

Los Derechos Naturales Antes del Liberalismo

Francis Oakley, *Natural Law, Laws of Nature, Natural Rights: Continuity and Discontinuity in the History of Ideas* (Nueva York y Londres: Continuum, 2005)

Francis Oakley, *Omnipotence, Covenant, & Order: An Excursion in the History of Ideas from Abelard to Leibniz* (Cornell University Press, 1984)

El libro de Oakley sobre el derecho natural es una exploración de la historia intelectual occidental en busca de los orígenes de las ideas del derecho natural del siglo XVII, de las leyes de la naturaleza y de los derechos naturales que fueron tan centrales e impactantes en ese siglo y en el XVIII. Se centra en el "fundamento último más que en el contenido específico de las teorías del derecho natural". (p. 23) Al mismo tiempo, pone a prueba las ideas avanzadas por los historiadores sobre las modificaciones que estas ideas habrían sufrido en su recorrido por el tiempo. Hay capítulos que consisten en ensayos sobre cada una de estas ideas, pero también un primer capítulo fundacional e importante sobre "Esquemas metafísicos y tradiciones intelectuales" que explora el contexto de la aparición de estas ideas de derecho natural. Como se trata de la historia del voluntarismo, su origen y trayectoria, que ha empezado a desempeñar un papel importante desde los años ochenta en la explicación de los historiadores de los grandes cambios culturales, es valioso contar con la cuidadosa exposición del medievalista Oakley sobre cómo surgió el voluntarismo.

Comienza explicando que quiere desafiar la arraigada presunción de los historiadores de la teoría política de que hubo una gran discontinuidad entre la teoría del derecho natural moderna y la medieval, una visión especialmente representada por Leo Strauss, que se convierte en su rival en momentos importantes del libro, y también para enfrentarse a las escuelas interpretativas para las que "la ruptura, la cesura, la discontinuidad, han llegado a imponer un grado de atención que roza a veces lo obsesivo" (p. 13). Esto le lleva a una prolongada discusión programática sobre cómo estas tendencias han asumido el dominio. Al hacerlo, observa la afirmación extrema de la escuela de la discontinuidad "de que los suscriptores medievales tardíos de una u otra forma de nominalismo epistemológico (así como los sucesores voluntaristas del siglo XVII, como Hobbes y Locke) *no podrían* haber sido pensadores del derecho natural en absoluto". (p. 22) El desafío de Oakley a estas ideas es significativo, no sólo para la historia intelectual estrechamente centrada en estas ideas de derecho natural en sí mismas, sino también para las historias culturales generales, que hacen del surgimiento del pensamiento voluntarista un motivo central, y luego al enfatizar el lado de la *potentia absoluta* del pensamiento de Ockham frente al lado de la *potentia ordinata* (ideas que Oakley explora en estos libros) intentan retratar el surgimiento de una cultura *secular* en el Occidente como el resultado inevitable del surgimiento del nominalismo en la época medieval tardía. Se puede pensar en *The Theological Origins of Modernity* de Michael Allen Gillespie, por ejemplo.

Pero el resultado de un examen cuidadoso de la historia, como el que realizará Oakley, es que las etapas de esta narrativa se complican y desordenan:

En contra de la creencia generalizada, en la Edad Media florecieron diversas teorías del derecho natural. E incluso si prescindimos ahora de gran parte de esa variedad, adoptamos una medida de concisión expositiva, y nos permitimos ... simplificar..., todavía debemos admitir (y, de nuevo, la creencia generalizada de lo contrario) que los pensadores escolásticos de la última

Edad Media transmitieron a sus primeros sucesores modernos no una sino dos tradiciones principales y conflictivas del pensamiento del derecho natural. (p. 23)

Como cuestión interpretativa, rechaza "la periodización tradicional de la historia europea en antigua, medieval y moderna", siendo en cambio los "cambios de época" los que se produjeron en los siglos XII y XVIII y siendo el período intermedio una era. Con la excepción de los fundamentos establecidos en el primer capítulo, el debate se centra en la evolución intelectual de esa única época. Propone "tres argumentos principales, el primero es que gran parte de la variedad del pensamiento del derecho natural a lo largo de los últimos dos milenios y más... refleja la ambigüedad de la propia palabra *naturaleza*". El segundo es "que, al menos, en lo que respecta a los últimos mil años, la ruptura, el cambio o la discontinuidad más importante en la comprensión del derecho natural, aunque no, curiosamente, de los derechos naturales, fue la que se produjo en los siglos XIV y XV". En tercer lugar, "lo que precipitó este particular cambio o discontinuidad dentro de la órbita de la filosofía y la teología escolásticas fue la renovada presión sobre los modos de pensamiento, de origen neoplatónico o aristotélico, de los compromisos extrafilosóficos de procedencia bíblica, no siendo el menor de ellos la insistencia ajena en la libertad sin trabas, la trascendencia y la omnipotencia de Dios." (pp. 25-26)

Este es el tema que se repite en las historias culturales de Europa escritas después de 1980, como la de Gillespie, la de Willis B. Glover, *Biblical Origins of Modern Secular Culture*, y la de Larry Siedentop, *Inventing the Individual: The Origins of Western Liberalism*, de Larry Siedentop. Como lo resume Oakley:

El logro de los padres de la iglesia y de sus sucesores escolásticos medievales al apropiarse para sus propios fines del legado filosófico de la antigüedad helénica y helenística y al armonizarlo con los compromisos religiosos de inspiración bíblica fue un logro verdaderamente notable e histórico por su importancia duradera. Pero no debemos pasar por alto el hecho de que también fue un logro, cargado de inestabilidad y tensión, y que se basó en ocasiones en intentos demasiado ambiciosos de hacer compatible lo contradictorio y armonioso lo disonante. (p. 26)

El resultado de este intento de síntesis de las cosmovisiones griega y cristiana es lo que él compara con "una profunda falla geológica... justo a través y por debajo del a menudo conflictivo paisaje de nuestra tradición intelectual occidental". A lo largo de esa falla subterránea y largamente olvidada, es inevitable que se produzcan estallidos periódicos de actividad sísmica: el choque, la trituración, la subducción, si se quiere, de esas grandes placas tectónicas de origen griego y bíblico dispares que hace tiempo colisionaron para formar el inestable continente de nuestra mentalidad". (p. 26) La edad media tardía es uno de esos periodos de agitación que da lugar a "una reconceptualización del fundamento metafísico de la ley de la naturaleza tanto en el orden moral/jurídico como en el orden de la naturaleza física". (p. 27)

A lo largo del libro, Oakley tratará de contrastar una visión de las leyes de la naturaleza "concebida en términos orgánicos, cargada de propósito y finalidad y abierta a la investigación mediante modos de razonamiento analíticos o deductivos capaces de proporcionar un conocimiento que sea cierto o absoluto" con "una noción de las leyes de la naturaleza como impuestas por una voluntad externa" y que "presupone o conlleva un sistema que alberga una noción de Dios como extramundano o trascendente que subraya sobre todo su libertad y omnipotencia, ... y una filosofía natural ... que subraya el carácter condicional de todo conocimiento basado en la observación de un mundo creado y radicalmente contingente que bien podría haber sido otro de lo que es." (p. 30) Indica el estoicismo

helenístico como ejemplo ejemplar del tipo de doctrina inmanente. "Pues los estoicos concebían el mundo físico como una unidad orgánica impregnada de una razón que consideraban divina. La ley natural, por tanto, la concebían como universalmente válida e inherente a la propia estructura de las cosas...." (p. 31) Los primeros intentos de incorporar la filosofía griega a la teología cristiana, como el de Orígenes, no tuvieron éxito. Fue la fusión de tales fuentes filosóficas durante el imperio tardío la que proporcionó un material más útil a los teólogos cristianos.

En la historia de la filosofía puede haber pocos desarrollos más enmarañados y complejos que el movimiento de ideas en la antigüedad tardía que culminó en el siglo IV de la era cristiana en los patrones neoplatónicos de pensamiento que San Agustín encontró en lo que solía llamar "los libros de los platónicos". Entre otras cosas, este movimiento había implicado una tendencia persistente a entender el misterioso Demiurgo del *Timeo* de Platón no como un símbolo mítico, sino como una causa eficiente real y creativa del mundo, para confundirlo, sin embargo, con el Inmóvil trascendente e indiferente de la *Metafísica* de Aristóteles, el Bien Final y supremo que él mismo llama "dios", y, en un movimiento crucialmente influyente, tratar las formas, arquetipos o ideas eternamente subsistentes de Platón, no como entidades independientes y eternamente subsistentes, sino como pensamientos o ideas en la mente del Dios supremo resultante de esa combinación cósmica. Así surgió la noción de un Dios trascendente, a la vez el bien supremo o causa final a la que todas las cosas aspiran amorosamente..., la primera causa eficiente a la que todas las cosas deben su existencia, la razón suprema (o causa formal) de la que todas las cosas derivan su orden e inteligibilidad, y cada vez más... el objeto de un vivo sentimiento devocional. (pp. 45-46)

Los paralelismos entre este neoplatonismo y la teología cristiana hicieron que éste pareciera el modelo ideal para adaptarlo con el fin de poner una base filosófica bajo el cristianismo. Agustín se apropió de esta síntesis neoplatónica para "una fusión ulterior y bastante asombrosa".

No era otra cosa, en efecto, que la fusión del Dios neoplatónico—el Dios de los filósofos, por así decirlo, en su forma final, más compleja y más desarrollada—con el Dios bíblico... el Dios personal del poder y la fuerza que no sólo trasciende el universo, sino que también lo ha creado, no de la materia preexistente platónica o aristotélica, sino de la nada, el Dios providencial, además, de cuya omnisciencia no escapa ni siquiera la caída de un gorrión.... Al mismo tiempo, al coincidir con Filón, con los neoplatónicos y con muchos de sus predecesores cristianos en que el acto creativo era, en efecto, un acto inteligente guiado por formas, arquetipos o ideas del molde platónico, pero ideas situadas ahora en la propia mente divina como una especie de plano creativo, respondió a la preocupación griega de reivindicar filosóficamente el orden y la inteligibilidad del universo. En virtud de su autoridad, pues, aseguró a la doctrina de las ideas divinas un lugar duradero en la filosofía cristiana posterior. Evidentemente, una acomodación extraordinaria. (pp. 46-47)

Esto no significa que la síntesis agustiniana fuera estable. Siempre existió "la enorme dificultad de reconciliar al Dios bíblico personal y trascendente de poder y fuerza, sobre cuya voluntad la existencia misma del universo era radicalmente contingente, con la característica intuición griega de lo divino como limitado e interior y del universo como necesario y eterno ... con la persistente tendencia de los filósofos griegos a identificar lo divino con el orden inmanente y necesario de un cosmos eterno". "Si el universo fuera verdaderamente racional y en última instancia inteligible, ¿podría Dios ser voluntarioso? Y si Dios pudiera ser realmente voluntarioso, ¿podría el universo ser plenamente racional e

inteligible?" (p. 47) Añade a esto un nuevo factor. Con la alta Edad Media llegaron las ideas aristotélicas, revestidas de interpretaciones mahometanas, y luego se dispuso de los propios textos aristotélicos. El "mundo de Aristóteles... no era un mundo creado que presuponia la libre decisión de una voluntad divina, sino un mundo que fluía eterna y necesariamente del principio divino por analogía con una corriente que fluye de su fuente o de una conclusión lógica que procede necesariamente de su premisa. Como tal, era un mundo determinado en el que todo tenía que ser lo que era y en el que no había ni la providencia de Dios ni el libre albedrío del hombre". (p. 48) Esto puso en marcha un intento de rehacer la síntesis entre la teología cristiana y la filosofía griega, o de rechazar una síntesis. "Lo que siguió a finales de los siglos XIII, XIV y XV fue, como resultado, un conjunto de desarrollos filosóficos y teológicos de formidable complejidad".

Hubo el intento de síntesis de Tomás de Aquino:

Asumiendo la primacía de la razón sobre la voluntad, no sólo en el hombre sino también en Dios, consideró lo que en la jerga posterior se llamaría las leyes físicas de la naturaleza, y también la ley natural moral y jurídica, de manera comparativamente "griega" como, ambas, la manifestación externa de una razón residente e inmanente. ... Esa "ley eterna", entonces, ordena a sus fines apropiados todo el ser creado, tanto irracional como racional, y se entiende como "nada más que la idea de la sabiduría divina en cuanto dirige todos los actos y movimientos" y gobierna "toda la comunidad del universo".

La ventaja de este modo de ver las cosas era que permitía considerar el conjunto del ser, el reino de la naturaleza y el del hombre, como sometidos en cierto modo a las normas de la misma ley eterna. Sin embargo, el inconveniente correlativo era que esta sujeción a la ley podía extenderse igualmente a Dios mismo, amenazando así, en el peor de los casos, con convertirlo en una mera figura demiúrgica limitada en su actividad creadora por las formas, arquetipos o ideas coetáneas, o en el mejor de los casos, proyectando una sombra peligrosamente calificativa sobre su libertad y omnipotencia. Pues la ley eterna no es más que un aspecto de la propia razón divina, y en Dios la razón es anterior a la voluntad. (p. 50)

Lo que Oakley llama aquí una desventaja, es, para muchas variedades del cristianismo, exactamente lo que se desea: un Dios domesticado por su necesidad interior de ser el tipo de Dios que el hombre necesita. Esta es la tradición de la *via antiqua* que ha sido la corriente principal de la dogmática cristiana, incluyendo no sólo a Trento, sino también a los principales reformadores aparte de Lutero, hasta escritores contemporáneos como Nicholas Wolterstorff (*On Universals: An Essay in Ontology*) y Jean-Marc Berthoud. Oakley no es optimista sobre los resultados de la síntesis de la *via antiqua*, señalando que "la antigua discordia... lejos de resolverse en los ingeniosos acomodos patrocinados por la teología de las escuelas, fue simplemente transpuesta a otro tono, sonando ahora, por así decirlo, en los armónicos celestiales de la propia psicología divina y amenazando, al menos en la opinión de los más cautelosos de los diagnosticadores teológicos contemporáneos, el inicio incluso de una especie de esquizofrenia divina". (p. 51) La respuesta inmediata fue la condena en París, en 1277, de "un montón de proposiciones filosóficas (incluyendo algunas atribuibles a Aquino)". Durante el siglo siguiente, la oposición se materializó en "el grupo algo variado de pensadores que siguieron lo que llegó a conocerse como "la vía moderna", que llegaron a ser etiquetados como nominalistas, y que fueron vistos como inspirados, en una u otra parte, en los escritos filosóficos y teológicos del gran filósofo y teólogo inglés del siglo XIV Guillermo de Ockham". (p. 51)

Para este grupo, "tomar la omnipotencia de Dios como principio fundamental" iba acompañado de "una comprensión concomitante del orden del mundo creado (tanto el orden natural que rige el comportamiento de los seres no racionales como, como veremos, el orden moral que rige el comportamiento humano) ya no como una participación en una razón divina que es en cierta medida transparente para el intelecto humano, sino como la entrega de una voluntad divina libre e inescrutable. Y esta voluntad divina no está sujeta a ninguna norma externa y es totalmente resistente a las curiosas pruebas de cualquier intelecto meramente humano. ... También se cuestionó la concepción afiliada del universo como un organismo inteligible penetrable *a priori* por la razón, porque él mismo estaba ordenado y sostenido por una razón luminosa, residente e inmanente". (pp. 52-53)

El resultado para la ciencia natural no fue adoptar inmediatamente un enfoque empírico y experimental, como podría parecer apropiado, sino adoptar una visión más contingente de la ciencia aristotélica. La solución fue "encapsular la visión aristotélica del mundo dentro de un marco religioso más amplio (y en última instancia incompatible) que despojaba a ese mundo de su eternidad y necesidad". (p. 54) Esto se debió a que eran "conscientes de la posibilidad de que Dios hubiera creado un mundo muy diferente". La ciencia de Aristóteles podía seguir suponiendo que era verdadera del mundo real que Dios creó, aunque no se podía saber racionalmente que era verdadera al ser la naturaleza de todos los mundos posibles. La distinción conceptual que los filósofos naturales invocaron fue la de "entre el poder de Dios tomado como absoluto o como ordenado (*potentia dei absoluta et ordinata*), utilizando el término 'poder absoluto' para denotar el poder de Dios tomado en sí mismo, es decir, su capacidad tomada *in abstracto* y sin referencia a los órdenes de la gracia, la moral y la naturaleza que, de su poder ordenado, ha querido establecer realmente". (p. 55)

Mientras que un Dios todopoderoso no puede estar obligado por los cánones de cualquier razón o justicia meramente humana, es ciertamente capaz, por su propia y libre decisión, de obligarse a sí mismo a seguir un cierto patrón en el trato con su creación, un patrón dictado por "la ley ordinaria", de la que, como recordarán, Suárez había hablado como si Dios se hubiera impuesto "a sí mismo". Así que el Dios bíblico que no conoce, por supuesto, ninguna necesidad absoluta, ha elegido libremente obligarse por lo que se llamó una necesidad condicional o hipotética, una "necesidad apropiada para Dios", como dijo Robert Holcot, "a causa de su promesa, es decir, su pacto o ley establecida" ... (p. 56)

Este último punto de Oakley sobre la auto-vinculación de Dios, que Oakley llama a veces la idea de pacto, es muy importante de tener en cuenta, porque es ignorado o negado por todos los intérpretes e historiadores de mentalidad secular, lo que conduce al final a una tergiversación de la lógica de la historia occidental. Su desestimación conduce a una interpretación de la historia occidental como necesariamente secularizadora, en lugar de que la dirección secular sea un camino libremente elegido debido al rechazo de ciertas alternativas. Asimismo, el hecho de no ver esto (además de no comprender el uso de Ockham de la *potentia ordinata* en su teoría política) ha sido la raíz de tipos de conservadurismo sin salida como el de Richard M. Weaver (*Las ideas tienen consecuencias*). (Pero para darle su merecido, Weaver probablemente no tenía una idea clara de los puntos de vista reales de Ockham, sólo caricaturas eruditas de principios del siglo XX).

Oakley también señala una importante bifurcación en el significado de la distinción entre *potentia absoluta* y *potentia ordinata*.

En sus inicios, y ciertamente en el uso clásico favorecido por Aquino y muchos otros en la Edad Media, el poder absoluto no se entendía como uno actualmente activo por medio del cual Dios interviene en el mundo para actuar aparte (o dejar de lado) el orden que ha establecido por lo que se llamó su poder ordenado. Por el contrario, se entendía que se refería a la capacidad *hipotética* de Dios de hacer muchas cosas que de hecho no elige hacer. ... Sin embargo, mucho antes de finales del siglo XIII, se había establecido una comprensión diferente del poder absoluto, que, junto con el uso clásico, perduró en los siglos posteriores. En ella se contemplaba la posibilidad de que el poder absoluto de Dios, en virtud del cual puede hacer cualquier cosa que no suponga una contradicción formal, es un poder potencialmente activo u operativo por el que puede contravenir ... las leyes—naturales, salvíficas, morales—que, por su poder ordenado, ha querido establecer realmente. De acuerdo con este punto de vista, los milagros pueden ser entendidos como instancias del ejercicio real del poder absoluto de Dios". (pp. 56-57)

Aquí quiero introducir una objeción. Esta última visión de la distinción entre *potentia absoluta* y *potentia ordinata* ve a Dios interviniendo en el tiempo para hacer una excepción a lo que había establecido en un momento anterior. Pero si Dios está fuera del tiempo, si la eternidad es intemporal, entonces esta última distinción no puede existir, salvo como un artefacto de la perspectiva humana, y lo que en realidad tiene lugar es una complicación en el patrón de la *potentia ordinata*. Dios determina, de forma intemporal, que el mundo siempre gira, excepto en el día largo de Josué, cuando se detiene un poco. Sin embargo, Oakley está describiendo un punto de vista histórico, que pronto llegó a existir en la filosofía medieval y que persistió.

Aquí es también un buen lugar para considerar el libro anterior de Oakley, *Omnipotence, Covenant, & Order (Omnipotencia, pacto y orden)*, que se ocupa de la distinción entre *potentia absoluta* y *potentia ordinata*. El libro muestra la misma preocupación por la metodología que el libro sobre la *Ley Natural*, ya que también eleva la historia de la erudición sobre las ideas del tema a una prominencia cercana a la de las propias ideas históricas. Oakley introduce una discusión en 1067 entre Desiderio y Damiani. El punto de vista defendido por Damiani es que:

Dios, que no tiene necesidad de ninguna criatura y no se ve empujado por ninguna necesidad de crear, de esa nada a la existencia saca este mundo natural nuestro, estableciendo su orden, imponiéndole sus leyes habituales. Incapaz en su omnipotencia y en su eterno presente de sufrir cualquier disminución o alteración de su poder creador, ese orden natural bien podría sustituirlo, esas leyes en cualquier momento cambian. ¿Y cómo ... podemos negar que Dios pueda deshacer el pasado, es decir, actuar de tal manera que un hecho histórico real no haya ocurrido?" (*Omnipotence*, p. 43)

El contexto teórico para esto lo encuentra Oakley, citando a Lovejoy, en una fusión teológica, que había creado tres Dioses en uno. En primer lugar estaba "Dios como la bondad misma, desbordándose en la creación como un lago de montaña que da a luz un arroyo, movido por la generosidad inherente y la necesidad misma de su naturaleza para traer a la existencia todo lo remotamente concebible", el "principio de plenitud". En segundo lugar, "Dios como el bien, de cuya esencia misma es ser la perfección autosuficiente, careciendo, por tanto, en su naturaleza, de cualquier razón o deseo de 'traer a la existencia un universo de seres imperfectos'". Pero, durante "la era cristiana temprana, se añadió en tercer lugar a esos dos Dioses anteriores otro más: el Dios de Abraham, Isaac y Jacob, el Dios bíblico de la fuerza y el poder". Esa "fusión de tres Dioses en un solo ser fue, en su opinión [de Lovejoy], 'tal

vez el triunfo más extraordinario de la autocontradicción, entre muchos triunfos de este tipo en la historia del pensamiento humano". (pp. 44-45)

Una sucesión de pensadores medievales se vio obligada a luchar con las cuestiones derivadas de la inestable fusión, entre ellos Abelardo, Pedro Lombardo y Tomás de Aquino. "El asunto en disputa era si el atributo de omnipotencia de Dios requiere que creamos que tiene el poder de hacer algo distinto o mejor de lo que de hecho ha querido hacer". (p. 47) "El resultado final de tales trabajos fue... la aparición de una distinción escolástica relativa al poder divino" que en "su forma tardomedieval y de principios de la modernidad... constituyó nada menos que el pivote sobre el que giró una visión de la naturaleza del universo que rivalizaba en su fuerza lógica y atractivo imaginativo con la visión asociada a la gran cadena del ser". (p. 48) Esa distinción es la que existe entre la *potentia absoluta* y la *potentia ordinata*. Para enunciar esta distinción cita al Aquinate. Para él y los de su escuela:

El acento se pone en la potencia real u ordenada, que evoca las disposiciones estables y concretas que el buen Dios, que nunca actúa de manera desordenada o arbitraria, ha preordenado en su creación, ha elegido realmente realizar, y en las que, por tanto, los humanos podemos confiar con seguridad. Al mismo tiempo, el poder absoluto permanece, por así decirlo, en espera dialéctica, una cuestión de posibilidad abstracta evocada periódicamente para subrayar la contingencia de la creación... el hecho de que no tiene por qué ser lo que es o incluso ser en absoluto. (pp. 50-51)

A partir de aquí, la distinción entró en su larga carrera:

Ciertamente, aunque hay vacilaciones en algunas de sus formulaciones, la distinción tuvo una cálida acogida por parte de Guillermo de Ockham, quien ahora se piensa que la entendió de forma muy similar a la del Aquinate. Gozó de una continua moda entre los teólogos y filósofos a lo largo de los siglos XIV y XV, sobrevivió durante el XVI a las ambivalentes restricciones de Lutero y a la turbulencia ideológica general de la era de la Reforma, y seguía siendo evocada a principios del siglo XVII por pensadores católicos como Francisco Suárez y por protestantes como el gran divino puritano William Ames. Este último dato es especialmente importante porque el libro de texto clásico de Ames, la *Medulla theologica*, publicado por primera vez en 1623 en Ámsterdam, fue muy leído en Holanda, Inglaterra y Nueva Inglaterra, la edición latina pasó por doce impresiones, una traducción holandesa que apareció en 1656, y tres impresiones de una traducción inglesa—*The Morrow of Sacred Divinity*—que aparecieron entre 1638 y 1643, una de ellas "por orden de la Honorable Cámara de los Comunes". (p. 51)

Las "vacilaciones" de Ockham fueron su introducción ocasional de la relatividad donde se dice que los poderes ordenados son lo que Dios puede hacer según sus leyes, o de una dimensión histórica como la introducción de la nueva dispensación cristiana en lugar de la de la Ley. "Parece seguro especular que el único problema que Peter Damiani, dos siglos y medio antes, habría tenido con las incómodas formulaciones de Ockham habría sido encontrarlas insuficientemente directas y explícitas. El Dios de Damiani, después de todo, no conoce el ayer, el hoy o el mañana, sino sólo un perpetuo ahora. El poderoso poder que ejerció al crear el mundo permanece inalterado y sin cadenas". (p. 53) Entre medias, sin embargo, había intervenido el desarrollo de la escolástica. "El gran acontecimiento intelectual de los años que separan a Ockham de Damiani fue la recuperación de todo el corpus de los escritos de Aristóteles". Esto condujo tanto a la síntesis tomista como a su condena en París,

dinamizando la búsqueda de una alternativa a esta síntesis, en unas condiciones en las que se habían llegado a comprender sus peligros.

Entre los que desarrollaron las alternativas estaba Duns Escoto, que "distinguió entre la poder ordenado por la que Dios actúa *de iure*, de acuerdo con la ley legítima que él mismo ha establecido, y la poder absoluto por la que *de facto* puede actuar al margen de la ley o en contra de ella, ... porque la propia rectitud de la ley deriva de la voluntad de Dios, y está en su poder decretar otra ley de acuerdo con la cual su acción *de facto* se convertiría, de hecho, en *de iure*". Algunos filósofos y teólogos (Pierre d'Ailly, Suárez, Lutero) acogieron esto como una mejora de la antigua comprensión de la *potentia ordinata*, que Suárez empezó a llamar *potentia ordinaria*. William Ames introdujo ambas distinciones en su teología. "El 'poder absoluto', dice, 'es aquel por el que Dios es capaz de hacer todas las cosas posibles aunque nunca se hagan'. El 'poder ordenado', por otro lado, 'es aquel por el cual no sólo puede hacer lo que quiere sino que realmente hace lo que quiere'. "Al mismo tiempo, sin embargo, Ames no olvida el significado más nuevo" y "lo interpreta refiriéndose a 'la ordinaria y habitual' o 'la extraordinaria e inusual' providencia de Dios". (pp. 58-59)

En este punto, Oakley se lanza a discutir el uso que hace Ockham de la distinción, y su posterior historia de uso. Una revisión de la comprensión de Ockham es mejor dejarla para el libro posterior sobre la *Ley Natural*. El siguiente capítulo de Oakley aborda la revolución científica del siglo XVII. Robert Boyle es la figura principal aquí, y trató de construir un relato de "la relación de Dios con el universo y la naturaleza de su actividad con él" que fuera amigable tanto para el cristianismo como para la ciencia. Oakley se enfrenta a la opinión recibida de que los intentos de Boyle por armonizar ambos aspectos equivalían a giros intelectuales desesperados que no podían realmente unir ambos mundos. El problema era su creencia en el mundo como un sistema mecánico y su compromiso simultáneo con los milagros. "La historia de la relación entre la ciencia y la religión en el siglo XVII era, en su aspecto más fundamental, la historia del exilio progresivo del Dios soberano de Abraham, Isaac y Jacob al puesto remoto e inaccesible de la Primera Causa". (p. 74) Pero los argumentos de Boyle eran una apelación a la idea establecida de la *potentia ordinaria*.

Sin embargo, esto no fue el comienzo de esta controversia sobre la ciencia. Anteriormente, Samuel Clark, en defensa de Newton, había discutido con Leibniz. Es importante destacar que Leibniz era el nuevo defensor del principio de plenitud, y sostenía que éste debía ser el mejor de los mundos posibles. Es decir, sostenía el punto de vista, para alejarse del cual, se había inventado en primer lugar la distinción entre la *potentia absoluta* y la *potentia ordinata*. No aceptaría una visión de la ciencia que dependiera de la distinción. Oakley retrocede en la historia para darnos otra solución al problema. Hubo un punto de vista extremo que negaba por completo la causalidad en el mundo, para negar que hubiera una *potentia ordinata*, que fue defendido por Nicolás de Autrecourt. Este punto de vista fue rechazado por los ockhamistas, pero "el grado en que enfatizaron la potencia absoluta... implicó un cambio muy significativo en su comprensión de la *naturaleza* de ese orden natural". El Aquinate había sido capaz de conservar la idea griega de "la naturaleza vista como en un organismo inteligente en la analogía del ser humano individual" para el que las uniformidades naturales eran "las manifestaciones externas de una razón residente e inmanente". Todas las cosas participan de la ley eterna porque está incorporada a su naturaleza, que a su vez se fundamenta en el ser de Dios.

La ventaja de este modo de ver las cosas es que permitió al Aquinate considerar todo el ser— incluyendo el ámbito de la causalidad natural así como el de los esfuerzos morales del hombre —como sometido a su manera a los dictados de la misma ley. El inconveniente, sin embargo, es

que esa sujeción a la ley bien podría verse como extendida a Dios mismo, amenazando así su libertad y omnipotencia, ya que la ley eterna no es otra cosa que un aspecto de la razón divina, y en Dios la razón es anterior a la voluntad. (p. 80)

Pero cuando esa visión fue sustituida por otra en la que el mundo era el producto de la voluntad divina, sin arquetipos o esencias compartidas, el mundo se convirtió en "un agregado de entidades particulares vinculadas únicamente por relaciones externas...." (p. 81)

Y si el mundo natural... ya no era concebido como un mundo luminoso cargado de propósito en virtud de su propia racionalidad interna, lo veían, sin embargo, como poseedor de un orden que Dios, en virtud de su poder ordenado, le había impuesto libremente. Y para ese orden contingente, como insistió Buridan contra Autrecourt, las investigaciones empíricas de los científicos, aunque ciertamente no son una prueba contra las incursiones de la omnipotencia, podrían ser tomadas como una guía segura. Dios no juega. Al igual que en el orden de la redención, el reino de la causalidad teológica, Dios se ha obligado por su pacto con su iglesia a un proceso salvífico que, aunque dependa totalmente de su voluntad, no decidirá cambiar, así también, por analogía y en el reino de la causalidad natural, se ha obligado por pacto con toda la humanidad a sostener el orden particular que, desde la insondable libertad de su voluntad, ha decidido imponer al mundo natural. El Dios bíblico no es sólo un Dios de poder y fuerza; es también un Dios que, por su incomprensible misericordia, ha condescendido a vincularse con promesas. (p. 84)

Es en esta tradición pactada donde Oakley sitúa a Boyle. De hecho, Oakley piensa que es la idea del pacto la que está detrás del ascenso a la prominencia de la idea de las leyes impuestas de la naturaleza. Las ideas de Boyle eran normales para su época; parecen extrañas y forzadas para quienes las ven a través de los supuestos de una época posterior. Pero incluso en su época no eran universalmente compartidas, como ilustra el caso de Leibniz.

El último capítulo de Oakley aplica la distinción entre los poderes absolutos y los ordenados a las teorías políticas sobre el derecho divino de los reyes, y al poder papal. En el curso de esto se ve arrastrado a la teología, y a otra distinción, esta vez entre las voluntades reveladas y secretas de Dios, que dice que es "algo más estrecha en su alcance que la que existe entre los poderes absolutos y ordinarios". (p. 118)

Esto nos devuelve al libro de la *Ley Natural*, en el que Oakley está a punto de mencionar brevemente las muchas figuras de su libro anterior que hicieron uso de la distinción entre los poderes absolutos y ordenados, y otras tantas nuevas también.

Pasando de su discusión sobre las "Leyes de la Naturaleza" a la "Ley Natural", Oakley utiliza una vez más al Aquinate para ilustrar el contraste entre los puntos de vista inmanentista y voluntarista. Como criaturas racionales, los seres humanos participan "en la propia Providencia, ya que controlan sus propias acciones y las de los demás". (*Ley Natural*, p. 71) Incluso tienen, dice el Aquinate, "una cierta participación en la propia razón divina, de la que derivan una inclinación natural a las acciones y fines [morales] que son convenientes". La "participación en la Ley Eterna" humana, Aquino la llama ley natural. (Citado en *Ley Natural*, p. 72)

La posición del Aquinate, entonces, equivale básicamente a esto: que hay una ley eterna, un orden inmanente que guía todas las cosas creadas a sus fines designados, que emana de las ideas, formas, arquetipos o patrones divinos de acuerdo con los cuales Dios creó esas cosas. En la medida en que concierne al hombre como tal—creado en su propia esencia como un ser racional y moral, participante por su razón divina en la idea divina del bien, co-miembro con Dios (para usar el lenguaje de Leibniz) en una "comunidad de justicia común", atrapado por igual en una red común de moralidad—hasta aquí, la *ley eterna* se llama *ley natural*. (p. 72)

Pero, ¿qué ocurre con la opinión de Ockham? ¿Adopta el punto de vista opuesto de que toda ley es externa y se impone a entidades contingentes? Sobre esto ha habido un problema interpretativo. Los escritos jurídicos de Ockham provienen de la última fase de su carrera, cuando ya no era un filósofo universitario, sino que actuaba como abogado de la orden franciscana o del emperador, construyendo casos para ellos en sus disputas con el Papa. Aquí hace un amplio uso del derecho natural.

Los textos que vinculan la ley natural con la razón natural evidente se difunden a lo largo del *Dialogos*, y esa ley, en su modo más fundamental y como "el dictado natural de la razón", se dice que es absoluta, inmutable y que no admite ninguna dispensa. (p. 75)

¿Cómo armoniza eso con la visión de Ockham del Dios trascendente que podría haber ordenado, y de esa manera hacer bueno, lo contrario de lo que ordenó? "Un gran abismo parecería bostezar, entonces, entre la enseñanza moral voluntarista afirmada en estos escritos teológicos y filosóficos de los años académicos de Ockham y la ética aparentemente racionalista asumida por la charla sobre la ley natural de sus escritos políticos posteriores." (p. 76)

Oakley encuentra la solución en que Ockham creía que el bien era lo que se quería según la recta razón, porque Dios lo había querido así. "En efecto, y el punto es decisivo, es 'por el hecho mismo de que la voluntad divina lo quiere [u ordena], que la recta razón dicta lo que debe ser querido' por el hombre". (p. 78) Oakley señala que "en el propio *Dialogos*, no menos que en las *Sentencias*, Ockham dejó claro su compromiso con el punto de vista de que los principios de la recta razón, y por lo tanto, de la ley natural están en sí mismos en el poder de Dios. Lo hace extendiendo el concepto de ley divina, o mandato divino directo para cubrir toda la ley natural; 'toda ley natural', dice, está 'contenida explícitamente o implícitamente en las Escrituras divinas'". (p. 79) Por el contrario, las leyes naturales son mandatos divinos tácitos, y la propia razón natural fue creada por Dios de acuerdo con el mundo que también había creado. (Aquí parece haber un indicio de una anticipación de Thomas Reid.) Aquí Oakley trae la distinción entre los poderes absolutos y ordenados de Dios.

Esta distinción... se utilizó en la Edad Media posterior para reivindicar la libertad y la omnipotencia de Dios y la dependencia concomitante del orden de la naturaleza física de su voluntad, mientras que al mismo tiempo, sobre la base de su fidelidad a su promesa o pacto, afirmaba la estabilidad *de facto* del orden particular que había decidido instituir. ... Por ese poder ordenado, sin embargo, ha establecido de hecho un orden moral al que la recta razón es nuestra guía infalible. Cuando Ockham habla, pues, de una ley natural absoluta, inmutable y que no admite ninguna dispensa, hay que reconocer que piensa en el marco establecido por el poder ordenado de Dios. (p. 80)

Bajo la persistencia de esta idea, Oakley identifica un tipo de pensamiento similar en John Locke

... puesto que el hombre ha sido hecho tal como es, dotado de razón y de sus otras facultades y destinado a este modo de vida, resultan necesariamente de su constitución innata algunos deberes definidos para él, que no pueden ser otros.

Pues, puesto que, según su infinita y eterna sabiduría, ha hecho al hombre de tal manera que estos deberes suyos se desprenden necesariamente de su propia naturaleza, seguramente no alterará lo que ha sido hecho y creará una nueva raza de hombres, que tendrían otra ley y regla moral, viendo que la ley natural se mantiene y cae junto con la naturaleza del hombre *tal como es al presente*. (p. 85, citado de John Locke, Ensayo VII en Von Leyden, ed., *Ensayos sobre la ley de la naturaleza*, pp. 192-93, 198-99.)

El tercer tema de Oakley son los derechos naturales. Señala la controversia sobre el origen de este concepto. Este origen se identifica como "en la teología de Jean Gerson (así Richard Tuck), en el nominalismo de Guillermo de Ockham (así Georges de Lagarde, Michel Villey, Michel Bastit), en la teoría del derecho natural de Tomás de Aquino (así John Finnis), o incluso antes, en las formulaciones jurídicas de los canonistas del siglo XII y XIII (así Brian Tierney, Charles Reid)". (p. 89) Para llegar a las teorías "clásicas" de los derechos naturales del siglo XVII, sin embargo, también trata de rastrear otros dos conceptos: el derecho subjetivo y el consentimiento.

Oakley repasa especialmente los argumentos de quienes ven a Ockham como el fundador de la idea de los derechos subjetivos, por vincular *jus* y *potestas* "para hablar de un derecho como un poder lícito". Pero el problema de este tipo de estudios, además de la práctica histórica anterior de malinterpretar a Ockham, ha sido que gran parte del material importante es inédito, y debe ser localizado en manuscritos antiguos. Para hacerlo más difícil, el material más antiguo se encuentra en forma de comentarios sobre textos legales, no en exposiciones organizadas. Pero ahora que gran parte de ese trabajo se ha realizado, Oakley puede simplemente apelar a la "investigación académica sobre la tradición de los derechos naturales" para mostrar que "por muy importante que haya sido el papel de Ockham como formador y transmisor a épocas futuras de la noción de derechos subjetivos, no había nada particularmente novedoso en su propio despliegue de esa noción". "También parece haber comenzado durante el gran florecimiento de los estudios jurídicos que se produjo en el siglo XII". (p. 100)

En primer lugar, el uso de *jus* o derecho para significar un derecho subjetivo era un lugar común en el discurso canonístico del siglo XII desde el propio Graciano. Además, la asociación de "derecho" y "poder" ... era igualmente habitual en esa época. Además, a finales del mismo siglo, la distinción "moderna" entre "derecho activo" o "derecho de libertad" y "derecho pasivo" o "derecho de reclamación" estaba firmemente establecida en los comentarios decretistas. (p. 102)

"Pero, en segundo lugar, ¿qué pasa con la noción más enrarecida de los derechos *naturales*? ¿Surgió también durante la Edad Media, o debemos esperar su llegada en el siglo XVII?" (p. 103) Dice que la "línea de argumentación se vuelve algo más intrincada. Pero aquí también apunta a la conclusión de que las raíces del concepto de derechos naturales también están comprometidas en el suelo decretista." Sin embargo, esto parece ser posterior a Graciano. Aunque encuentra una tendencia a usos más subjetivos de la idea de los derechos naturales, es con Ockham con quien encuentra un caso claro.

Mientras que el concepto de derecho subjetivo, el poder moral del individuo para hacer algo, surgiría para abordar cuestiones reales en el derecho matrimonial y contractual, el derecho natural es algo fuera de lo común, por la sencilla razón de que las cuestiones legales surgen de disputas en un contexto social, y los abogados miran a ese contexto para determinar el tipo de concepto legal que se aplica. ¿Por qué iban a mirar a la naturaleza? La causa histórica fue la pretensión de los franciscanos de no tener propiedades a imitación de Cristo, pretensión que fue discutida por el papa Juan XXII. En lugar de la propiedad, decían que sólo tenían un derecho de uso sobre las cosas que necesitaban. Para argumentar la existencia de tal derecho, Ockham tuvo que ir más allá del estado del hombre en la sociedad y argumentar que "lejos de conferir cualquier derecho de propiedad a Adán y Eva en el estado de inocencia, Dios los había dotado sólo con un 'poder de uso' de los bienes de consumo que necesitaban para comer y beber". (pp. 104-105) He aquí algo así como el derecho de uso con el que Locke empezó a dotar de derechos a su hombre en estado de naturaleza. "Algo así" porque Adán y Eva obtuvieron su derecho de Dios, mientras que para Locke se lo dio el estado de naturaleza.

Ockham no se limitó a esto, sino que también pasó a "apelar al derecho natural de un pueblo a elegir a su gobernante y, además, a la limitación del poder de ese gobernante." Pero también en este caso, no era como el consentimiento de Locke en un estado de naturaleza, ya que éste era realizado por un pueblo, que ocurría en un estado social constituido, y no era una acción individual, sino de un colectivo.

Retomando la idea del consentimiento como tal, Oakley encuentra que la continuidad con el concepto del siglo XVII es más débil. Encuentra la idea de consentimiento desde finales del siglo XII en adelante, pero en forma de consentimiento por parte de las comunidades, para elegir a los gobernantes, o tal vez incluso la forma de gobierno, pero "que la autoridad gubernamental como tal no era en última instancia el producto de ningún acto libre de voluntad humana" sino una condición natural.

Así que, al final, Oakley tiene que conceder que el siglo XVII sí produjo algo nuevo cuando la idea de los derechos individuales se convirtió en el fundamento moral, a partir del cual se construyeron nuevas teorías políticas. Al conceder esto, Oakley matiza y pone tantas pegas a su lenguaje que parece que espera que se demuestren más y más fuertes continuidades con el pasado medieval. Pero esto significa también que estas antiguas ideas de derecho subjetivo, derecho natural y consentimiento son separables de los sistemas del siglo XVII que subyacen a las teorías políticas liberales. En su contexto original tienen una función que respondía a necesidades diferentes de los objetivos de las teorías del siglo XVII. Se puede prescindir de estas teorías liberales sin perder las ideas de los derechos naturales o del gobierno por consentimiento.