIEDAD



OCKHAM AND THE MODERN THEORY OF SUBJECTIVE LAW, DOMAIN AND PROPERTY

IGNACIO MIRALBELL GUERÍN*

Universidad Católica de la Santísima Concepción – Concepción – Chile

SIMÓN ISAAC SUAZO DURAN**

Universidad Católica de la Santísima Concepción – Concepción – Chile

.....
Artículo recibido: 23 de junio de 2022; aceptado: 24 de enero de 2023

* *imiralbe@ucsc.cl* / ORCID: 0000-0001-8848-8036

** *sisuazo@ucsc.cl*

¿Cómo citar este artículo?

MLA: Miralbell, Ignacio y Suazo, Simón. “Ockham y la teoría moderna del derecho subjetivo, el dominio y la propiedad”. *Ideas y valores*, 73.186 (2024): pp. 141-156.

APA: Miralbell, I. y Suazo, S. (2024). Ockham y la teoría moderna del derecho subjetivo, el dominio y la propiedad. *Ideas y valores*, 73.186, pp. 141-156.

CHICAGO: Ignacio Miralbell Guerín y Simón Isaac Suazo Duran. “Ockham y la teoría moderna del derecho subjetivo, el dominio y la propiedad”. *Ideas y valores* 73, 186 (2024) pp. 141-156.



This work is licensed under a Creative Commons Attribution-NonCommercial-NoDerivatives 4.0 International License.

RESUMEN

En este artículo nos proponemos analizar la influencia de Ockham en la filosofía moderna del derecho al introducir la división entre “derecho subjetivo” y “derecho objetivo”, la concepción voluntarista del dominio y de la propiedad, y el olvido de la justicia distributiva en favor de la pugna entre justicia conmutativa (derecho subjetivo) y justicia legal (derecho objetivo).

Palabras clave: derecho subjetivo, dominio, Ockham, modernidad, propiedad.

ABSTRACT

In this article we propose to analyze the influence of Ockham on the modern philosophy of law by introducing the division between “subjective right” and “objective right”, the voluntarist conception of ownership and property, and the forgetting of distributive justice in favor of the struggle between commutative justice (subjective right) and legal justice (objective right).

Keywords: subjective right, domain, modernity, Ockham, property.

La dualidad entre “derecho subjetivo” y el “derecho objetivo” y el voluntarismo jurídico premoderno

Es ya un tópico histórico-filosófico común hacer notar cómo el voluntarismo tardo-medieval, tanto en su versión escotista como en la versión nominalista de Ockham, puso en cuestión la fundamentación clásica del derecho en el concepto aristotélico de “lo justo por naturaleza” (*to dikaion kata phisis*) o incluso la noción metafísica de “bondad” como propiedad trascendental de todo lo que es, y por lo tanto atribuible en grado sumo a Dios, como fundamento ontológico de la bondad moral de la voluntad divina y también de la humana (Villey 74 y ss.).

En ambos autores voluntaristas tardo-medievales el punto de partida es un concepto absolutizado de la libertad de la voluntad aplicado sobre todo a la omnipotencia de Dios, en el sentido de que su voluntad puede querer y hacer todo aquello que no incluya contradicción sin ninguna ley natural que condicione tal querer, pues de otro modo no podría denominarse propiamente “omnipotencia”. Estos filósofos-teólogos tardo-medievales pretendían defender la libertad de la voluntad divina, respecto a todo “naturalismo” emanacionista de tipo neoplatónico o árabe. Esta idea antinaturalista y antirracionalista de la libertad aparece aquí en forma teológica, pero más tarde derivó en un concepto clave tanto en la antropología filosófica moderna (la autonomía moral de Kant, por ejemplo) como en la filosofía política moderna (el concepto de soberanía absoluta del Estado en Bodino y Hobbes) (Miralbell 115).

Pues bien, una de las muchas consecuencias importantes de este concepto radical, distorsionado, y en última instancia irracional de la libertad de la voluntad divina, es que la ley moral natural que constituye la voluntad divina y sus preceptos para la criatura racional humana, aparece como algo completamente contingente, y no fundado en principios naturales ni racionales.

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 Él. (Dominguez y Sellés 182)

A partir de esta noción de libertad omnipotente, la consecuencia lógica es que la ley moral o cualquier norma o precepto que regule la acción humana para ser aceptada por la voluntad divina es una disposición

contingente de dicha voluntad divina, que no se fundamenta en razones ni en inclinaciones, tendencias o leyes naturales y que puede ser cambiada en cualquier momento por Dios. Y dado que la ley moral es el fundamento o base para la ley civil, esta última quedará afectada también por dicha falta de fundamentación. Para Ockham las cosas no son permitidas o prohibidas porque sean buenas o malas, sino que son buenas o malas porque son permitidas o prohibidas por la voluntad omnipotente de Dios para los hombres. Este “giro copernicano” hacia una moral voluntarista sin fundamento metafísico, ni natural ni racional ya había sido iniciado por Duns Escoto, pero alcanza su expresión teológica más radical y simplificada en Ockham:

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. (Miralbell y Suazo 183)

En la filosofía antigua, especialmente en Aristóteles y Cicerón, el concepto de “lo justo” (*to dikaion*) fue entendido como una relación de proporción y equilibrio en el dar y recibir de las partes dentro del todo social, o bien como un dar a cada uno lo “suyo”, lo que “le corresponde” en el orden o equilibrio natural y racional de las relaciones y situaciones humanas. En este sentido, hay aquí una idea realista acerca de lo que es justo por naturaleza, lo que es justo en una relación o situación dada con anterioridad a que haya o no una norma legal –divina o humana– que lo prescriba.³ Tal equilibrio del dar a cada uno lo suyo, del punto medio en el dar y recibir dentro de las relaciones sociales constituye lo que Aristóteles denominó la “justicia particular”, es decir, la virtud que regula inteligente y racionalmente todas las relaciones humanas en sociedad. Para Del Vecchio (341), por ejemplo, Aristóteles en *Ética a Nicómaco* concibe la equidad como una corrección de la generalidad de la ley, es decir, como una especie de justicia mejor que la legal debido a que esta última, dado su carácter general, no puede adecuarse a

3 En *Ética a Nicómaco*, Aristóteles (v, 1134b) dice: “Dentro de la justicia política hay una natural y otra legal: la natural tiene la misma validez en todas partes, y ello no porque parezca bien o no, mientras que es legal la que, en principio, no importa si es así o de otra manera; pero cuando la establecen, ya sí importa” (225). Cicerón, por su parte, en *Sobre la República* (II, 33), como en *Sobre las leyes* (I,18) reconocerá y abogará por la primacía de una ley natural verdadera: “Existe una ley verdadera y es la recta razón, conforme con la naturaleza, común para todos, inmutable, eterna, que impulsa al cumplimiento del deber con sus mandamientos, y aparta del mal con sus prohibiciones” (101).

todos los casos posibles y particulares. La filosofía del derecho antigua y medieval preescotista y prenominalista partían de esta fundamentación aristotélica realista sobre lo justo, sobre la “cosa justa”, que fue desarrollada luego por Cicerón y los jurisconsultos romanos para fundamentar el derecho. La justicia y el derecho son, bajo esta consideración, algo natural y racional, que existe desde que el ser humano vive en comunidad y concuerda con su naturaleza esencial. Esto es lo que también Tomás de Aquino desarrollará en su filosofía del derecho y de la ley como disposición “racional” y ordenada al “bien común”. Vale mencionar, eso sí, que el Aquinate en este punto establece el primado del bien común por sobre el particular o, dicho de otro modo, lo público por sobre lo privado. “El bien común prima sobre el bien particular, cuando se trata de bienes de una misma calidad” (*Summa Theologiae* I,113. a.9).

Por otra parte, Aristóteles fundamenta su concepción de “lo justo” con base en una cierta “analogía”, es decir, una “proporción” que consiste en que en la vida social deben distribuirse tanto los bienes y derechos como las cargas y deberes con un criterio de equidad proporcional, de igualdad para los iguales y desigualdad para los desiguales. No nos puede extrañar, por lo tanto, que si Duns Escoto hizo una crítica radical a la analogía como un modo de equivocidad, es decir, rechazó la analogía como un método confuso de pensamiento filosófico, haya quedado cuestionado también en su voluntarismo univocista este concepto clásico de justicia, que se basaba en la analogía de proporcionalidad. En Ockham la analogía ya ha desaparecido, cayendo en un equivocismo general de los términos cuyo significado está determinado por la suposición y uso que se hace de ellos en la frase, discurso, o contexto en que aparecen. Es decir, ese concepto clásico –natural, realista- de la justicia y lo justo (*to dikaion*) se empieza a desdibujar a partir de Escoto y Ockham quedando determinado por un sujeto-objetualismo, en el cual el derecho aparece o bien como la realidad objetiva de las “leyes” establecidas por el poder soberano –divino o civil- (derecho objetivo), o bien como un conjunto de poderes o facultades que esa misma ley divina o humana otorga a los individuos para actuar (derecho subjetivo).

Es así como en el derecho moderno se hace presente la disyuntiva entre estos dos derechos igualmente voluntaristas: los derechos subjetivos del individuo (el poder de realizar ciertas acciones y obtener ciertos efectos con legitimidad moral o jurídica) y las leyes y normas que regulan las relaciones entre gobernantes y gobernados (derecho objetivo). Afirmamos que ambos son ahora voluntaristas, porque ya no tienen fundamento alguno en la “naturaleza” de las cosas (de la “cosa justa”), ni en las inclinaciones naturales o necesidades que tiene la persona humana para vivir dignamente y desarrollarse como tal,

ni en las relaciones humanas con su naturaleza igual y diferente al mismo tiempo, ni en la equidad proporcional del dar y recibir en las relaciones sociales.

En efecto, M. Villey, a propósito del origen del concepto de “derecho subjetivo” señala lo siguiente:

El término mismo de “derecho subjetivo” no data más que del siglo XIX. Pero la noción de derecho concebido como el atributo de un sujeto (*subjectum juris*) y que no existe más que en “provecho” de este sujeto, se remonta al menos al siglo XIV. El primero en hacer esta distinción fue Guillermo de Ockham, fundador de la “vía nueva” (“vía moderna”). Se extiende luego a la Escolástica de la Baja Edad Media y del Renacimiento español; y sobre todo, a partir del siglo XVII, a las teorías de los juristas. Impulsa el sistema de Hobbes, y constituye el signo del triunfo del sistema nominalista. (162)

Ciertamente, B. Tierney (28 y ss.) ha matizado esta tesis de Villey, mostrando que hay antecedentes del uso de esta distinción terminológica en textos de autores y jurisconsultos anteriores a Ockham. Sin embargo, estudios más recientes como el de C. A. Casanova (2016) y C. J. Fernández (2008) han refutado rigurosamente la insuficiente interpretación de Tierney. Casanova señala que

[...] en su reacción contra las tesis de Villey, Tierney parece haber ido demasiado lejos. Tan lejos, que ella constituye por sí misma la formulación de un problema historiográfico y teórico que merece ser abordado. En efecto, ¿será posible que la principal novedad introducida por el escolástico resida simplemente en haber “arreglado todas estas aserciones convencionales en una estructura discursiva sobre los derechos naturales, los derechos garantizados al género humano por “Dios y la naturaleza”, en el *Breviloquium*, como afirma Tierney? ¿O será verdad que en la obra de Ockham se descubre una concepción del Derecho profundamente distinta a la clásica o romana (que no es el caso en la obra de los canonistas anteriores ni en la de santo Tomás), y una concepción vinculada a la noción nominalista de bien. (Casanova, 115-116)

Y, después de su acuciosa investigación hermenéutica e histórico-filosófica, Casanova concluye:

El Derecho natural ockhamista es profundamente distinto al clásico. Esta diferencia se manifiesta sobre todo en el hecho de que la autoridad que tiene a su cargo velar por la justicia correctiva, la que Aristóteles llamó “lo justo animado”, es decir, el juez, tiene que limitarse a aplicar el Derecho positivo. Esto por sí solo constituye un cambio revolucionario que sería imposible de sostener si no se hubiera abrazado el nominalismo

metafísico en relación con la noción de bien, y el voluntarismo moral, en consecuencia. (136)

La originalidad del pensamiento de Duns Escoto y Ockham implica un nuevo contexto de interpretación filosófico-teológica y un nuevo impulso de difusión en el mundo académico europeo de los siglos XIV, XV y XVI. La *Via Scoti* y la *Via Nominalis* o *Moderna* se consideraron métodos o caminos (*Vias*) de pensamiento teológico-filosófico deferentes y divergentes de la *Via Antiqua* o *Via Thomae*, métodos que afectaban al enfoque o sistema completo, por lo que no es posible disociar sus tesis teológico-metafísicas de sus tesis político-jurídicas, como han pretendido Tierney y otros (Casanova 115). Escoto y Ockham se caracterizaron no solo por su voluntarismo, sino también por su teologismo, es decir, por introducir explícitamente principios teológicos en sus sistemas filosóficos, desconsiderando así la distinción entre filosofía y teología revelada, entre razón natural y razón teológica iluminada por la fe. Esto se pone de manifiesto muy claramente, al menos en dos puntos:

En la tesis ockhamista, ya sostenida por Escoto, de que tanto el derecho de propiedad como el derecho de jurisdicción política se derivan del pecado original, lo que implica introducir un principio teológico en la base de la argumentación filosófica.

En la identificación que frecuentemente hace Ockham entre ley natural y ley divina, dado que considera la ley natural como emanada contingentemente de la voluntad divina, lo que contradice la clásica distinción entre ley natural y ley divino-positiva. Estos autores son precursores de este giro conceptual filosófico, y de su aplicación a la praxis, la moral y al derecho, por más que hayan tomado elementos terminológicos e incluso conceptuales del contexto histórico anterior (Casanova 117).

Del derecho subjetivo a la absolutización de la propiedad

El concepto de “derecho subjetivo” lo tomaron de Ockham, Pedro de Ailly y Jean Gerson, de quienes luego Francisco de Vitoria redefine como “la facultad para usar una cosa en conformidad con las leyes” (151). De Vitoria pasó a Suárez –autor ecléctico o voluntarista moderado– que insistirá en que se trata de 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 ejercerlo (Baciero Ruiz 392-393).

Bajo este principio Suárez fundamenta su teoría del dominio y de la propiedad privada, pues este derecho subjetivo faculta a cada ser humano a defender legítimamente su vida, su libertad y sus posesiones

en la medida en que cualquier injerencia o enajenación infundada de las mismas constituye injusticia. Según Suárez –que en esto contradice a Vitoria– este derecho subjetivo al dominio y a la propiedad privada no se conforma en el momento de la división de bienes por parte de la constitución de la sociedad civil, sino que ya existe en el estado de naturaleza previo a la sociedad civil,⁴ igual que ocurre en el *Segundo tratado del Gobierno civil* de Locke, en que se consagra el derecho a la propiedad privada como derecho subjetivo del hombre ya en estado de naturaleza, antes de todo contrato social.⁵ El fundamento para el derecho moral a la apropiación está según Suárez en el dominio sobre las propias facultades y acciones que, al aplicarse sobre una cosa o recurso de la naturaleza, de algún modo se “trasfiere” a esta cosa o recurso, como ocurre cuando se trabaja la tierra y se recogen sus frutos, con derecho subjetivo a su apropiación. Como indica F. Baciero:

Podríamos resumir, por tanto, la doctrina de Suárez sobre el derecho a la propiedad privada [...] en los siguientes tres principios fundamentales: 1) el hombre tiene un derecho a la “conservación del propio cuerpo” o de su vida física, para preservar la cual se ve obligado a ejercitar sus facultades. 2) Dispone a si mismo de un “dominio” sobre “sus propias acciones” o facultades y sobre el trabajo realizado con ellas. 3) dicho dominio sobre las propias acciones *se traslada moralmente* a las cosas sobre las que se ha aplicado, por lo que las cosas manipuladas por el trabajo se convierten también en “dominio” o propiedad del sujeto. (407- 408)

Lo último también será la fundamentación que dará Locke al derecho a la propiedad privada, llegando a considerar este derecho a la propiedad como la base y fundamento del derecho y la justicia. En efecto, en *Ensayo sobre el entendimiento humano* señala Locke lo siguiente:

-
- 4 Es la lectura de Baciero que plantea sobre Suárez, respecto a la propiedad privada y la naturaleza caída: “En contra de esa misma tradición, acepta la posibilidad de que, en el estado de inocencia, por su utilidad para los seres humanos, existiese cierta división de bienes, no sólo de los bienes muebles o de consumo, sino incluso de la tierra cultivada. En el caso de los bienes muebles, el derecho de apropiación resultaría del esfuerzo empleado en adquirirlos. En el caso de la tierra, la apropiación se justificaría como consecuencia del trabajo aplicado sobre ella y la costumbre introducida a partir de ese momento, título que sería aplicable también a la apropiación del lugar de residencia” (405).
 - 5 En particular, dicho argumento lo establece el inglés en los primeros puntos del capítulo “De la propiedad”. Dice, por ejemplo: “mostraré cómo los hombres pueden llegar a tener en propiedad varias parcelas de lo que Dios entregó en común al género humano; y ello, sin necesidad de que haya un acuerdo expreso entre los miembros de la comunidad” (55-56).

“Donde no haya propiedad, no hay injusticia” es una proposición tan cierta como cualquier demostración que se encuentre en Euclides; porque como la idea de propiedad es la de un derecho a algo, y como la idea a la que damos el nombre de injusticia es la invasión o la violación de ese derecho, resulta evidente que una vez establecidas esas ideas [...] podré saber que esa proposición es verdadera con la misma certidumbre con que sé que un triángulo tiene tres ángulos iguales a dos rectos. (547)

Locke en su *Segundo tratado del Gobierno civil* establece los tres derechos subjetivos básicos del hombre: el derecho a la vida, a la libertad y a las posesiones, los cuales a veces denomina genéricamente como “derecho a la propiedad” ya que “derecho subjetivo” y “facultad de dominio o propiedad” se toman aquí como sinónimos, en línea con el nominalismo ockhamista. Y en la filosofía política de Locke, estos derechos subjetivos del individuo no solo son naturales y anteriores a la sociedad civil, sino que constituyen el “fundamento” del contrato social, que se realizará por los hombres libres, es decir, por los propietarios, ya que en esta filosofía política y del derecho se identifican la libertad, el derecho subjetivo, la facultad moral, el dominio y la propiedad como diferentes nombres para designar lo mismo, siguiendo la metodología nominalista. El contrato social que supuestamente emana del consentimiento voluntario explícito o tácito de los individuos ya no tendrá como fin el bien común de la sociedad, sino solo establecer un estado con instituciones y leyes (un derecho objetivo) que permitan la protección adecuada del derecho a la vida, a la libertad y a la propiedad, es decir, el derecho subjetivo de los propietarios. Dice Locke: “El poder supremo no puede apoderarse de parte alguna de la propiedad de un hombre, sin el consentimiento de éste; pues como el fin del gobierno es la preservación de la propiedad, y ésa es la razón por la que los hombres entran en sociedad” (137-138).

Así, sin desconocer los grandes aportes de Locke en cuanto a la filosofía política, especialmente en lo que se refirió a la crítica al absolutismo monárquico y a la fundación de la democracia moderna, con su parlamentarismo y su división de poderes, es decir, sin desconocer el mérito de Locke en la instauración de la democracia liberal ilustrada frente a los absolutismos monárquicos, es necesario advertir al mismo tiempo que la herencia nominalista de la metodología de Locke genera debilidades no menores en la fundamentación de su liberalismo jurídico, pues quedará establecido en Locke que las leyes del Estado (el derecho objetivo) se subordinan y ordenan a garantizar y custodiar el derecho subjetivo a la propiedad individual, fundamento y baluarte de todo el orden social. Ello lo hace blanco de la crítica marxista, en el sentido de

que el derecho no sería más que una superestructura ideológica para justificar la propiedad y las relaciones de propiedad.

Quizás alguien se pregunte: ¿cómo puede un fraile franciscano como Ockham –partidario de la pobreza evangélica– considerarse la base del énfasis de Locke sobre la propiedad privada? A esto se puede responder que obviamente no es una influencia directa, sino progresiva, a través de otros escalones como son la neoescolástica española (Suárez) y Hobbes, principalmente. Pero además hay una explicación dialéctica: Duns Escoto y Ockham, con su nueva teología voluntarista, y en sintonía con su identificación franciscana con la pobreza evangélica, sostienen una tesis filosófico-teológica bien interesante: que tanto la institución del gobierno como la institución de la propiedad privada, tienen su fundamento y origen último en el pecado original, pues sólo son necesarias para hombres en estado de pecado, y no fueron necesarias en estado de naturaleza original, previa al pecado.

Esta es una tesis filosófico-teológica que, si bien ya había sido insinuada por el agustinismo político tradicional y por Graciano, fue rechazada por Tomás de Aquino, que asumió la tesis aristotélica de la politicidad natural del hombre, y las tesis ciceronianas acerca del fundamento natural del derecho civil, que incluía el derecho a la propiedad, como uno entre sus muchos elementos.

Pero Escoto y Ockham van a insistir de nuevo, pero de forma más radical y con un cariz voluntarista en que es por el estado de “naturaleza caída” que los hombres no pueden convivir si no es con un gobierno y con la institucionalización de la propiedad privada, como remedios necesarios para el egoísmo y su consiguiente conflictividad social. Así en el *Breviloquium* Ockham sostiene:

El primer dominio, es decir, el común a todo el género humano, el que hubo en el estado de inocencia, habría permanecido si el hombre no hubiera pecado, pero sin la potestad de que alguien se apropiara alguna cosa de otro modo que por el uso [...]. Esto se explica porque no había avaricia o concupiscencia de poseer o utilizar algo contra la recta razón; por tanto, tampoco había necesidad o utilidad de poseer en propiedad cualquier cosa temporal. (126)

Son dos los principios alrededor de los cuales, para Escoto y Ockham, gira la comunidad de bienes y su posesión: 1) Que la comunidad de bienes es de derecho natural, mientras que la división de los mismos es de derecho positivo; y 2) que el fundamento de la posesión privada es el pecado, es decir, la maldad y egoísmo humano, correspondiendo, por ende, al actual estado de naturaleza caída o corrompida, mientras que la comunidad de bienes pertenece al estado original de naturaleza íntegra. En el *Opus Nonaginta Dierum*, señala Ockham:

[...] la iniquidad de los primeros padres fue ocasión de la división de dominios; por tanto, si no hubieran pecado, de ningún modo hubiera tenido lugar la división de dominios; y, no obstante no fue causa primera de esa división, sino la voluntad humana consiguiente, en cambio la sola voluntad divina fue causa de otros dominios. (669)

Ockham, incluso, hace una distinción tripartita entre el estado de naturaleza original, el estado de pecado antes de la apropiación individual y el estado de pecado después de la apropiación individual, tal como señala Sierra Bravo:

En el primer estado, el dominio era común; en el segundo, llegan por dictamen de la razón natural a la necesidad de la propiedad privada, y en el tercero, adoptada ésta, se convierte para Ockham, en armonía con su individualismo y liberalismo, en un derecho tan absoluto, conforme afirma Lagarde, como un precepto moral. (Sierra Bravo 125)

Dice Ockham:

Después de la caída, el primer dominio propio de cosas temporales fue introducido por el derecho humano o la ordenación y la voluntad humana”, tanto el derecho de gentes como el cuidado de los hombres fueron causa de la división de dominios hecha entre los mortales. (669)

Irónicamente, Duns Escoto y Ockham sostuvieron esta tesis de que tanto el gobierno como la propiedad privada se fundamentan en el estado de pecado, para justificar que en la vida eclesial, como estado de vida religiosa y perfecta, se puede prescindir y renunciar a ambas instituciones (a todo poder político y a toda propiedad privada) practicando la humildad y la pobreza evangélicas, lo cual constituía un signo de estado de perfección en la misma medida en que estas son instituciones que se derivan de la imperfección mundana del hombre, es decir, del estado de pecado original. La concepción egoísta y competitiva de la propiedad y el poder en el mundo laico –ya sean cristianos o no cristianos–, quedan aquí establecidas por contraposición, dando lugar así a la concepción moderna de la sociedad civil (desde Maquiavelo y Hobbes, hasta Locke, Kant y Hegel).

En efecto, Ockham –al insistir en que esas no son instituciones que se requieran en la vida religiosa, la cual está en el orden espiritual–, ya está enfatizando irónica o dialécticamente que son las instituciones fundamentales en la sociedad civil, es decir, está poniendo el énfasis en ellas y en su ostentación como derecho subjetivo, como las instituciones clave de la sociedad humana –la “ciudad terrena” agustiniana–, es decir, son los derechos característicos de los laicos en cuanto laicos (ya sean éstos fieles cristianos o no). Así, hablando de la pobreza evangélica

y del derecho de propiedad de los religiosos, Ockham señala que “es verdadero dominio –aunque no sea pleno– el que tienen los laicos en sus cosas. En consecuencia, como por la adquisición de tal dominio se dice que alguien es más rico, de este modo por su carencia se puede decir que alguien es más pobre” (626). Esta centralidad de las dos potestades: la potestad regia (de regir, de gobernar) y la propiedad privada en la sociedad civil y laica va a ser fundamental en toda la escolástica española, desde Vitoria a Suarez, por influencia del voluntarismo de Duns Escoto y Ockham.

Esta tesis filosófico-teológica se opone al naturalismo aristotélico, al iusnaturalismo ciceroniano y al tomismo, que nunca desconocieron la propiedad doméstica y al gobierno civil como exigencias naturales y organizativas de la sociabilidad naturalmente inherente a la condición humana, pero sin absolutizar en forma voluntarista ni el poder ni la propiedad. Esta absolutización voluntarista de las dos formas de potestad (la de jurisdicción en lo público y la de propiedad en lo privado), no estaba en la filosofía clásica, ni en la antigua ni en la medieval preescotista y prenominalista. Se trata de una doctrina teológica-filosófica innovadora y de carácter premoderno. Por otra parte, es un antecedente muy neto de la filosofía política moderna, sobre todo de Hobbes y Locke.

Conclusiones

En el pensamiento clásico, el concepto de justicia poseía un carácter analógico, es decir, la “justicia” admitía distintos sentidos dentro de un significado común. En cualquier caso, “lo justo” era lo razonable y correcto, el equilibrio del dar y recibir en las relaciones humanas y sociales, el “dar a cada uno lo suyo” al que hace referencia Cicerón, (56) y con reciprocidad equitativamente proporcional, como señala Aristóteles (Ética a Nicómaco, Libro V, capítulo 5, 1133a y ss.). Pero esto tenía varios aspectos, según las situaciones y relaciones humanas que el criterio de justicia regulaba: la justicia conmutativa regía las relaciones entre las personas particulares o asociaciones intermedias, teniendo un carácter contractual y de acuerdo mutuo, que obliga a las partes en virtud de lo acordado y del principio de equidad proporcional. En cambio, las relaciones de la sociedad como conjunto (es decir, como comunidad) y cada uno de sus miembros se rigen por la justicia distributiva y la justicia legal, y también por el derecho natural o justicia natural, dado que las personas tienen derechos y deberes en el seno de la comunidad a la que pertenecen, con anterioridad a todo acuerdo o reconocimiento jurídico legal de estos derechos y deberes naturales. Por ejemplo, Cicerón señala: “La justicia prohíbe al hombre matar a su semejante, y apoderarse del bien ajeno” (58).

Pero en la modernidad, heredera del voluntarismo de Duns Escoto y de la “*via moderna*” de Ockham, al perderse de vista el método analógico, se cae inevitablemente o bien en el univocismo racionalista de cuño escotista o en el equivocismo nominalista de Ockham. De esta manera se hace inaccesible la riqueza *analógica* del concepto clásico de justicia. Así, nos encontramos con autores racionalistas que tratan de dar definiciones unívocas de la justicia y lo justo, que casi siempre van en la línea de la justicia legal, es decir, en la línea de que lo justo es la voluntad del soberano que se expresa en la ley, por lo que queda equiparado a “lo legal” (Suárez, Bodino, Puffendorf, Grocio, etc.); o bien, por el contrario, los autores empiristas de raigambre ockhamista relativizarán el concepto en sentido equivocista adaptándolo a contextos relativos, como ocurre en el caso de Hume, que insiste en que “lo justo” es siempre algo equívoco y relativo a las costumbres de un pueblo, a lo que en cada cultura la gente cree o está acostumbrada a considerar que es “correcto” o “apropiado”.

Quisiéramos concluir señalando que la concepción “moderna” del derecho es fundamentalmente una concepción voluntarista del mismo, ya sea un voluntarismo ius-racionalista 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 concepto de derecho subjetivo, dominio y propiedad privada. Se trata de un concepto voluntarista y absolutista de la misma, que exacerban una facultad subjetiva en forma exclusiva y excluyente, que parece no tener límites ni ajustarse a fines ni parámetros éticos con respecto a la “cosa justa” (*to dikaiton*) en el uso de dichas facultades subjetivas. El absolutismo del concepto de derecho subjetivo o dominio o propiedad, que arranca del voluntarismo de Ockham sentó las bases del liberalismo y del “individualismo posesivo” a través de la escolástica española, hasta Hobbes y Locke.

Este último termina por otorgar un énfasis exacerbado a la propiedad como fundamento y finalidad de la sociedad. Como indica Macpherson:

El individuo no era visto por la tradición democrático-liberal como un todo moral; tampoco como parte de un todo social más amplio, sino como el propietario de sí mismo [...] el individuo –se pensaba– es libre en la medida en que es el propietario de su propia persona y de sus capacidades. Lo esencial del ser humano es la libertad de la dependencia de las voluntades ajenas, y la libertad es función de lo que se posee. La sociedad se convierte en un haz de individuos libres e iguales relacionados entre sí como propietarios de sus propias capacidades y de lo que han adquirido mediante su ejercicio. (15)

Esta herencia voluntarista en la filosofía moderna del derecho, con su consecuente generalización del positivismo jurídico, es lo que a nuestro parecer explicaría que en la edad moderna y contemporánea haya reaparecido una y otra vez –a veces de forma totalmente acrítica– el liberalismo como un fundamentalismo de la propiedad, a partir del cual la justicia distributiva queda seriamente comprometida debido al individualismo posesivo de la propiedad privada, con su justicia exclusivamente conmutativa y legal.⁶

Para terminar, quisiéramos exponer sucintamente algunas conclusiones propositivas, que se siguen de la crítica que hemos realizado a la crisis del concepto de justicia en la Filosofía del derecho moderna a partir de Ockham. Estas propuestas serían:

La urgencia de rehabilitar el concepto de “justicia distributiva” frente a la mera justicia conmutativa de los contratos entre individuos (derecho subjetivo) o la justicia legal (derecho objetivo). De hecho, el debate filosófico-político y jurídico de las últimas décadas entre liberales y comunitaristas, ha contribuido a restablecer la justicia distributiva como centro de las discusiones filosófico-políticas contemporáneas. Es mérito de J. Rawls (1971) –con su teoría de la justicia– el haberse centrado en este punto con aportes considerables, por más que puedan ser aún insuficientes. Hay otros autores que han contribuido a dicho debate, como M. Sandel, R. Van der Veen y Ph. Van Parijs (1991), M. Walzer, entre otros.

La importancia de evitar todo “teologismo”, es decir, la injerencia indebida de un supuesto teológico revelado –por ejemplo, la tesis del pecado original– en la argumentación filosófica, la cual, por tratarse de un saber humano y natural, debiera sustentar sus argumentos en la experiencia y la razón, como fuentes fundamentales del conocimiento humano. La luz de la fe en la revelación divina puede orientar e inspirar, ciertamente, al creyente en la especulación filosófica, pero no introducirse subrepticamente en los procesos de argumentación, como –a nuestro juicio– realizó frecuentemente Ockham –así como también Duns Escoto– en el siglo XIV.

c) La necesidad de cuestionar toda la teoría ockhamista, neoescolástica y liberal del dominio y su derivación en la propiedad privada. Considérese, por ejemplo, que si el derecho de apropiación proviene de

6 Es un tópico frecuente en los documentos de la Doctrina Social de la Iglesia católica (*Compendio de la doctrina Social de la Iglesia* 2006). Pero esta tesis debe analizarse filosóficamente, es decir, considerando los datos de experiencia y los argumentos de razón que la sostienen. También hay datos importantes de la historia de las culturas originarias de América, África y Asia que avalan la práctica frecuente de diversas formas de propiedad común.

haber transferido cierto trabajo y actividad de mis facultades a algo, entonces lo lógico sería concluir que solo soy parcialmente propietario del producto de mi trabajo, ya que como ser humano siempre actúo sobre materiales previos que provienen de la naturaleza, de la tierra, los cuales yo no he transferido al producto de mi trabajo. Habría una copropiedad con la Naturaleza, una hipoteca geológico-ecológica de toda propiedad, en la medida en que todo trabajo humano no es una creación *ex nihilo*, sino que utiliza recursos que el sujeto no ha puesto (los recursos naturales, las materias primas), los cuales, a su vez, en un cierto sentido serían propiedad común de toda la humanidad.

d) La necesidad de diferenciar el liberalismo político de Locke y sus incuestionables aportes a la instauración de las democracias modernas, del liberalismo jurídico y económico que desemboca por vía nominalista en una absolutización del “derecho subjetivo” y de la “propiedad”, considerados como fundamento y finalidad de la sociedad civil. Pues, como señala Macpherson:

No se puede decir que los conceptos de libertad, derechos, obligación y justicia del siglo xvii se hayan derivado enteramente, todos ellos, de esta concepción posesiva, pero sí se puede demostrar que los modeló con fuerza (y se refiere entre otras a las teorías de Hobbes y Locke). (15)

Bibliografía

- Aquino, Tomas. *Suma Teologica*. Madrid: BAC, 1993.
- Aristóteles. *Ética a Nicómaco*, 6ª ed. Trad. Julio Pallí. Madrid: Gredos, 2003.
- Baciero Ruiz, Francisco. “El concepto de derecho subjetivo y el derecho a la propiedad privada en Suárez y Locke.” *Anuario Filosófico*, Universidad de Navarra 45.2 (2012): 391-421.
- Casanova, Carlos. “Guillermo de Ockham y el origen de la concepción nominalista de los derechos subjetivos.” *Curiensia: Revista Anual de Ciencias Eclesiásticas* 11 (2016): 113-136.
- Castañeda, Paulino. *Teocracia pontifical en las controversias del nuevo mundo*. Ciudad de México: UNAM, 1996.
- Cicerón. *Sobre la República Sobre las leyes*. Trad. José Guillén. Madrid: Tecnos, 1992.
- De Ockham, Guillermo. *Opus Nonaginta dierum*. Opera Política, vol. 2. Manchester: H. S. Offler, 1974.
- De Ockham, Guillermo. *Breviloquium de principatu tyrannico super divina et humana*. Opera Política. Ciudad: H. S. Offler, 1974.
- De Vitoria, Francisco. *Relectio de potestate civil*. Madrid: CHDP, 2008.

- Del Vecchio, Giorgio. *Filosofía del derecho*. Eds. Luis Legaz y Lacambra. Barcelona: Casa Editorial, S. A, 1974.
- Dominguez, Fernando y Sellés, Juan Fernando. “Nominalismo, voluntarismo y contingentismo. La crítica de L. Polo a las nociones centrales de Ockham”. *Studia Poliana*, 9 (2007): 115-190.
- Escoto, Duns. *Quaestiones subtilissimae super libros Metaphysicorum Aristotelis*. Ed. Vives Ioannis Duns Scoti. Paris: Opera Omnia, 1893a.
- Escoto, D. *In Librum praedicamentorum quaestiones*. Ed. Vives Ioannis Duns Scoti. Bolonia: Opera Omnia, 1893b.
- Fernández, Carolina Julieta. “Iusnaturalismo, voluntarismo, derechos subjetivos y otros problemas de la Opera Política de Ockham.” *Anuario Filosófico* XL1.1 (2008): 139-154.
- Guzmán Brito, Alejandro. “Historia de la denominación del derecho-facultad como subjetivo”. *Revista de Estudios Histórico-Jurídicos* 25 (2003): 407-433.
- Hume, David. *Tratado de la naturaleza humana*. Madrid: Tecnos, 2008.
- Locke, John. *Ensayo sobre el entendimiento humano*. México: FCE, 1956.
- Locke, John. *Segundo tratado sobre el gobierno civil. Un ensayo acerca del verdadero origen, alcance y fin del Gobierno Civil*. Trad. Carlos Mellizo. Madrid: Tecnos, 2006.
- Miralbell, Ignacio. “La herencia escotista en la Filosofía política moderna”. *Ideas y Valores* 66 (2017): 105-124.
- Miralbell, Ignacio. “La herencia ockhamista en la filosofía política y jurídica moderna”. *Revista Alpha*, 49 (2019): 177-192.
- Macpherson, C.B. *La teoría política del individualismo posesivo. De Hobbes a Locke*. Madrid: Trotta, 2005.
- Pontificio Consejo Justicia y Paz. *Compendio de la doctrina social de la Iglesia*. Bogotá: Consejo Episcopal Latinoamericano, CELAM, 2006.
- Rawls, John. *Teoría de la justicia*. México: FCE, 1971.
- Sierra Bravo, Restituto. *El pensamiento social y económico de la escolástica. Desde sus orígenes al comienzo del catolicismo social*. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones científicas. Instituto de Sociología “Balmes”, 1975.
- Van Parijs, Philippe. *¿Qué es una sociedad justa? Introducción a la práctica de la filosofía política*. Barcelona: Nueva Visión, 1991.
- Villey, Michel. *Compendio de filosofía del Derecho. Definiciones y fines del derecho*. Pamplona: Eunsa, 1979.
- Tierney, Brian. *The Idea of Natural Rights*. Michigan: Eerdmans Publishing Company, 2001.