



UNIVERSIDAD DE  
SAN BUENAVENTURA  
SEDE BOGOTÁ



La  
justicia política  
en el pensamiento de  
Juan Duns Scoto  
Serie Filosófica · Número 20

ISBN: 978-958-8422-56-5

Fray Luis Fernando Benítez Arias, O.F.M.

Serie Filosófica • Número 20

**Fray Luis Fernando Benítez Arias, O.F.M.**

**La justicia política  
en el pensamiento de  
Juan Duns Scoto**

Universidad de San Buenaventura, sede Bogotá  
Facultad de Filosofía  
Bogotá, D. C.  
2011

**OFM 2109**

**La justicia política en el pensamiento de Juan Duns Scoto**

**Autor(es) Benítez Arias, Luis Fernando (Autor)**

**Bogotá : Editorial Bonaventuriana, 2011**

**317p. Serie Filosófica; N°20**

**ISBN 9789588422565**

**Duns Escoto, Juan, 1274-1308-Crítica e Interpretación**

La justicia política en el pensamiento de Juan Duns Scoto

© Fray Luis Fernando Benítez Arias, O.F.M.

Devenir

Facultad de Filosofía

Universidad de San Buenaventura

Colombia

© Editorial Bonaventuriana, 2011

Universidad de San Buenaventura

Calle 117 No. 11 A 62

PBX: 57 (1) 5200299

[www.usbbog.edu.co](http://www.usbbog.edu.co)

Bogotá – Colombia

*Aviso Legal*

El autor es responsable del contenido de la presente obra.

Prohibida la reproducción total o parcial de este libro por cualquier medio, sin permiso escrito de la Editorial Bonaventuriana.

Derechos reservados de la Universidad de San Buenaventura.

ISBN: 978-958-8422-56-5

Tirada: 100 ejemplares

Depósito legal: se da cumplimiento a lo estipulado en la ley 44 de 1993, decreto 460 de 1995 y decreto 358 de 2000.

Impreso en Colombia - Printed in Colombia.

# ÍNDICE GENERAL

<b>PRÓLOGO</b> .....	9
<b>INTRODUCCIÓN</b> .....	21
1. Definición general.....	21
2. División y subdivisiones en el tema de la justicia.....	22
3. Panorama histórico sobre la noción de justicia.....	25
3.1 Babilonia.....	25
3.2 El budismo.....	25
3.3 Egipto.....	26
3.4 India.....	27
3.5 El pueblo judío.....	28
3.6 El pueblo musulmán.....	29
3.7 Grecia y Roma.....	30
3.7.1 Platón.....	31
3.7.2 Aristóteles.....	34
3.7.3 Estoicismo.....	35
4. Líneas generales bíblicas sobre el tema de la justicia.....	35
5. Generalidades sobre el tema de la justicia en los Padres de la Iglesia.....	37
6. El problema.....	39
7. El desarrollo del problema.....	40
<b>CAPÍTULO I</b>	
<b>FUENTES DE LA TEORÍA DE LA JUSTICIA POLÍTICA</b>	
<b>EN DUNS SCOTO</b> .....	43
1. La Biblia.....	43

1.1	Antiguo Testamento y Nuevo Testamento: una lectura desde la Patrística.....	43
1.1.1	Génesis 1,28.....	45
1.1.2	Génesis 2,8.....	50
1.1.3	Deuteronomio 6, 4.....	52
2.	Aristóteles.....	62
2.1	El texto de la <i>Ética a Nicómaco</i> .....	62
2.2	La interpretación.....	63
2.3.	La justicia general.....	63
2.4.	La justicia particular.....	67
3.	Los Padres de la Iglesia y la justicia.....	69
4.	La doctrina medieval sobre la justicia precedente a Duns Scoto .....	82
5.	Conclusión.....	93

## **CAPÍTULO II**

### **LAS POSICIONES ESCOTISTAS SOBRE LA JUSTICIA POLÍTICA**

	<b>Sociedad y persona en el pensamiento de Duns Scoto.....</b>	<b>95</b>
1.	Definición general de los términos: sociedad y persona.....	95
2.	Formulación del problema según la obra de Duns Scoto .....	102
3.	Las instituciones sociales.....	114
3.1	La familia: la noción de subordinación .....	116
3.2	El matrimonio: la noción de conmutación.....	121
3.3	La institución civil.....	122
3.3.1	La naturaleza de la Ley.....	122
4.	El sistema de cooperación social.....	125
4.1	La corrupción.....	128
4.2	El consenso.....	132
5.	Conclusión.....	139

<b>CAPÍTULO III</b>	
<b>LA JUSTICIA POLÍTICA: DIVERSOS TIPOS</b> .....	141
1. La justicia distributiva.....	141
2. La justicia penal.....	145
2.1 ¿Qué es la justicia penal?.....	145
2.2 ¿Cómo concibe Duns Scoto la justicia penal?.....	150
3. La justicia conmutativa.....	152
3.1 Ideas generales sobre el pensamiento social y político en San Buenaventura .....	155
3.2 La restitución.....	160
3.2.1 El intelecto y el ser común .....	162
3.2.2 La propiedad.....	166
3.2.2.1 Rasgos esenciales de la propiedad en la Biblia .....	168
3.2.2.2 La propiedad y los Padres de la Iglesia .....	175
3.2.2.3 Ideas generales sobre la propiedad privada en el Derecho Romano .....	179
3.2.2.4 La propiedad en los tiempos de Duns Scoto.....	182
3.2.2.5 La posición de Duns Scoto sobre la propiedad.....	184
3.2.3 La prudencia .....	193
3.2.3.1 La idea de prudencia (Providencia) en la Biblia.....	193
3.2.3.2 Rasgos principales de la idea de la prudencia en el pensamiento patrístico .....	197
3.2.3.3 La prudencia y el destino.....	198
3.2.3.4 La idea de la prudencia en otros autores del Medioevo y su relación con las tesis de Duns Scoto .....	199
3.2.3.5 La prudencia y la retribución.....	216
3.2.3.6 La prudencia y la conmutatividad .....	219
3.2.3.7 La prudencia, la conmutatividad y la mutualidad.....	221
3.3 La restitución y la conmutatividad .....	226

4.	Conclusión.....	231
	<b>CAPÍTULO IV</b>	
	<b>Situación actual del problema de la justicia política .....</b>	<b>237</b>
1.	¿De dónde se inspira la filosofía política?.....	238
2.	¿Cómo definir el problema de la justicia política? .....	245
3.	Generalidades de las ideas políticas de Hobbes a Rousseau .....	252
3.1.	Leibniz y la Justicia Universal persona jurídica y sociedad virtual .....	260
3.2.	El debate filosófico entre Habermas y Rawls a propósito de la justicia política: la distinción de métodos «los instrumentos de representación».....	268
4.	Conclusión.....	274
	<b>CONCLUSIÓN GENERAL .....</b>	<b>281</b>
	<b>BIBLIOGRAFÍA .....</b>	<b>305</b>

# Prólogo

*Tulia Almanza*  
Facultad de Filosofía  
Universidad de San Buenaventura, sede Bogotá

La presentación de Juan Duns Scoto suele estar relacionada con el pensamiento metafísico que el filósofo medieval cultivó como buen hijo de su tiempo; sin embargo, Fray Fernando Benítez nos muestra otra cara del extenso trabajo de Scoto. En esta época, siglos XIII y XIV, cuando los problemas de los que se ocupaban los pensadores parecían estar todos encaminados a las problemáticas de la existencia de Dios o a la moral derivada del cristianismo, Scoto trató los conceptos de sociedad, persona, autoridad civil, obligación, instituciones sociales, sistema de subordinación social y cooperación social que conduce a la justicia social. La propuesta de Juan Duns Scoto se apartó de la concepción aristotélico-tomista que había visto al hombre desde una perspectiva naturalista, para atreverse a pensar a los hombres y a la sociedad como una construcción que proviene del espíritu libre y racional, que propone normas y leyes de convivencia pacífica desde las cuales puede fundar el bien común. Ahora bien, debo advertir de antemano que el libro del profesor Benítez es tan extenso y minucioso que sólo me limitaré a hacer énfasis en algunos conceptos que sustentan la justicia social.

Uno de los problemas que resalta en la definición de los conceptos iniciales es el ámbito de la sociedad, donde se encuentran los hombres comunes y las condiciones como se relacionan. Las personas no se asilan de manera natural, pero tampoco se relacionan espontáneamente; la noción de integración entre los actores de cada medio social requiere de algunos elementos que están en el medio social o que requieren ser construidos, pues su pertenencia y afectación depende de cómo se integre la “obra común” que surge de dicha constitución.

Estos conceptos los presenta Benítez en su contexto, por medio de la primera impresión sobre la integración en la Edad Media, es decir, como una relación

con la belleza como proporcionalidad, que se consideró como la forma binaria, es decir, el encuentro permanente entre la oposición y la contradicción (Le Goff, 2000). Esta oposición entre dos elementos distintos y en ocasiones antagónicos ofrece en la noción de proporción la posibilidad de resaltar las discordancias entre los miembros de la sociedad o las circunstancias en que los hombres y las mujeres se encontraban; pero en el caso de la mujer, en ella misma se daban lugar los contrarios, el nacimiento y el pecado como resultado binario de la belleza. La consecuencia que extrae el autor es la síntesis a partir de la cual se originó la sociedad como producto de la disyunción entre ciudadano y campesino, entre el laico y el clérigo. El concepto de integración es opuesto a la noción de disyunción, como separación, y éstas le permitieron a Scoto describir al hombre y a la mujer medievales.

Conjuntamente con la visión de hombre y de mujeres medievales, encontramos la categoría de «Señor», la cual invade prácticamente el período medieval. El señor era la individualidad, en quien recaía la responsabilidad del Estado, la organización de la sociedad. El emperador, el soberano, era la figura que recogía todo el poder. Así la Iglesia imita al Señor, gobernando el mundo secular, dado que lo abstracto (Dios) es superior a este mundo. El Bien Supremo se encuentra sólo en manos de algunos, y por tanto los clérigos se abrogan la dirección y la autoridad sobre los laicos. El Señor, además, es poseedor de tierras y de sus esclavos y siervos, quienes las hacen producir. De esta relación disyuntiva surgió el concepto moderno de libertad, pues son estos siervos los que tomarán la tierra para organizar un nuevo proyecto. El profesor Benítez se pregunta si esta noción de «Señor» permitió hacer alguna distinción que condujera a la construcción de justicia política. Para ello, fue necesario recurrir a un “modelo humano”, que en el Medioevo estaba representado por el modelo binario de Adán y Eva.

Según Le Goff (2000), el hombre medieval de los siglos XII y XIII había rescatado su confianza y su participación activa en el mundo, mediante sus capacidades de conocer a Dios y, simultáneamente, de desplegar sus actividades sociales y económicas. El alma del hombre medieval era capaz de crear, de inventar, como el artista. La pregunta que empieza a surgir es si el hombre moderno ya se estaba configurando en estos siglos o, más bien, si la separación entre modernidad y medievalidad no era tan tajante.

Se une a estas distinciones la facultad del «libre arbitrio», como una lucha constante en el alma del hombre. Ese hombre medieval de la última época es un peregrino, en la búsqueda de un lugar de oración, si se entiende que el mundo es un sendero hacia un lugar definitivo. Ya no viajan sólo los monjes, también lo hacen los laicos. El alma es el lugar o el escenario donde se ejerce el reconocimiento del pecado, la penitencia, la búsqueda de la salvación. Pero el cuerpo es también el escenario que cumple la metáfora de la sociedad, la pertenencia a un grupo se expresa en el espíritu social (que puede catalogarse como comunidad). Además, estaban los itinerantes, los comerciantes que eran mal vistos debido a la misma movilidad. Así, anota Le Goff, el intercambio monetario se constituyó en el desestabilizador del orden social. Es el comerciante quien busca a otro, se pone en relación con el otro, y por tanto abre las posibilidades al intercambio de diferencias, aunque en aquel entonces no se tuvieran en cuenta las ventajas del comercio. El comerciante introdujo movimientos en las comunidades que abrieron perspectivas más amplias que la peregrinación. También vinieron las protestas de la Iglesia, cuando los intercambios fueron abusivos.

Resulta muy interesante este acercamiento al reconocimiento como disyuntiva entre señor y siervo en el escenario de la peregrinación y el intercambio monetario, como la antesala de las teorías políticas de Nicolás Maquiavelo y Thomas Hobbes. Las teorizaciones medievales sobre el orden natural buscaban la correspondencia con las virtudes de los hombres. Pero las propuestas de los modernos indagaron por un orden social que asegurara la supervivencia (Cf. Habermas, 1990, p. 58). Honneth, siguiendo a Habermas, considera que la transformación de la doctrina política clásica se llevó a cabo en la preparación de las modificaciones socioestructurales que se iniciaron en la Baja Edad Media y culminaron en el Renacimiento y fue Nicolás Maquiavelo quien pudo dar cuenta de este cambio. Los cambios mencionados fueron posibles porque el proceso político económico había desbordado las costumbres tradicionales y más bien se había desarrollado un tipo de hombre preocupado en su propio interés. Dice Honneth:

El cimiento ontológico-social de las diferentes consideraciones que Maquiavelo expone acerca de cómo una colectividad política arteramente puede conservar y extender su potencia implica el presupuesto de una ocurrencia permanente entre los sujetos; porque los hombres, arrastrados por un deseo insaciable a nuevas estrategias de un comercio orientado al beneficio, recíprocamente

conscientes del egoísmo de sus intereses, se enfrentan unos a otros en una actitud ininterrumpida de atemorizada desconfianza (1997, p. 16).

## **Formulación del problema en la obra de Juan Duns Scoto**

Duns Scoto piensa el origen de la sociedad de manera diferente a Aristóteles y a Tomás de Aquino, quienes la sustentan en la naturaleza. El modelo natural se atiene a la desigualdad, a un modo superior y otro inferior. Así cada uno tiene su puesto fijado, predeterminado. «La diferencia social proviene de la naturaleza y no son de hecho "fácticas"», afirma Benítez. Con esta teoría se desprende el principio de 'subordinación', de sometimiento. Benítez se refiere a la concepción natural de Tomás de Aquino, según la cual la forma y la materia se interpretan jerarquizando los elementos: la forma es la autoridad, mientras la materia es el pueblo, es decir, se concibe como inferior. Para el Aquinate, el hombre es un ser social e inocente por naturaleza, que tiende al bien común. El derecho emana de la noción de autoridad, cuyo primer instrumento es la costumbre social. Pero luego, el derecho se deriva de la autoridad del soberano, la cual proviene de Dios; esta autoridad divina ha sido depositada en el intelecto humano, dando como resultado la ley natural.

Scoto se aparta de la concepción aristotélico-tomista, pues cree que Dios no le exige al hombre más allá de sus capacidades, no lo obliga a un imposible. Siguiendo a Agustín, no está en la condición de los hombres tener vicios, sino que Dios los retira de esa condición. Más bien está en el hombre la capacidad de elegir entre el bien y el mal de manera voluntaria, expone el profesor Benítez. Así, si el hombre tiene que mantenerse dentro de sus propios límites, tiene que respetar las normas de los demás y por ello se ve abocado a establecer convenciones, acuerdos con los otros hombres.

La libertad y la racionalidad de los contrayentes explican este contrato originario, que sirve de base a la sociedad. El profesor Benítez, siguiendo a Scoto, afirma que de lo anterior puede deducirse que la sociedad es el producto de actos conscientes de convivencia, los cuales apartan a las personas de su ser natural para constituir la sociedad civil. El fundamento del ser humano se basa en la libertad y en el saber que el otro también es libre. Si se acepta que la acción es libre, también se acepta que las instituciones se originan de la libertad y que también hay un modo natural de surgimiento de las cosas. Los dos modos de originar

obedecen a la disyunción y, en el caso de la oposición entre naturaleza y libertad, se manifiestan al mismo tiempo, pero sólo una es posible, lógicamente hablando.

Asimismo, se expone en este libro que, según Duns Scoto, la libertad y la naturaleza son principios que existen en la perfección separadamente, pero sólo se presentan de manera conjunta en Dios y en el hombre. La facultad de obrar libremente es la voluntad que, según Scoto, escapa a los impulsos, no corresponde a los impulsos externos. Así lo explica el profesor Benítez:

En esta perspectiva se habla de la libertad como una “sobreabundancia” donde el otro es gratuidad, un don. Llamar la libertad un estado de sobreabundancia es oponerla a la “necesidad” o al principio espontáneo del determinismo. (...) Con este principio libre, Duns Scoto pone las bases para afirmar que el fin de la sociedad es la construcción de la sociedad como una convivencia pacífica, el fin no es el bien común determinado naturalmente.

Es interesante resaltar que la oposición entre naturaleza y libertad es una disyunción que en la Modernidad se planteó como el reconocimiento de la pluralidad de intereses y los posibles conflictos derivados de ella. Estos problemas ya mostraban la tensión que tenía que desarrollarse en el tránsito de una comunidad de intereses únicos o más homogéneos, típicos de las comunidades tradicionales, a las sociedades modernas en las cuales el surgimiento del individuo tuvo que generar conflicto con la tradición y con los demás intereses de los otros individuos. En ese sentido, muchos autores del liberalismo compartieron la convicción de que la constitución de un poder común o Estado era la salida posible, ya que los individuos debían acceder al mismo al ceder su derecho natural a castigar a quienes hubiesen dañado su vida, su libertad y posesiones. Sin embargo, estas consideraciones no habrían tomado en cuenta las propuestas escotistas. Thomas Hobbes puede considerarse como un pensador con quien se inicia la moderna teoría política y, por la cercanía con la época de Scoto, sus planteamientos encuentren temas comunes, aunque también sean contradictorios.

La condición natural de los hombres es su estado de naturaleza, la cual ha hecho de ellos hombres iguales en el cuerpo y en el espíritu; sus similitudes son tan grandes que no podrían reclamar beneficios. Dice Hobbes: «por lo que respecta

a la fuerza corporal, el más débil tiene bastante fuerza para matar al más fuerte, ya sea mediante secretas maquinaciones o confederándose con otro que se halle en el mismo peligro que él se encuentre» (2007, p. 100). La igualdad, referida a la fuerza corporal, se equilibra en tanto la necesidad obliga a los hombres a ingeniar la manera de sobrepasar al otro en cuanto se encuentren diferencias; tratándose de diferencias en el espíritu, los hombres tienden a pensar que poseen mayor sabiduría que sus congéneres, pueden constatar que otros sean más cultos que ellos mismos, pero reconocen más fácilmente su propio talento que los ajenos. Sin embargo, afirma Hobbes que en este punto, los hombres son más iguales que desiguales, pues no hay una cosa que mejor esté distribuida que la satisfacción de cada hombre con la porción que le ha correspondido (p. 101).

El estado de naturaleza iguala a los hombres en sus capacidades, pero ante todo en las expectativas con respecto a la obtención de los fines; y es aquí donde Hobbes considera que se halla una de las principales causas de enemistad, pues cada hombre anhela lo mismo que su vecino o su hermano, y como los dos no pueden conseguir y disfrutar el mismo bien, terminan luchando por él, convirtiéndose en enemigos. «De aquí que un agresor no teme otra cosa que el poder singular de otro hombre; si alguien planta, siembra, construye o posee un lugar conveniente, cabe probablemente esperar que vengan otros, con sus fuerzas unidas, para desposeerle y privarle, no sólo del fruto de su trabajo, sino también de su vida o de su libertad. Y el invasor, a su vez, se encuentra en el mismo peligro con respecto a otros» (p. 101).

Al separarse de los principios naturalistas aristotélico-tomistas, Scoto pretendía sentar las bases para una construcción de la sociedad separadas de la necesidad, lo cual deriva en un pacto basado en la convivencia. La propuesta hobbesiana no habría tenido en cuenta estos planteamientos escotistas o sería contraria a los mismos, pues, según estos últimos, entregarle el poder a un magistrado no se hace como defensa de los derechos, ni como miedo al otro, sino como fruto de la convivencia; pero entonces la pregunta sería si estas personas podían expresar intereses diversos, si los podían realizar en esta convivencia y cómo podían dirimir las discrepancias cuando se presentaran.

## Las instituciones sociales

Las instituciones son posibles gracias a las autoridades civil y política, que nacen del consenso entre los ciudadanos, quienes confieren poder a dicha autoridad. Siguiendo a Aristóteles en la *Ética a Nicómaco*, la vida virtuosa permite alcanzar la felicidad y ésta sólo se alcanza cuando convivimos con los demás y realizamos nuestra actividad en relación con los otros. Así, Tomás de Aquino comenta este texto para concluir que es más conveniente vivir en comunidad y que la felicidad no se alcanza en soledad sino en la compañía de los demás.

El cuestionamiento que aparece es si es posible hablar de dominación en estas relaciones naturalmente políticas. Las organizaciones sociales se desprenden de estos principios, por ejemplo la familia, la cual se vive «contractualmente». Según Duns Scoto, el hecho de que un hombre se enfrente a un grupo se debe a que un grupo lo ha escogido y no por una causa natural. En palabras del profesor Benítez:

Esto es el producto de una convivencia pacífica. La autoridad es así una decisión consensual de los seres singulares, así como estos son la base para la existencia política. La razón principal de esta convivencia la encontramos en el estado de pecado que ha impulsado a los hombres a reunirse y pactar a fin de convenir la autoridad. El pecado ha llevado al hombre a elaborar la ley para poder vivir pacíficamente, para alcanzar el bien común que no es otra cosa que la convivencia pacífica.

Esta ley humana no es contraria a la ley divina, ya que, según el principio de autoridad, el gobierno bueno es observado por la autoridad divina.

Duns Scoto le otorga una gran importancia a la noción de «contrato libre» como cimiento de la sociedad. Ese contrato libre es una especie de asociación basada en la cooperación en la comunidad, y no en los intereses egoístas. La tradición agustiniana es aceptada por Scoto a través de la aceptación de la vocación del hombre para conformar sociedades. Para Scoto, el hombre posee aptitudes de encuentro con el otro hombre; este es, entonces, el principio de integración mutua y libre entre los hombres, es la capacidad de creer en la cooperación social. La pregunta de Fray Fernando Benítez es: ¿cómo es posible la integración entre los hombres, si el género humano tiene las posibilidades jurídicas y culturales para

alcanzarla? La tradición del Evangelio sirve de base para conformar el derecho natural, en el sentido de que las personas no quieren aquello que no desean para ellas mismas; y, desde el punto de vista de la ley, es la «circunstancia» el elemento que sirve para la lectura del relato de la caída de Adán. Sin embargo, el punto de partida sigue siendo la relación matrimonial, donde se refleja una relación de reciprocidad, de obsequio o donación. Duns Scoto confía pues en el hombre, en su capacidad de decidir, basado en su libertad y su dignidad, en su capacidad de convenir con otros seres humanos. La capacidad de decisión se expresa en la cooperación entre los hombres y el consenso es una condición para llevarla a cabo. El consenso cobra sentido como el acuerdo entre varias personas, en el sentido de la cooperación e interdependencia de las partes; también se obtiene sentido en el acuerdo entre varios órganos del cuerpo vivo que lleva a la función vital. Benítez lo expone como sigue:

En su sentido más corriente, el consenso es entonces una noción que designa el acuerdo entre explícito e implícito de los individuos sobre los valores esenciales de la sociedad y la voluntad de resolver los conflictos susceptibles de oponerlos por la vía de la deliberación, en vista de hacer triunfar lo que es común sobre aquello dividido, en el respeto de los procedimientos concedidos al consentimiento de cada uno .

En el sentido filosófico, Aristóteles le otorga gran importancia y sentido a la «confianza». El consenso tiene aceptación como acto de voluntad, por medio del cual se decide o se declara una oposición a una acción determinada, si la iniciativa ha sido tomada por otro. Afirma Benítez: «La fuerza del argumento sobre el consentimiento toma vigor cuando es enlazado con la verdad, pues con él, la verdad es presentada como búsqueda común, una unidad construida».

Benítez considera que el consenso es un aspecto fundamental en la teoría escotista, en tanto que puede constituirse en mecanismos y procedimientos para generar decisiones colectivas, para lograr la creación social a partir de individuos separados. Y se hace la pregunta, que surgió después, en épocas de la sociología y la filosofía políticas: ¿cómo pueden los individuos construir una sociedad? En general, las teorías sociopolíticas han presentado dos salidas al problema: o bien la sociedad es un estado de naturaleza, o bien la sociedad es el producto de un acto de solidaridad. Esta alternativa que abre posibilidades de afirmación a la

«conciencia colectiva» puede llevar a acuerdos que permiten la discusión y la convención, antes que la imposición.

El consenso lleva a la construcción de lazos sociales y al reconocimiento entre los hombres y mujeres, aunque ello no debe olvidar el conflicto entre los mismos. Más bien la guerra y el conflicto constituyen el trasfondo del consenso. Éste tiene límites; sus posibilidades van desde la construcción de la sociedad como unidad y la desintegración del cuerpo social. El cristianismo entiende la separación y la ruptura como parte del pecado, como la fractura de la relación entre Dios y el hombre; en cambio, el consenso es el modo de elaborar conjuntamente la verdad y la unidad.

## **La justicia política**

Para Duns Scoto el pacto entre los hombres lleva a la justicia política, al respeto por las libertades individuales que convergen en el consenso. Scoto se opone al orden natural, a la concepción aristotélica del hombre como animal social, que se mantiene estable, continuo, inmutable. La justicia reglamenta y controla el intercambio y el derecho a la propiedad. Así, la propiedad privada se somete a lo público, a la *res-pública* como la instancia donde converge la civilidad. De este modo, para Scoto la virtud de la justicia es mediar en las cosas materiales; entre tanto, para los demás litigios la mediación es racional. La libertad es una necesidad, una condición *sine qua non* que tiene lugar en el reconocimiento del otro como alteridad y sobre la cual se funda el contrato: la alianza.

La justicia política se basa especialmente en la justicia conmutativa que, según Scoto, se conforma en varios tipos: la justicia distributiva, la justicia penal, la justicia conmutativa, entre otras. La justicia distributiva se ve reflejada en la amistad, como el estado más perfecto de este tipo. Lo primero que una persona intercambia con otra es la amistad. Pero luego están los bienes; en la comunidad la justicia distributiva tiene que hacerse cargo de los honores, las riquezas y las demás ventajas. Scoto sugiere que la distribución se ajuste a la “conveniencia”, según las normas o las reglas de la razón. Además, es la república la entidad que ofrece las condiciones de distribución según los grados de las personas, sus jerarquías y la proporcionalidad de los bienes, como se explica en el capítulo 2 del presente libro.

La repartición de los bienes se llevaría a cabo según la conveniencia y ésta se rige por las reglas de la razón y sería la imagen de Dios o el príncipe quien asume la repartición tanto del poder como de los bienes en la ciudad. Señala Benítez que esta doctrina trae consecuencias económicas, especialmente en cuanto a la reducción de las desigualdades. Cabe anotar que este estudio merece ser tratado en otro trabajo de investigación.

La propuesta de Scoto contrasta con la visión hobbesiana que considera el estado de guerra como un estado de naturaleza; como consecuencia de esto, los derechos y la justicia se encuentran ausentes. Contraria a la perspectiva de justicia distributiva anterior es la manera como Hobbes concibe estas cualidades del hombre en sociedad y en esas condiciones: «Es natural también que en dicha condición no existan ni propiedad ni dominio, ni distinción entre *tuyo* y *mío*; sólo pertenecen a cada uno lo que puede tomar, y solo en tanto que puede conservarlo» (2007, p. 104).

Hobbes argumenta en torno a las dos primeras leyes naturales que conducen a los contratos. El punto de partida es la libertad, la cual es definida por el autor del *Leviathán* como «la ausencia de impedimentos externos, impedimentos que con frecuencia reducen parte del poder que un hombre tiene de hacer lo que quiere; pero no pueden impedir que use el poder que le resta, de acuerdo con lo que su juicio y razón le dicten» (Hobbes, 2007, p. 106). Siguiendo la ley natural, los hombres no pueden hacer algo que pueda destruir su vida o ponerla en peligro. Es decir, dentro del derecho natural (*jus naturalis*) los hombres usan su libertad para conservar su vida lo que, bajo las condiciones de guerra de todos contra todos, significa que cada hombre puede realizar cualquier acto contra otro, incluso en su propio cuerpo.

Afirma Hobbes que los lazos con los que las personas se ligan y obligan unas a otras se basan en la transferencia de algún derecho mediante la palabras o las acciones, a otra persona; los lazos tienen fuerza en la medida en que guardan un temor de las malas consecuencias que pueda tener la ruptura de esa promesa (p. 108). En términos generales, la transferencia mutua de derechos se denomina contrato, por ejemplo, como cuando se entregan cosas a cambio de dinero; el contrato se vuelve un pacto cuando una de las partes pospone el cumplimiento de lo que le corresponde, una vez ha recibido el beneficio. Así queda brevemente descrito el contrato inicial que puede hacer pasar del estado de naturaleza a la

ley civil; en el estado de naturaleza el miedo puede superar la buena voluntad, haciendo que la condición perversa de los hombres busque su propio provecho. «Pero en el estado civil, donde existe alguien que puede obligar a ambos, debe cumplir primero el que según el contrato haya de hacerlo; porque al estar el otro sujeto a la obligación, cesa la causa del miedo a que no cumpla» (Hobbes, 1999, p. 26). Así, el contrato según Hobbes consiste en el paso del estado de guerra a la ley civil que puede llevar a construir la sociedad civil y así a relacionarse con el Estado de manera pacífica.

El contrato hobbesiano continúa ligado al estado de naturaleza, a la igualdad entre los hombres que no distingue entre individuos y sólo busca la sobrevivencia. Así, el pacto que se alcanza al ceder el propio poder busca construir la civilidad saliendo de la barbarie y del miedo. Scotto, siglos antes, ya concebía a los hombres como individualidades con la posibilidad de diferenciarse entre sí, y de encontrarse e intercambiar entre ellos con base en la solidaridad. La construcción de lazos sociales es positiva en cuanto nace del intercambio de afecto, de la capacidad de razonar, de la solidaridad; el contrato escotista se basa en la bondad y la armonía, mientras para Hobbes, en la desconfianza en la naturaleza, por lo cual la amenaza de la naturaleza debe controlarse con las leyes.

Sin embargo, aquí cabe señalar que teóricos actuales como Michael Walzer estudian el problema de la justicia distributiva que de manera amplia pueda cobijar tanto a los bienes materiales, como también las relaciones sociales y parentales, las organizaciones políticas, el acceso al conocimiento, las relaciones afectivas, entre otras. Afirma Walzer: «Los bienes en el mundo tienen significados compartidos porque la concepción y creación son procesos sociales. Por esa misma razón, los bienes tienen distintas significaciones en distintas sociedades» (2001, p. 21). De acuerdo con lo anterior, la distribución de los bienes no podría ser cobijada bajo un sólo criterio. No hay un poder estatal que pueda regular todos los esquemas, dividir, repartir y compartir todos los bienes. Este filósofo contemporáneo se pregunta por asuntos muy similares a las preguntas escotistas.

Como siempre estamos interesados en nosotros mismos, pero en este caso, en una especial y limitada versión de nosotros mismos en tanto de gente que da y toma. ¿Cuál es nuestra naturaleza? ¿Cuáles son nuestros derechos? ¿Qué deberíamos aceptar bajo condiciones ideales? Las respuestas a estas

preguntas se convierten en principios distributivos que se suponen controlan el movimiento de los bienes (p. 20).

Así la justicia distributiva se constituye en un problema central de la filosofía política, del derecho, de las teorías económicas que hoy son estudiadas por teóricos muy importantes de diversas disciplinas y que retoman, sin saberlo, los planteamientos escotistas. Llama mucho la atención que en la bibliografía de estos autores su referencia medieval sea frecuentemente Tomás de Aquino, nunca Duns Scoto. El interés en este libro del profesor Benítez se encuentra en la apertura hacia un horizonte que ha permanecido estrecho para el estudio del período medieval. Significa encontrar allí una interpretación de la sociedad constituida por el contrato, por el consenso, por las instituciones sociales que surgen del libre albedrío, de la voluntad de las personas diversas que no tienen primero que temer al otro para reconocer en él su capacidad de recibir y de donar, un intercambio mutuo que es la base de la justicia política.

## **Referencias bibliográficas**

- Habermas, J. (1990). La doctrina clásica de la política en su relación con la filosofía social. En *Teoría y praxis*. Madrid: Tecnos.
- Honneth, A. (1997). *La lucha por el reconocimiento*. Madrid: Cátedra.
- Hobbes, T. (1999). *Tratado sobre el ciudadano*. Madrid: Trotta.
- Hobbes, T. (2007). *Leviathan, o la material, forma y poder de una república, eclesiástica y civil*. Buenos Aires: FCE.
- Walzer, M. (2004). *Las esferas de la justicia*. México: FCE.

# INTRODUCCIÓN

En la presente introducción al tema de la justicia política en el pensamiento de Juan Duns Scoto, se definirá en primer lugar el término justicia, tanto en el sentido general como en el sentido especializado o filosófico; después se hará una exposición de los diferentes tipos de justicia. Con estos dos elementos se abre la puerta a una exploración del tema de la justicia en algunas culturas, las más representativas tanto en Oriente como en Occidente; en esta vía nos encontraremos con el pensamiento greco-romano y su visión sobre la justicia. En la misma introducción, pero con una perspectiva diversa, se expondrá la visión tanto de la Sagrada Escritura como de los Padres de la Iglesia concerniendo siempre el tema de la justicia.

## 1. Definición general

Si tomásemos un diccionario español encontraremos que el término justicia designa como primer sentido la apreciación, reconocimiento y respeto de los derechos y de los méritos de cada uno. Ella evoca también la conformidad a un derecho, sea natural, sea positivo. En este vocablo se encierra igualmente el acto de ejercer el derecho.

Pero el trabajo de investigación nos exige progresar en la determinación de campos de trabajo a fin de ser estrictamente más precisos en la formulación del problema. Este campo exigido es la filosofía. De ahí que sea necesario conocer qué se entiende por justicia, filosóficamente hablando. Como una vía de progresión en la investigación, la justicia distingue «el carácter» de eso que es justo y de aquel que es justo. El significado es visto filosóficamente como equidad, como legalidad, y este modo de presentar el término como cualidades es una manera de hacer ver su aspecto formal en la filosofía.

Es importante también decir que la definición en el sentido filosófico emplea reiteradamente el concepto de «carácter» acentuando así que la justicia política es como un sello impreso, una marca que expresa aquello que es impreso internamente. De igual modo, la expresión de la justicia política remite, envía al contenido. De esta notoria definición conviene retener el término: «carácter» relacionado con «justo» o la forma de la justicia en el sentido filosófico.

Pero vale la pena señalar que la justicia formalmente vista como justo despliega su acción de diversas maneras, a las cuales llamamos, en nuestro caso: divisiones y subdivisiones. Por consiguiente, asistimos a un abanico de tipos de justicia.

## **2. División y subdivisiones en el tema de la justicia**

Según la concepción dominante desde Aristóteles, la justicia es concebida como una virtud particular, consistente en la observancia de las normas que específicamente regulan las relaciones de los hombres y mujeres. De acuerdo con esta visión, la justicia es dividida en: justicia conmutativa, la cual regula las relaciones entre los individuos; y justicia distributiva o legal, con la cual se regulan las relaciones entre la sociedad y sus miembros; sin llegar a hacer aquí una división exhaustiva, se habla también de la justicia punitiva o vindicativa con la cual se regula el poder judicial.

La justicia encierra igualmente la consideración de una cualidad de la norma o de un ordenamiento normativo hecho conforme a un principio superior, el cual es criterio o valor. Con este principio se regulan las relaciones entre los seres humanos. El principio del cual hablamos ha variado según las diversas concepciones de justicia. Él ha tomado el sentido de: igualdad, bien común, libertad, felicidad. Sin embargo, sea cualquiera el sentido, con él se ha procurado el respeto a todo lo que concierne a «el otro».

En el empeño de proteger y respetar al otro, se ve a lo largo de la historia cómo las comunidades humanas han buscado identificar las diferentes relaciones entre los seres humanos así como con Dios. Ellas las han subdividido así:

1. Justicia divina o de Dios: es un atributo moral de la voluntad divina, por el cual se designa la relación de Dios con las creaturas. Éstas se llaman justas en la medida que se conforman a la relación con el Creador.
2. Justicia original: con ella nombramos el estado en el cual Dios pone al hombre en el momento de la creación; dicho estado se pierde con el pecado original.
3. Justicia social: en ella se pone la exigencia ideal y los programas políticos con el fin de abolir la miseria, la desigualdad social, el usufructo opresivo que conduce al aumento de las clases pobres. Se proponen allí reformas en las estructuras económicas y sociales.
4. Justicia civil: es la aplicación respectiva del derecho civil para resolver conflictos y controversias en las relaciones privadas. En este tipo de justicia se ubica la justicia penal con la cual se acierta si se han cometido reatos y, en el caso positivo, aplicar las penas mediante procedimientos judiciales.
5. Justicia administrativa: es el complejo de instituciones existentes en el Estado moderno para garantizar la observancia de la administración pública, de las reglas que regulan su actividad. Estos institutos de naturaleza jurisdiccional tienen la función específica de tutelar los derechos y los intereses legítimos de los ciudadanos que son lesionados por el procedimiento o por los actos de la administración pública.
6. Justicia política: parte del principio de que es fundada sobre el concepto único de la comunidad en cuestión. Los elementos inherentes a este tipo de justicia no se disocian del contexto o de la comunidad en los que surgen. Se ve entonces claramente la indispensable relación de la justicia política con la comunidad. La justicia política tiene por deber reforzar la responsabilidad de aquellos que ejercen la autoridad y el poder en la comunidad. Por eso, ella es la medida más aproximativa del grado de civilización alcanzado por la sociedad política.

El derecho de la justicia política constituye un espejo fiel de las instituciones políticas y sociales, de las costumbres y del sentido de sus evoluciones. La justicia política es el aparato que sostiene las ideas fundamentales que rigen en una cierta

época y en una sociedad, y las relaciones tanto de los individuos de cara al grupo social como de las clases sociales y capas sociales entre ellas.

La justicia política hace aparecer nítidamente los movimientos profundos del derecho mismo, siendo éste una vanguardia, queriendo decir con esto que expresa y orienta la sociedad y el sistema político considerados. Este derecho se caracteriza por ser dinámico, pues él cambia según diversos factores como el desarrollo y el tipo de estructura socio-económica y cultural, el estado de consenso o de ruptura ideológica, las tradiciones autocráticas o democráticas, el contexto internacional, etc. Este derecho es, por consiguiente, una fuente de dinamismo. Digamos que en el centro de la justicia política y el derecho regentes se encuentra la diversidad, término con demasiada carga significativa para comprender el tema de la justicia política en la presente investigación.

La justicia política, aunque vista bajo dos palabras, expresa el acto de reconocer y respetar los derechos de la otra persona. Connota igualmente un principio moral conformado al derecho positivo; al mismo tiempo la definición liga la noción estudiada al ejercicio del poder y la búsqueda de ejercitarlo haciendo reinar el derecho. Encontramos que bajo esta noción de la «justicia política» se reúne también todo tipo de organización judicial.

Es importante subrayar que dentro de la definición común, el término de «justicia política» muestra como términos propios la rectitud, la imparcialidad, la equidad, la integridad, la probidad. Invito al lector a retener en la memoria esta lista de términos, los cuales harán parte del recorrido y del panorama que indica el tema de la «justicia política».

El hecho de mencionar en la definición «la justicia política» nos insinúa que existen varios tipos de justicia. A modo de información y de significación precisamos la división existente en el ramo de la justicia y las posibles subdivisiones.

Al lado de esta subdivisión de la justicia existe también el tema de la relación entre la justicia y la gracia, que indica la aplicación exacta de las leyes y, respectivamente, las exenciones por la observancia de la ley. No se puede desconocer que esta división y subdivisión en la noción de justicia ha sido el resultado de la evolución de la misma a lo largo de la historia según los grupos humanos que allí han existido. Se abre entonces delante de nuestros ojos el abanico de pueblos, de

civilizaciones que con sus concepciones nos han permitido hoy hablar de justicia. Expongamos entonces esos aportes.

### **3. Panorama histórico sobre la noción de justicia**

#### **3.1 Babilonia**

En esta cultura, tanto los términos justicia y derecho son, en alguna medida, intercambiables. La raíz de ambas palabras es *Kānu* que significa: estar firme, fijo, significando igualmente: encontrarse correctamente dentro de una dirección<sup>1</sup>. Es importante subrayar que esas acepciones son aplicadas indiscriminadamente a los dioses y a los hombres. La justicia y el derecho son en esta cultura representados por el sol y la tormenta: el dios-sol y el dios-tormenta. Estas imágenes naturales obedecen a la idea de que ambos abarcan todo, sin discriminación, así como un juez es imparcial con los hombres.

Es interesante ver cómo la justicia y el derecho hacen parte de inscripciones que, reunidas, han dado lugar al tratado: «Advertencias a los Reyes contra la injusticia». En estos escritos se busca que el Rey sea siempre favorable a su pueblo y esté bien dispuesto a practicar la justicia. En él se encuentran recomendaciones de inteligencia para los príncipes en sus territorios<sup>2</sup>.

Es importante entonces que el Rey y sus autoridades gocen de una buena fama en lo que toca a la justicia y al derecho; y no sólo estos dos aspectos, pues se espera ver en ellos igualmente las otras virtudes, las cuales están asociadas entre ellas.

#### **3.2 El budismo**

Con el término justicia se describen las conductas dentro de las relaciones humanas. Dentro de esta concepción, la justicia coincide con la moralidad, y tiene una implicación religiosa. La gran diferencia con respecto al cristianismo está en el fin, pues mientras en el cristianismo se busca la conformación a un ideal: un

---

1 T. G. PINCHES, *Rigtheousness (Babylonian)*, in *Encyclopaedia of Religion and Ethics*, vol. IX-X, New York, Charles Scribner's Sons, 1928, p. 777.

2 PINCHES, *Rigtheousness*, p. 777.

estándar divino, entre los budistas lo que se busca es la buena relación humana sin ideales humanos. Dios es para ellos la perfección moral y dentro de ésta se halla la justicia. El mundo es, en esta concepción, un ordenamiento de tal modo que quien comete un error es castigado y quien hace la justicia es recompensado<sup>3</sup>.

Existe para esta visión religiosa otro estado de perfección de la justicia: «la santidad». El santo o «arhat» es aquella persona independiente del universo y libre de todo deseo. En ella se encarna de igual modo la virtud. El ideal es allí el monje que ha realizado al menos la primera verdad, a saber: la existencia del dolor, del sufrimiento. Se supone que el alcance de este estado de vida perfecta requiere un entrenamiento. La cualidad positiva y primera en este estado es «el conocimiento», no de un ser puro ideal, sino de la verdad esencial: todo en la naturaleza es compuesto, las cosas son luego adoloridas, inconstantes y carentes de alma<sup>4</sup>.

### 3.3 Egipto

Los egipcios tienen solamente una palabra para designar la justicia: *me'-et* que es derivada del verbo *m'* con lo que se designa estar sobre la buena dirección. Ellos califican el buen juez como un padre de los huérfanos, como un esposo para la viuda, como un hermano para el abandonado. él es como el vestido para el desnudo, como alguien que viene a la llamada de otro. La imagen de la balanza es igualmente atribuida a este personaje<sup>5</sup>.

En este pueblo se admira a los poseedores de generosidad y beneficencia; de igual modo, se resalta aquel que es fiel, obediente, deferente con los superiores, así como la hospitalidad. Se suma a esta lista de cualidades relacionadas con la justicia en Egipto, la moral sexual y la piedad por los difuntos.

Como en los demás pueblos, la justicia es representada por una imagen natural; nuevamente el dios-sol hace su aparición y a él se le atribuye la creación

---

3 E. J. THOMAS, *Righteousness (Budismus)*, in *Encyclopaedia of Religion and Ethics*, vol. IX-X, New York, Charles Scribner's Sons, p. 755.

4 C. REGAMEY, *Budhismus*, in *Lexikon für Theologie und Kirche, II Band*, Freiburg, Verlag Herder, 1985, p. 755.

5 A. M. BLACKMAN, *Righteousness (Egyptian)*, in *Encyclopaedia and Ethics*, p. 792.

de la justicia. De él procede también el amor por la justicia, así como la vida que se entrega a ella. La justicia es también el marco de reflexión y de creencia sobre el más allá y sobre el juicio después de la muerte en donde la concepción ética ubica la recompensa y el castigo<sup>6</sup>.

La concepción egipcia de la justicia considera la posibilidad de recibir la recompensa o el castigo en esta vida terrestre. El egipcio aspira siempre en este mundo a obtener una recompensa por su vida de virtud sobre la tierra. Esta concepción es animada por la palabra pronunciada por Re<sup>7</sup> y sobre la cual se apoya esta expectativa. La justicia y la vivencia del derecho se ven también recompensadas por la larga vida y por la prosperidad material. Dentro de las recompensas figura también un buen entierro. Los herederos de personas virtuosas y justas sucederán y heredarán los bienes de las primeras, sus cargos. De igual modo, el nombre del justo durará en la boca de todos; su nombre no será borrado de la memoria de todos los hombres. El hecho de permanecer en la boca y memoria de los otros era una de las ansiedades grandes en los habitantes del antiguo Egipto. Ellos buscaban que, aun dentro del estado de muerte, la estima pública estuviera vigente, todo esto como recompensa por la vivencia de las virtudes<sup>7</sup>.

El pueblo egipcio también ha visto en el Faraón la representación del dios-Sol sobre la Tierra. Él es el Señor de la justicia y los hombres deben trabajar por la justicia para ganar sus favores.

### 3.4 India

Para esta cultura, la concepción de justicia denota primeramente el orden cósmico y luego el orden de la ley moral; de un lado, la perfección y de otro, el sacrificio. El hinduismo es el punto culminante en la aparición de las grandes instituciones religiosas y místicas que unifican la vida y que profundizamos a continuación. Ella está presente en la opinión general como relación con la verdad y esta última como correspondencia con la realidad. Dentro de esta opinión común, esta virtud exige en la sociedad un comportamiento reflejado en las relaciones domésticas, la lealtad política, la verdad en la amistad, la abstención de crímenes tales como el robo, el asesinato y, en la mujer, la fidelidad en la vida matrimonial.

---

6 BLACKMAN, *Righteousness (Egyptian)*, p. 794.

7 BLACKMAN, *Righteousness (Egyptian)*, p. 795.

El cumplimiento de estas normas, así como aquellas relacionadas con los valores morales, es garantía de la recompensa o del castigo en la vida futura<sup>8</sup>.

El destino del hombre se despliega en el *ÁCÁRA*, que es el cumplimiento del *dharma* o la conducta buena y justa. Quien se comporta antidharmicamente se pierde en este mundo y en el otro. Por eso ni la ascesis, ni el sacrificio pueden salvarlo. Cada acción contraria al *dharma* tiene luego su consecuencia en ésta y en la futura existencia; ésta será luego producida por un *karma* negativo, malo, nefasto que liga la persona a la rueda a la cual no puede renunciar la existencia.

Por eso el comportamiento de la persona está ligado a la eficacia de la salvación. El mérito nace por consiguiente del compromiso total del hombre reflejado en su relación con los demás y con el mundo entero. Contrario a este comportamiento colectivo está aquel justificado por las decisiones individuales, viniendo esto a ser un inicio del *karma* negativo. Es bajo este principio que nace el principio de la no-violencia, de la no-injuria, actitudes que exigen una posición de renuncia consigo mismo y dan campo a un activismo espiritual donde la dulzura, la generosidad, la no-mentira se manifiestan a la luz del día. Este modo de pensar ubica el hombre en el plano de sentirse inserto en una realidad cósmica, en el dios-mundo o *Átman*.

### 3.5 El pueblo judío

La justicia es llamada: «saddik» que es al mismo tiempo el vocablo para decir: «santo», que posee la habilidad para obrar milagros. Ella es una serie interrum-pida de obediencias leales y amorosas del «mizwôth» en la *Tôrah*. *Mizwôth* o el conjunto de preceptos, en total 613. Ellos aspiran a la justicia tanto en el espíritu como en la letra. El grado de justicia al que se aspira corresponde y depende de la conformidad a la *Tôrah*<sup>9</sup>. Ésta comprende la persona entera, es decir, pensamiento y obra. El fin que la *Tôrah* busca es llevar a la justicia, invitando a una vida que puede ser llevada dentro de un proceso de santificación propia.

---

8 K. A. BERRIEDALE, *Righteousness in India*, in *Encyclopaedia of Religion and Ethics*, vol. ix-x, New York, Charles Scribner's Sons, 1928, p. 805.

9 J. ABELSON, *Righteousness (Jewish)*, in *Encyclopaedia of Religion and Ethics*, vol. ix-x, New York, Charles Scribner's Sons, 1928, p. 807.

Según este modo de pensar, la persona es la única que puede llegar a la justicia. La persona es por excelencia saturada con la *Tôrah*, la cual es poseída plenamente en la vida humana. La justicia es una capacidad ilimitada de aspiración unida a una capacidad ilimitada de alcanzar en grado sumo la perfección, lo completo de la vida<sup>10</sup>. En el proceso exigido dentro de esta aspiración, se encuentra el acto de «retractarse» de la falta cometida, acto que es posible siempre y cuando exista un seguimiento estrecho de la ley. Es dentro de esta perspectiva que en el *Talmud* se traduce justicia por caridad o «almsgiving»: la ofrenda para los pobres. Esta acepción que ha tomado el término justicia entre los judíos es aún vigente entre los judíos de clase pobre.

Dentro de las consecuencias a la cual se llega con la caridad o la justicia, está la capacidad de convertirse en un mediador entre Dios y el pueblo. Esta persona sería vista con una gran estima; además, la mirada sobre ella desvela que con su comportamiento algo desde el cielo desciende a la tierra, así es catalogada la misión de la persona en cuestión<sup>11</sup>. A esta visión de la justicia se añade más modernamente la idea que el seguidor ortodoxo encuentra en el judaísmo: la justicia como una adaptación propia al estado de vida y de pensamiento inculcados por la *Tôrah* e interpretada por el gran Rabino talmúdico.

### 3.6 El pueblo musulmán

Existe en este pueblo la colección de anécdotas llamada: «Mustatraf», la cual contiene interesantes alusiones a la sinceridad, a la justicia y a la vida íntegra<sup>12</sup>. No se ve que el amor a la justicia y a la verdad, en esta colección, haga referencia a un más allá, como algo que tenga los límites puestos en una realidad sobrenatural. Es interesante destacar cómo en esta cultura, el tema de la justicia hace parte de las historias contadas por los viajeros, por los cuenteros. Son numerosos los pasajes sobre la justicia en boca de los nómadas, de los comerciantes, de los jornaleros en las fincas y de los itinerantes<sup>13</sup>. La tradición liga el tema de la justicia a la imagen patriarcal.

---

10 ABELSON, *Righteousness (Jewish)*, p. 808.

11 ABELSON, *Righteousness (Jewish)*, p. 809.

12 B. CARRA DE VAUX, *Righteousness (Muslim)*, in *Encyclopaedia of Religion and Ethics*, New York, Charles Scribner's Sons, 1928, p. 811.

13 R. KÖBERT-W. SCHATZ, *Islam*, in *Lexikon für Theologie und Kirche II Band*, Freiburg, Verlag Herder, 1958, p. 794.

### 3.7 Grecia y Roma

El recorrido histórico del término justicia se remonta a Homero. Este autor no hace un uso abstracto de la noción de justicia; él, para este fin, emplea el término: «εὐδικία». Junto con este término, Homero usa la noción de «δικη». Ambas son vistas en relación con la administración de la justicia y de la justicia ética. Este empleo es sostenido por otra noción, la de: «θεμιστεία» o gobernar con justicia, impartir justicia. Este uso del término supone en el pensamiento griego una actitud piadosa de parte de quien gobierna o imparte justicia. Dentro de la mitología, ella es hija de Uranos y de Gaea. Pertenece a la generación de los dioses primordiales. Se presenta como una esposa de Zeus. Según Homero, ella es la personificación del orden establecido y de las leyes que rigen la justicia. En las sesiones de los hombres y de los dioses, ella asiste para preservar la equidad en las decisiones<sup>14</sup>. Ella es representada con una balanza y un espada en las manos, los dos emblemas de la justicia, pero sobre todo, con los ojos vendados con lo que se simboliza la imparcialidad en las sentencias.

Es importante ver cómo en griego el mismo término designa un modo, una manera de vestir; de ahí que, etimológicamente, el término sea también utilizado para llamar aquella prenda del vestido de un juez que se quita y se cuelga. De la concepción de Homero podemos concluir que: «δικη» y los términos derivados: «δικαπξω» y «δικασποπλο» son ya en la época de Homero presentados en relación a la administración de justicia. Además, ser justo y temer a Dios son categorías comprensivas de toda virtud relacionada con la justicia<sup>15</sup>.

En Hesíodo, el término «δικη» aparece relacionado con las estaciones y al mismo tiempo, él se conecta con paz, y «eunomia» o el buen orden. Δίκη es la hija de Zeus y de Themis. Desde Homero y pasando por Hesíodo, Δίκη es la oposición a la violencia, ella es antítesis expresada por el término compuesto: «χειροδικαία»; ella es representada por el Rey que profiere juicios justos. Más tarde, ella adquiere el sentido de castigo.

14 A. FERRARI, *Dizionario di Mitologia Greca e Latina*, Torino, UTET Libreria, 1999, p. 231.

15 P. STOREY, *Righteousness Greek and Roman*, in *Encyclopaedia of Religion and Ethics*, New York, Charles Scribner's Sons, 1928, p. 805.

Dentro de la mitología se encuentra también la alusión al exilio de Διῶκη por los hombres malos.

Dentro del panorama histórico del concepto justicia, vemos igualmente el aporte de Eurípides, para quien la justicia es el giro circular del cosmos. Solón, siendo catalogado como el poeta más grande de la Antigüedad, ve en la justicia aquella que todo mira y todo conoce. En la poesía la justicia es igualmente vista como belleza, de donde proviene que sea llamada «καλῶν». En Píndaro la justicia es asociada a la Eunomía y a Eirene con lo que se designa la tranquilidad, la paz y la bondad inherente a la noción de justicia. Píndaro relaciona la justicia con el comercio en las ciudades. Esquilo no deja de mostrar la justicia en su relación con la moral y Prometeo resalta el hecho que la justicia se encuentra en las manos de Zeus<sup>16</sup>.

La justicia es igualmente vista en relación al arrepentimiento de la falta cometida, a la retribución, al derramamiento de sangre que el sujeto de la falta por ley debe sufrir. En Sófocles, la justicia es la aliada del poder y gobierno de Zeus, ella allí es asesora y sugiere los castigos ejemplares.

Es sabido que tanto Platón como Aristóteles son para la filosofía griega los grandes representantes de la idea de la justicia, del poder, de la autoridad y de la ley, en una palabra, la política. Dentro del panorama histórico del término justicia, nos referimos ahora a estos dos grandes pensadores.

### 3.7.1 Platón

En oposición a los sofistas, Platón declaró en el *Gorgias* que la justicia es condición de la felicidad. La mejor manera de vivir, según el mensaje conclusivo en la boca de Sócrates, es practicar la justicia y el resto de las virtudes tanto en vida como en la muerte:

«ὅς ἡμῖν σεμαίνειν ὅτι οὗτος ὁ τρόπος ἀριστος τοῦ Βίου, καὶ τὴν δικαιοσύνην καὶ τὴν ἄλλην ἀρετὴν ἀσκοῦντας καὶ ζῆν καὶ τεθνάναι» (Gorgias, 527 e )<sup>17</sup>.

16 SHOREY, *Righteousness in Greek and Roman*, p. 805.

17 *Gorgias*, in *Platonis Opera Graece et Latine*, ex recensione R. B. Hirschigii, Parisiis, Editoribus Firmin-Diot et Sociis, 1891, p. 387.

Contra el sofista Polo y el ciudadano Calicles, Platón dice por boca de Sócrates que el hombre injusto no puede ser feliz<sup>18</sup>. La noción de justicia es uno de los temas capitales si no el principal de *República* de Platón que se interesó por la justicia como virtud y como fundamento de la constitución y de la estabilidad y orden sociales del Estado-ciudad. En un Estado-ciudad ideal debe reinar la justicia (puede decirse también que cuando reina la justicia hay un Estado-ciudad ideal)<sup>19</sup>. En el libro primero de los diez de la *República*, Platón examina y critica diversas concepciones de la justicia. Por lo pronto, estima inaceptable concebir que la justicia sea el restablecimiento por cualquier medio, incluyendo los medios violentos, de algún desequilibrio producido por un exceso.

La justicia no es mera compensación de daños (ésta era una idea propia de los poetas y fue expresada oscuramente por Simónides)<sup>20</sup>. Platón no admite tampoco que la justicia consista en hacer bien a los amigos y daño a los enemigos<sup>21</sup>. En particular, Platón se opone a la concepción del sofista Trasímaco, el cual afirmaba que lo que se llama justicia es un modo de servir los propios intereses del que tiene o los que tienen el poder. Los poderosos son los fuertes, estos hablan de justicia, pero, en rigor, quieren reafirmar y justificar su dominio sobre los demás miembros de la comunidad<sup>22</sup>.

En resumidas cuentas, para Trasímaco, la justicia es la ventaja del más fuerte<sup>23</sup>. Él puede equivocarse en favor de su interés y gobernando llevar las leyes de su lado. El gobernado, para quien la justicia es obedecer, ¿será justo obrando en contra del interés del más fuerte? La respuesta de Trasímaco es: un legislador es infalible como tal; de esto se sigue que la justicia es el interés del más fuerte<sup>24</sup>. Esto despierta en los súbditos el deseo de practicar también la injusticia, pues aquel que la critica lo hace por miedo a soportarla. Trasímaco ve en la práctica del gobierno tirano una modalidad técnica, pues, como las demás técnicas, aquello

---

18 *Gorgias* 473d, in *Platonis Opera*, p. 346.

19 *La République* 368e, in *Platon Oeuvres Complètes, Tome VI*, par E. Chambry, Paris, Les Belles Lettres, 1959, p. 65.

20 *La République* 334b, in *Platon*, p. 14.

21 *La République* 335c, in *Platon*, p. 17

22 *La République* 338c, in *Platon*, p. 21-22.

23 *La République* 338c, in *Platon*, p. 21-22.

24 *La République* 339c, in *Platon*, p. 23.

que ésta busca es igualmente el ganar; de ahí que gobernar se hace dentro del interés de los gobernadores<sup>25</sup>. Trasímaco tiene la idea de que la justicia es una necesidad y la injusticia, en cambio, es sabiduría y virtud. El injusto es dominado por el deseo de controlarlo todo, de estar sobre todos<sup>26</sup>; este deseo es la señal del poder y la fuerza que habitan el ser del injusto. Si la justicia quiere vencer sobre el espíritu del injusto, debe tener un espíritu de unión, de asociación para realizar la armonía de la cual ella es portadora. Es aquí donde la virtud hace su aparición, ella es requerida para esta obra. La gran conclusión de este debate entre Sócrates y Trasímaco es: la justicia es la gran virtud del alma. El alma que la posee vivirá bien y felizmente<sup>27</sup>.

Si esta discusión ocupa todo el primer libro de la *República*, en el segundo, Platón trata de deshacer los argumentos de Trasímaco. El primer argumento es la consideración de tres tipos de bienes o cosas: las que son deseables por sí mismas, independientemente de sus resultados, como ocurre con los placeres inofensivos; las que son deseables tanto por sí mismas como por sus resultados como sucede con la justicia y las que son deseables o gratas por sí mismas aunque lo sean por sus consecuencias como la curación de enfermedades, es decir, el arte del médico. Platón trata de mostrar que el hombre justo es feliz<sup>28</sup>.

Ello podría llevar a pensar que si se quiere ser feliz hay que ser justo, pero ello equivaldría a subordinar la justicia a la felicidad. La justicia es, sin embargo, una virtud tan elevada que llevando las cosas al extremo cabría inclusive mantener que hay que ser justo pase lo que pase e inclusive si el ejercicio de la justicia produce la infelicidad<sup>29</sup>.

Por lo que dice Platón en la *República*, se puede concluir que la sociedad nueva perece si se introduce la justicia. Todo lo contrario, el mundo (la sociedad) podrá salvarse gracias a la justicia. Es posible y probable que en una sociedad justa (perfecta) no todos los ciudadanos sean felices. Pero la felicidad no debe

---

25 *La République* 343 d-e, in *Platon*, p. 31. Cfr *La République* 342b in *Platon*, p. 29.

26 *La République* 344a, in *Platon*, p. 30.

27 *La République* 354a, in *Platon*, p. 48.

28 *Gorgias* 507e, in *Platonis Opera*, p.40

29 *La République* 359a, in *Platon*, p. 51.

medirse, según Platón, individualmente o considerando un determinado grupo o clase de la sociedad. Debe medirse teniendo en cuenta a la sociedad entera<sup>30</sup>.

En una sociedad justa hay justicia para todos. Si la sociedad justa es una sociedad feliz, entonces todos los miembros de la sociedad serán justos y felices. Su justicia y felicidad son la justicia y la felicidad de la comunidad entera, del Estado-ciudad en su conjunto. En este sentido, no puede decirse que para Platón la justicia sea una de las cosas que tiene malas consecuencias. Por eso es una de las cosas o bienes que son deseables por sí mismos y por su resultado.

El valor del otro expresado en el término comunidad es reiterado por Aristóteles, para quien el problema es: ¿cómo el bien del otro viene a ser el bien en sí mismo teniendo al mismo tiempo un motivo adecuado? Examinamos ahora el punto de vista de Aristóteles.

### 3.7.2 Aristóteles

Antes de dar algunas notas generales en esta introducción, sobre Aristóteles, señalo de antemano que el pensamiento de este autor será expuesto ampliamente en uno de los capítulos posteriores. De ahí que su presentación en este apartado sea tan corta. En Aristóteles es común encontrar la distinción entre la virtud en sí misma y la virtud en relación a los demás. No existe un acuerdo entre los autores en cuanto a las ideas políticas propias de Aristóteles y aquellas que provienen de Platón. Lo que sí es claro en el Estagirita es la idea según la cual la subordinación de una clase a otra no hace parte de su plan acerca de la política. Como un ciudadano, Aristóteles ha visto que en la ciudad griega había dos tipos de justicia: la distributiva, la cual aporta honores, salud, bienes políticos y sociales en proporción a los méritos personales. Y la justicia contractual o la justicia de relaciones de obligación tanto de contrato propiamente o de *ex delictio*, es decir, de la falta, así como de unidades iguales. Reiterar sobre las obligaciones *ex delictio* conduce a Aristóteles a designar este tipo de justicia como de corrección. Además, la justicia contractual se opone a aquella distributiva. No se puede desconocer que esta clasificación ha causado confusiones entre los autores posteriores a Aristóteles.

---

30 *La République* 369b-e, in Platon, p. 65-66.

### 3.7.3 Estoicismo

El panorama histórico sobre la noción de justicia continúa. Esta vez la mirada se dirige hacia la perspectiva estoica, para la cual la justicia es una virtud cardinal y social; ella es la virtud de la distribución. Para esta escuela, la justicia es la consciencia del intercambio libre y voluntario existente en el alma que desemboca a «la subordinación»: *χρηστοφτη* o la consciencia que aquel que es más bajo se somete voluntariamente al más superior.

## 4. Líneas generales bíblicas sobre el tema de la justicia

En general la justicia divina en la Biblia se entiende como imparcialidad con la que Dios juzga a los hombres; en cambio, la justicia humana es entendida como la equidad entre los seres humanos de cualquier raza y condición. Sin embargo, cabe preguntarse si ambas concepciones se encuentran unidas en el ámbito bíblico. No son nociones que se contraponen, sino que convergen sobre las mismas finalidades<sup>31</sup>.

A los ojos de J. M. Granados, la imparcialidad divina corresponde con la equidad humana, pues entre el juzgar imparcialmente y la búsqueda de condiciones entre los seres humanos se establece un puente. Dicho puente es visible en la comunidad donde las dos visiones se ponen en común creando así un espacio de justicia. En la comunidad como seno de la justicia, ésta se define relativamente, en la medida que el fundamento es la relación.

Como término, la justicia es muy frecuente sobre todo en el Antiguo Testamento. Él expresa la fidelidad a una relación común y concreta que toma la acepción de alianza por parte del pueblo de Israel y de cualidad personal por parte de Dios. El concepto mismo expresa la soberanía de Dios<sup>32</sup>. No quisiera adelantar bruscamente la conclusión de este capítulo, pero sí es notorio para el desarrollo de nuestra investigación que Duns Scoto vuelva bíblicamente al Antiguo Testamento donde el tema de la fidelidad es permanente y en el ejercicio de la justicia.

---

31 J. M. GRANADOS, *Aproximación bíblica*, in Teologica Xaveriana, 147 (2003), p. 350.

32 J. M. GRANADOS, *Aproximación bíblica*, p. 350-351.

No nos equivocamos si decimos desde ahora que las citas bíblicas a las que alude Duns Scoto en sus escritos son sacadas del Antiguo Testamento. El Antiguo Testamento es para nuestro autor un modo de hacernos ver el retorno a las raíces cuando están perdidas y la modalidad de regresar a este estado radical es hecha a través de la justicia. Además, es pertinente decir que detrás de estas citas bíblicas se esconde el sentido de la autoridad de la cual los autores medievales tenían mucho cuidado. Semánticamente, el concepto de justicia alude también al acto de salvar. Por eso, el pueblo de Israel debía internamente vigilar por una integridad comunitaria que lo hacía así ejemplo y modelo para los demás pueblos. La reconciliación entre los miembros de ese pueblo era la garantía de aquella imagen de salvación brindada por la significación de la justicia

La justicia se presenta igualmente bajo varias acepciones, de las cuales la más privilegiada es la de «rectitud moral», de imitación de Dios según las múltiples manifestaciones, así como en la adhesión a la ley. La justicia es modelada según la relación de las partes acordadas; ella varía justamente de acuerdo con las partes, pero aquello que es irrenunciable en ella es «la equidad». El acento en el término justicia es también puesto en la idea de un discurso sincero, con una medida exacta. Esta acepción en el concepto justicia se contrapone a la perversidad, al engaño.

Pero todo no es tan claro en la presentación del tema de la justicia en el Antiguo Testamento. Según varios autores, existe una confusión entre los términos de la alianza y la noción del justo como sinónimo de inocencia, caso muy reiterado en la literatura sapiencial o en libros de la sabiduría. No faltan tampoco los autores bíblicos que presentan en el hombre perseguido el modelo del hombre justo y religioso. En la corriente profética es común la creación de la pareja: justicia-juicio dándole a la gestión jurídica un puesto de preponderancia. Esto se expresa cuando se debe impartir justicia ante un caso de litigio entre dos personas donde la condición de aquel que ha sufrido la injusticia es privilegiada.

Destacan también los autores el uso de la fórmula: «obrar según el derecho y la justicia», lo que hace suponer, al parecer de los biblistas, que esta fórmula es la denuncia de una situación en la cual la justicia no desarrolla su curso normal y se propone entonces un ideal de equidad válido para todos.

En el discurso profético se encuentra también la alusión a la justicia transcendental ligada a la persona del Mesías. En el personaje Mesías se encarna de

igual modo un nuevo ordenamiento social y político para el pueblo de Israel; por eso la justicia no es más un caso separado, sino un compromiso de vida entera, un compromiso que involucra a la persona en su totalidad, un ordenamiento social y político, como se dijo, que comienza por un ordenamiento ontológico o del ser de la persona. Aparte de dar sentido a la justicia, el Mesías resume y reúne en sí mismo las esperas sobresalientes que permanecen y no se evaden del ser humano. Desde este ángulo de perspectiva, el cuadro de la vida de Abraham es el mejor ejemplo de ordenamiento que comienza por la persona misma.

Los textos del Antiguo Testamento que hablan acerca de la justicia son, a los ojos de los estudiosos, una revelación de que la justicia es revestida de los atributos divinos de la bondad y de la fidelidad. Estos atributos de la justicia se concretizan en la relación con los demás. La justicia conserva así, a pesar del pecado humano, aquellas cualidades divinas; además, el comportamiento humano bajo estas cualidades se lee como dirigido a Dios. Esto último se hace realidad litúrgica en el símbolo, en el gesto cultural.

Cuando el mismo comportamiento es dirigido hacia sí mismo, entonces, el hombre vive el aspecto distributivo de la justicia y cuando es encaminado hacia el otro, entonces, hablamos del aspecto jurídico-legal de la justicia.

Si efectuamos un salto cualitativo hacia el Nuevo Testamento, la justicia allí figura sustentada sobre la persona y obra de Abraham (Gén. 15, 6). Este personaje ha quebrado el sentido de la justicia que se tenía y además una lectura de la relación Dios-hombre desde su vida y obra nos indica que el paralelismo antitético: Cristo-Adán no es más la clave de la lectura de la relación: Dios-hombre, pues los hombres, que al origen han recibido en Adán el estado de pecado, reciben ahora en Cristo la gracia en abundancia y el don de la justicia que los conduce hasta el Reino de Dios. La justicia recibida en el bautismo recrea un estado estable, la justicia y el Reino restauran y restablecen las relaciones sobre la tierra.

## **5. Generalidades sobre el tema de la justicia en los Padres de la Iglesia**

La justicia en el pensamiento patrístico es una armonización constante entre la reflexión filosófica, las diferentes tradiciones culturales y los datos de la

Revelación cristiana. Esta conciliación es notoria en los Padres de la Iglesia y es un trabajo de mucho reconocimiento.

La primera cosa que se debe decir en esta conciliación es el aporte de la Revelación en la cual los Padres permanecen fieles y en la que asumen el tema de la justicia según el espíritu de la Biblia. La justicia es, en general para ellos, la expresión de la «aequitas» y de la «caritas». Por citar un autor de esta época, Lactancio considera que la justicia es una operación primera, piadosa, un regar la semilla sin el interés de usufructuar, y una operación segunda, humana, en la cual no se busca ninguna recompensa.

Otro Padre de la Iglesia, San Juan Crisóstomo, define la justicia como *mandatorum observatio*. Prosiguiendo con los Padres de la Iglesia, vemos en San Ambrosio la justicia como *fecunda genitrice* de las otras virtudes y la considera como la más alta expresión del amor al prójimo y a Dios; aún más, ella es manifestación del amor por los enemigos. De San Agustín se dice que él ha definido la justicia como expresión *nemota iustitia quid sunt regna, nisi magna latrocinio*. Él expresa con esto la inquietud de definir la justicia humana no dentro del marco de la fe, la cual sería como la caridad imperfecta.

Se suma a esta presentación rápida del pensamiento patrístico sobre la justicia, la relación que se tiene de ella con el aspecto jurídico o el cumplimiento de un acto jurídico según las normas vigentes. De otro lado, ella es también definida como la conducta de la persona humana en sus diversas articulaciones, aspecto que la aproxima a la ética. Es cierto que como reflexión filosófica, la ética puede llevar al hombre a no tomar la justicia como una virtud perfecta.

La justicia es vista como aquella coordinadora de todas las potencialidades del alma en el momento en el que se emite una sentencia. Así lo piensa San Clemente de Alejandría. Los confines de la justicia son, para este autor, aquellos mismos de la rectitud y de la integridad.

Ahora bien, para Orígenes, la justicia tiene como fuentes: en un primer momento, Dios que la concede a cambio del sacrificio hecho por Él en la justicia humana y el amor de Dios en Cristo; en un segundo momento, la justicia misma en sustancia y de la cual proviene la justicia presente en cada uno de nosotros y a la cual se entra en posesión por la fe, al ejemplo de Abraham.

En general, se destaca también en los Padres de la Iglesia la justicia expresada en su relación con el bautismo, en conexión con el temor de Dios y sobre todo se resalta el tema de la justicia y la conversión. La imagen de la justicia como sendero con sus múltiples variantes, llevando al mismo fin, está también presente en la imaginación y la reflexión de esta época. En dicho camino la persona humana tiende siempre a perfeccionarse.

La doctrina de los Padres de la Iglesia sostiene enteramente la relación del buen vivir con el alcance de otra gran virtud: ver a Dios tal cual es y así obtener igualmente la vida inmortal. Se asiste de igual forma a la doctrina en la cual se afirma que la justicia coloca dos aspectos: como algo enmendatorio y como algo remunerativo, ambos aspectos orientados hacia la justicia distributiva. La justicia es de igual modo vista bajo la perspectiva positiva de nutrir los seres vivos.

Como se ha dicho con el pensamiento de Aristóteles, los Padres de la Iglesia son igualmente una fuente obligada en la comprensión de la justicia política. Esta fuente será más detallada en el capítulo titulado «Las fuentes».

## **6. El problema**

Después de este recorrido iniciado desde la definición de los términos en cuestión hasta la visión de los Padres de la Iglesia no cabe duda allí, de que la investigación o el acto de ir sobre las huellas de alguien consiste en examinar en la obra de Duns Scoto cómo esta tradición ha sido entendida por él y qué cambios o novedades encontramos en su pensamiento sobre el tema de la justicia política. Teniendo también en cuenta cuál es la trayectoria de las tesis desveladas de su obra y que hacen parte del gran bagaje filosófico de hoy en día.

Por consiguiente, el problema principal de este trabajo inscrito en el campo de la justicia política es el desvelar y examinar con cuidado, a partir de los textos de la obra de Juan Duns Scoto, una posible exposición y análisis con mira a una teoría sobre la justicia política. Para esto se requerirá un estudio retrospectivo o genético como primera fuente del problema para lo cual se hará necesario el uso de ediciones críticas de la Biblia, en la edición de la *Vulgata*, del pensamiento de los Padres de la Iglesia griegos y latinos, en la edición Minges, quienes son el lente de lectura para leer los textos bíblicos y para asumir la tradición del pensamiento cristiano.

Como fuente tenemos igualmente los textos de Aristóteles, sobresaliendo aquellos de la *Ética a Nicómaco* y algunos comentarios posteriores en la Escolástica, sin olvidar que la obra básica de Duns Scoto está en las ediciones Vivès y Vaticana. El trabajo presenta además una prospectiva del mismo problema, de manera que se puedan descubrir en el pensamiento moderno y contemporáneo las líneas propias sobre la justicia política según Duns Scoto.

Lo que está en juego en este examen, es decir, lo que ganaremos o perderemos, a la luz del pensamiento de Duns Scoto, es el hecho de construir una teoría sobre la justicia política a la manera de la filosofía franciscana o una *ratio* franciscana, dando por sentado que aceptamos la existencia de un modo filosófico franciscano o un ángulo de lectura de la realidad desde el franciscanismo.

Para responder al problema propuesto y poder sustentar lo que se quiere ganar con este examen de la justicia política según la modalidad de Duns Scoto, tenemos como plan de trabajo el siguiente.

## **7. El Desarrollo del Problema**

### **CAPÍTULO I**

<b>FUENTES DE LA TEORÍA DE LA JUSTICIA POLÍTICA EN DUNS SCOTO</b> .....	43
1. La Biblia .....	43
1.1 Antiguo Testamento y Nuevo Testamento: una lectura desde la Patrística.....	43
1.1.1 Génesis 1,28.....	45
1.1.2 Génesis 2,8.....	50
1.1.3 Deuteronomio 6, 4.....	52
2. Aristóteles.....	62
2.1 El texto de la <i>Ética a Nicómaco</i> .....	62
2.2 La interpretación.....	63
2.3. La justicia general.....	63
2.4. La justicia particular .....	67
3. Los Padres de la Iglesia y la justicia.....	69

4.	La doctrina medieval sobre la justicia precedente a Duns Scoto .....	82
5.	Conclusión .....	93

## **CAPÍTULO II**

### **LAS POSICIONES ESCOTISTAS SOBRE LA JUSTICIA POLÍTICA**

#### **Sociedad y persona en el pensamiento de Duns Scoto..... 95**

1.	Definición general de los términos: sociedad y persona.....	95
2.	Formulación del problema según la obra de Duns Scoto .....	102
3.	Las instituciones sociales.....	114
3.1	La familia: la noción de subordinación .....	116
3.2	El matrimonio: la noción de conmutación.....	121
3.3	La institución civil .....	122
3.3.1	La naturaleza de la Ley.....	122
4.	El sistema de cooperación social .....	125
4.1	La corrupción.....	128
4.2	El consenso .....	132
5.	Conclusión .....	139

## **CAPÍTULO III**

### **LA JUSTICIA POLÍTICA: DIVERSOS TIPOS..... 141**

1.	La justicia distributiva .....	141
2.	La justicia penal.....	145
2.1	¿Qué es la justicia penal?.....	145
2.2	¿Cómo concibe Duns Scoto la justicia penal?.....	150
3.	La justicia conmutativa.....	152
3.1	Ideas generales sobre el pensamiento social y político en San Buenaventura .....	155
3.2	La restitución .....	160
3.2.1	El intelecto y el ser común .....	162
3.2.2	La propiedad.....	166

3.2.2.1 Rasgos esenciales de la propiedad en la Biblia .....	168
3.2.2.2 La propiedad y los Padres de la Iglesia .....	175
3.2.2.3 Ideas generales sobre la propiedad privada en el Derecho Romano .....	179
3.2.2.4 La propiedad en los tiempos de Duns Scoto.....	182
3.2.2.5 La posición de Duns Scoto sobre la propiedad.....	184
3.2.3 La prudencia .....	193
3.2.3.1 La idea de prudencia (Providencia) en la Biblia.....	193
3.2.3.2 Rasgos principales de la idea de la prudencia en el pensamiento patrístico .....	197
3.2.3.3 La prudencia y el destino.....	198
3.2.3.4 La idea de la prudencia en otros autores del Medioevo y su relación con las tesis de Duns Scoto .....	199
3.2.3.5 La prudencia y la retribución.....	216
3.2.3.6 La prudencia y la conmutatividad .....	219
3.2.3.7 La prudencia, la conmutatividad y la mutualidad.....	221
3.3 La restitución y la conmutatividad .....	226
4. Conclusión.....	231
<b>CAPÍTULO IV</b>	
<b>Situación actual del problema de la justicia política .....</b>	<b>237</b>
1. ¿De dónde se inspira la filosofía política?.....	238
2. ¿Cómo definir el problema de la justicia política? .....	245
3. Generalidades de las ideas políticas de Hobbes a Rousseau .....	252
3.1. Leibniz y la Justicia Universal persona jurídica y sociedad virtual .....	260
3.2. El debate filosófico entre Habermas y Rawls a propósito de la justicia política: la distinción de métodos «los instrumentos de representación».....	268
4. Conclusión.....	274
<b>CONCLUSIÓN GENERAL .....</b>	<b>281</b>

# CAPÍTULO I

## FUENTES DE LA TEORÍA DE LA JUSTICIA POLÍTICA EN DUNS SCOTO

No se da por supuesto en el titulado anterior la noción de «fuentes». Eso significa que debemos definirla bien. Con esta noción queremos decir el lugar, el punto de donde brota una realidad considerada. Con el estudio de la fuente se saca a la luz aquel salto o primer brote que constituye la causa de una cosa o realidad. De esta manera, la pregunta que guiará nuestra investigación en este primer capítulo es: ¿de dónde bebió Duns Scoto la doctrina que nos lleva hoy a una formulación de una teoría de la justicia política?

### 1. La Biblia

#### 1.1 Antiguo Testamento y Nuevo Testamento: una lectura desde la Patrística

El primer paso que debemos dar en este universo del Antiguo Testamento es tratar de identificar cuáles son los textos más sobresalientes en la obra de Duns Scoto, tanto por su relación directa con el tema como por su condición de textos paralelos o afines a la misma problemática, los cuales son tomados de esta primera parte de la Sagrada Escritura. Por eso la forma de procedimiento aquí es más analítica con respecto a la presentación hecha en la introducción.

Los textos citados en la obra de Duns Scoto sobre los cuales consideramos se funda una teoría sobre la justicia política son, en su orden, según la tabla de textos bíblicos de la TOB (Traduction Oecuménique Biblique ) los siguientes: Génesis 1, 28; 2, 18; 2, 24; 10, 8-9; 13, 5-12; 13, 6-13; Éxodo 22, 1-2; Deuteronomio 6, 4; II Samuel 5, 13-16; Isaías 11, 1-3; Ezequiel 18, 8; Salmo 48, 11; Job 1, 2; Proverbios 18, 17; Cantar de los Cantares 2,4; Eclesiástico 15, 12-14.

Por otra parte, los pasajes del Nuevo Testamento son: Mateo 22, 40

Lucas 6, 35

Carta a los Romanos 1, 32; 3, 9

I Corintios 1, 10

Efesios 6, 5

Carta a los Colosenses 3, 22

Carta a los Hebreos 11, 6

I Carta de San Juan 4, 21

El segundo paso es ordenar esta lista de textos según una temática común. Es cierto que para realizar este orden se deben ya tener criterios a partir del pensamiento de Duns Scoto para ubicarlos por temas. Por eso es importante proceder contextualmente; sólo el contexto en los textos de Duns Scoto nos daría la temática sugerida. Con esto se busca saber cuál es el rol de la cita bíblica en el texto de la obra de Duns Scoto. Este procedimiento nos supone abordar analíticamente la citación bíblica mencionando únicamente el texto escotista, el cual será analizado posteriormente en el próximo capítulo. Así, de este modo, guardamos la distancia con respecto al texto de Duns Scoto y nos concentramos al mismo tiempo en la fuente bíblica, punto importante y presente en este escalón de la investigación. El resultado de esta contextualización de la cita bíblica en el texto de Duns Scoto nos dará como materia los diferentes planteamientos que serán abordados posteriormente. Digamos que la fuente bíblica en el contexto de la obra de Duns Scoto nos abre la ruta a la formulación de su teoría de la justicia política.

El tercer paso es, entonces, el análisis de la cita bíblica y la mención del contexto en la obra de Duns Scoto. El examen, sobre los textos bíblicos destacados de la obra de Duns Scoto en el tema de la justicia política, consiste en ver desde el texto bíblico mismo cómo se relaciona con el tema de la justicia política. Por eso los lentes para lectura de los textos señalados son los elementos propios de la justicia política. Además, el interés es hacer de estas citaciones bíblicas, no un elemento transitorio, sino un elemento pedagógico que nos lleva a ver en las fuentes bíblicas el vocabulario de la justicia política en Duns Scoto. Sea el momento de aclarar que no estamos haciendo aquí una lectura política de las citas bíblicas mencionadas, aunque se reconoce que una lectura filosófica de la Biblia es, sin embargo, una empresa de alto riesgo. Se puede justificar este empeño diciendo que el binomio: Biblia-Filosofía hace parte de los grandes binomios como:

razón–revelación, Filosofía-Teología. Se es consciente igualmente de que en todo binomio se corre el riesgo de privilegiar uno de los términos en detrimento del otro.

### 1.1.1 Génesis 1,28

<p>En Génesis 1,28 leemos: «Benedixitque illis Deus et ait illis Deus crescite et multiplicamini et replete terram et subicite eam et dominanim piscibus maris et volatilibus caeli et univeris animantibus, quae moventur super terram».</p>	<p>Ord. IV, d.26, q.unica, n. [2]: «Tum tertio ex creditis, quia de illicito non datur praeceptum; sed Genesis 1,28 et 9,1 datur praeceptum de propagatione: ‘crescite et multiplicamini’. Tun quarto, quia honestum est agere ad reparationem ruinae angelicae, et restaurationem».</p>
---	--

Los elementos de lectura y de interpretación de los textos bíblicos no son los mismos de la época de Juan Duns Scoto. El aparato crítico que se propone hoy en día para el análisis de las citas bíblicas nos ayudará a descubrir con más rigor el sentido de los términos claves y subrayados con mira a la formulación de una teoría de la justicia política en el autor mencionado. A pesar de la distancia que nos separa del momento de vida terrestre de Duns Scoto, no se descarta la posibilidad de conocer y de poner a la luz algo de su reflexión en relación a la Biblia y su rol en nuestras vidas.

Nuestro autor pone la persona del Verbo de Dios como la fuente altísima y fecundísima de la sabiduría cristiana. En Él se encuentra en excelsa este principio. Desde allí es también interpretable el principio de verdad natural, así como de la doctrina de la felicidad del hombre. La divina claridad, sea en el Antiguo Testamento sea en el Nuevo Testamento, son páginas reveladas que tienen en el Padre Eterno la autoridad y la potencia<sup>1</sup>.

1 F. STEGMÜLLER, *Repertorium Biblicum Medii Aevi*, Tomus VII, Commentaria, 11514, Barcelona, Gráficas Marina, 1949: «Fons sapientiae Verbum Die in excelsis (Eccl. 1, 5). Id est: praecipua cuiuscumque commendationis causa est generositas principii sive ipsius originis. Quoniam ergo nobilitas sapientiae nondum erat manifesta, quia eius origo manebat incognita, ideo Spiritus sanctus per cuius inspirationem locuit sunt sancti Dei hominis (I Pet. 1, 21), iuste potest ideo in verbis propositis dicere: sapientiam commendabilem ex parte principii causativi. Quod quidem proponitur ut nobilissimum in essentia quia: Verbum Die; ut fecundissimum in influenza, quia: Fons, ut altissimum in praeminentia quia: In excelsis. Principium enim christianae sapientiae habet nobilitatem in essendo... quoniam ab illo est principium naturae, veritas doctrinae, et felicitas vitae. Ad quam nos perducatur etc. Contingit ergo considerare divinam claritatem aut in testamento veteri velatam aut in novi testamenti pagina revelatam. Clarvit ante Patris aeterni, potentia et auctoritas».

La Revelación como una manifestación de la verdad es algo que Duns Scoto ha recibido de la tradición y ha repetido como un aprendizaje del medioevo<sup>2</sup>. Sea dicho de paso que Duns Scoto está convencido de que el hombre puede conocer el fin salvífico y los medios para conseguirlo. El hombre no tiene otra fuente para esto que la Sagrada Escritura según el canon ordenado por la Iglesia<sup>3</sup>. Todo esto último lo relacionamos con nuestro tema en la medida que retengamos la función principal de la Biblia en los pensadores cristianos del Medioevo: buscar la salvación del ser humano, incluyendo allí el tema de la justicia como un nuevo ordenamiento para el hombre después de la caída de Adán.

En lo que toca a la citación bíblica expuesta aquí arriba, decimos que el texto, al enumerar estos animales, nos presenta aquellos que son los más reacios, los más difíciles de controlar, de dominar, dadas sus condiciones naturales. Algo que también se puede leer a primera vista y que está relacionado con nuestro tema es el acto de bendecir al hombre y a la mujer en el dominio de las cosas, ya que se puede extender el acto del dominio sobre la realidad en general.

Vemos en este texto un acto de delegación del gobierno: Dios delega al hombre y a la mujer a ejercer autoridad, gobierno o dominio. Podemos hacer del gobierno y del dominio un acto similar siempre y cuando nos atengamos a la definición de «dominus» como el dueño de la casa. Ahora bien, el concepto «dominio», cuyo significado está determinado por el uso de la lengua, en nuestro caso el latín y el español, expresa un acto de soberanía, de supremacía, de sumisión. Lo que está en juego con esta noción es la contribución del texto bíblico a la formación de los conceptos propios de la teoría de la justicia política.

Un examen bíblico del término «dominio» nos hace descubrir cómo en el Antiguo Testamento existen formaciones abstractas para conceptualizar lo que es el Dominio del Señor. Sin pretender un estudio exegético del texto, vemos, sin embargo, importante mostrar cómo la palabra usada para la designación del Dominio era: *Malkût*, con la cual se expresaba tanto el reinado como el poder del

---

2 G. CARDAROPOLI, *La Sacra Scrittura nel pensiero de Duns Scoto*, in *La Sacra Scrittura e i Francescani*, Roma, Ed Antonianum, 1973, p.127. Cfr. M. Pellegrini, *La Rivelazione nell'insegnamento di Duns Scoto*, Roma, Ed. Antonianum, 1969.

3 G. CARDAROPOLI, *La Sacra Scrittura nel pensiero de Duns Scoto*, p. 136.

Rey<sup>4</sup>. Para confirmar este argumento, es interesante ver cómo los Salmos allí se convierten en una referencia obligada. Entre ellos citamos: 103, 19; 145, 11-13; 22, 29; 103, 22; 114, 2. La primera cita bíblica tomada de los salmos nos habla de cómo el Señor ha establecido su trono en los cielos y su reinado domina todo. Junto a esta referencia bíblica se encuentra también la evolución del término: «malkût» vista en los salmos citados; pero este aspecto no corresponde a nuestro estudio. Sin embargo, se resalta dentro de la evolución de la palabra en medio del pueblo, el hecho de designar más tardíamente con las palabras: *saltan* y *malkûta* los aspectos estatales y dinámicos de un gobierno. Anterior a esto se descubren en el pueblo formas verbales donde el sujeto de la proposición sobre la justicia y el gobierno era Yahvé, quien es, por consiguiente, un rey para el pueblo.

A «Señor» y «Dominio» se relacionan los términos: autoridad y orden. Yahvé retiene luego el título de Rey (*moeloek*)<sup>5</sup>. No se desconoce en estos títulos el uso de «teologúmenos» o aquellas conclusiones de una discusión teológica, por los cuales se construyen en el entendimiento atributos para Dios, así como metáforas. Como ejemplos tenemos: «el trono del Señor; la luz como la capa del Señor, el pastor».

Dentro de la evolución del término *Dominus* se nota igualmente la acepción teológico-política que se desprende de aquel poderío social y cósmico atribuido al Señor y que luego se reflejará en las realidades políticas y fácticas de la vida cotidiana del pueblo. Por consiguiente, se ve una relación directa entre el señorío sobre las realidades cósmicas y las realidades políticas en el pueblo del Antiguo Testamento. No se niega que esta visión de cosas ha transformado la vida y la historia del pueblo. Con base en esta relación estrecha se nota igualmente un discurso de legitimación del *status quo*<sup>6</sup>.

El Ser de Dios en el Dios bíblico del A.T. (Antiguo Testamento) no es dejado de último en la exigencia y en la posible formación de la estructura de la vida política y social del pueblo como el pueblo del Rey. Sin embargo, esta condición de Yahvé es diferente de aquella retenida por los dioses cananeos; la diferencia es

4 E. ZENGER, *Herrschaft/ Reiches Gottes II*, in TRE Theologische Realenzyklopädie Studienausgabe Teil I, Band XV, Berlin, 1986, p. 176.

5 E. ZENGER, *Herrschaft/ Reiches Gottes II*, p. 176.

6 E. ZENGER, *Herrschaft/ Reiches Gottes II*, p. 177.

vista en el rol de Yahvé durante las guerras y en el valor cultural y de identidad alcanzada por el pueblo en el acontecimiento del Éxodo.

Para comprender el rol del Yahvé-Rey en medio del pueblo es necesario, a los ojos de los expertos en Biblia, retomar el libro de Josué 6,1-8,18. En Josué 6, 5, los autores ven que existe una asociación entre el título Rey-Yahvé de los cielos y la actividad en la cual suele el Rey-Yahvé mostrar su poderío. Josué 6, 5 da igualmente elementos de lectura y de interpretación para afirmar que la ciudad de Jerusalem es una base indispensable en el proyecto de una teología del Rey-Yahvé. Lo que se concluye de esto es que Josué 6, 5 no es disociable de la tradición de la teología del Templo la cual se deja determinar en los salmos. El templo adquiere así un valor grande en la exposición del tema Rey-Yahvé afín al tema del «dominus». El templo es como su montaña santa, y desde ella, como la montaña del mundo. Él gobierna, desde allí ejerce el control de sus ejércitos en el mundo. Con este poder, Él lucha como quien triunfa permanentemente, defendiendo sus tierras y la sede de su Dominio.

En el templo encontramos la alusión a los querubines, los cuales son puestos conjuntamente con ciertos animales como leones, aves, que representan el poder más alto y la rapidez. Sobre todo esto como una cabeza se erige la figura del Rey. Según esto último y el hecho de decir en Génesis 1, 28: «dominad» haciendo también alusión a cierto tipo de animales, podemos decir, en consecuencia: ¿hay una delegación del Señor hacia el hombre en cuanto al mismo poder? ¿Lo constituye esto en Señor sobre la tierra? ¿Vemos aquí la fuente de una delegación de la autoridad? Esta interpretación está ligada al hecho de que el hombre es imagen y semejanza de Dios; de ahí que aquel que ha sido creado a la imagen y semejanza de Dios domine y aquel que no ha sido creado así sea dominado<sup>7</sup>.

Nace de estas preguntas otra todavía más problemática: ¿qué pasa con el control del mal tanto en el Rey-Yahvé como en el hombre? ¿Hablamos en el caso del hombre de una autoridad o dominio parcial? Para tratar de responder a estos interrogantes necesitamos hacer referencia a la teología de la Creación.

---

7 R. BERESIT, *Commento alla Genese*, introduzione, versione, note di Alfredo Ravenna, a cura di Tommaso Federici, Torino, Unione Tipografico-editrice, 1978, p. 76.

Es indudable que el señorío del Rey-Yahvé se manifiesta principalmente en la creación vista efectivamente en el universo. Así lo recitamos en el Salmo 8: «Yahvé nuestro Señor, cuán poderoso es tu nombre sobre toda la tierra». Este poderío es tan grande que sobre él se funda el acto de abajarse a los pequeños y a los débiles. El mismo poder lo mueve hacia los hombres, los protectores o custodios, a quienes les confía la tierra. Podemos decir como conclusión de este estudio de Génesis 1,28: Dios es Todopoderoso y el hombre, por delegación, es poderoso.

Para Agustín de Hipona, el hombre tiene este poder de dominar sobre los seres inferiores, porque él tiene interiormente la inteligencia y la razón; esto le confiere aquella potestad. El texto bíblico muestra, para este pensador, que inmediato a la creación del hombre como imagen y semejante, se la ha concedido el dominio sobre los animales. Además, aclara él, como es necesario ver que el estado de semejanza es en cuanto a la interioridad y no en cuanto al cuerpo, respondiendo así a las acusaciones de Manés. Continúa diciendo que nuestro cuerpo, siendo fabricado, nos coloca en una relación con los animales y en relación con Dios como semejantes. Se entiende que la noción de cuerpo traduce aquí relación.

El otro elemento que comenta este autor es el hecho de ser «erecto» del hombre. Esto le confiere la garantía de gobernar sobre los demás animales. El cuerpo erecto es manifestación del alma que posee el hombre, lo que se interpreta como un espíritu elevado hacia las cosas eternas. La semejanza del hombre con Dios toma fuerza luego en el hombre por su posición erecta<sup>8</sup>.

Si de construcción de conceptos se trata en este punto, digamos que «el gobierno» es, según estos aspectos, una relación entre el hombre con todas las características descritas y aquellos seres de la creación que no son imagen y semejanza de Dios. Además, añadimos lo siguiente: el gobierno del cual se habla en el ser humano es delegado por quien posee la autoridad: Dios. Con este sentido del concepto «gobierno» leeremos los textos de nuestro autor, con el fin de formular una teoría de la justicia política.

---

8 AUGUSTINUS, *De Genesi contra Manichaeos*, edidit Dorothea Weber, Wien, Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, 1998, p. 95-96.

Dentro del empeño de presentar las fuentes bíblicas donde podemos forjar, sin forzar ningún texto, el vocabulario para una teoría de la justicia en Duns Scoto, destacamos ahora la siguiente cita.

### 1.1.2 Génesis 2,8

<p>Génesis 2, 18: «Dixit quoque Dominus Deus: non est bonum esse hominem solum; faciam ei adiutorium simile sui».</p>	<p>Ord. IV, d. 26, q. Unica, n. [ 1 ]: Genesis 2, 23 ait Adam: Hoc nunc os ex ossibus meis. Et sequitur: ‘quamobrem relinquet homo patrem et matrem, et adhaerebit uxori suae’; ubi dicit Glossa, quod tunc institutum fuit Sacramentum Matrimoni, et Salvator allegat hoc in Evangelio; ergo Adam instituit illud, et per consequens non immediate fuit a Deo institutum</p>
---	---

La contextualización de la cita bíblica en la obra de Duns Scoto nos deja entrever los fundamentos del sacramento del matrimonio de cuya noción se deriva el término «conmutación» cuya participación en la elaboración de una teoría de la justicia política en Duns Scoto es esencial. La conmutatividad nos sugiere en un primer plano un intercambio de valores. El valor es aquel estimado o deseado por un sujeto o un grupo de sujetos. Planteada así la definición, necesitamos saber cuál es la cosa más estimada según Duns Scoto, como valor transcendental para la construcción de la justicia política. Formulado esto como un problema, diremos: en el intercambio visto en la relación matrimonial. Este aspecto primordial en la elaboración de una teoría de la justicia política, ¿cómo se valoriza en tanto que intercambio? O más aún, ¿sobre cuál principio se edifica este intercambio? Se espera entonces en este principio la validez universal, importando así la búsqueda de la justicia política ayudada por la intervención del interlocutor.

El planteamiento del problema comprende también la posibilidad del paso de un individualismo destructor y pecaminoso a una relación edificante. En otras palabras, ¿es posible aquí asentar las bases para formular la construcción de una teoría del diálogo, *vis-à-vis*? Dejamos así planteado el tema para analizarlo en el capítulo siguiente. Ahora, comenzamos la tarea de construcción del concepto mencionado para la formulación de una teoría de la justicia política. Interpretamos la citación Gén 2, 18 como una alusión a una relación cara a cara *vis-à-vis* según la propone la TOB, versión francesa, en la nota explicativa del versículo 18.

En la construcción de un concepto se comienza siempre por la definición más corriente del término en cuestión; en el caso presente hablamos de «la relación». En el diccionario encontramos que la expresión francesa: *vis-à-vis* tiene como primer significado aquel dado arriba, a saber: cara a cara; también traduce estar al frente, dando así el carácter de oposición, igualmente tiene el sentido de estar en presencia de alguien, lo que significa confrontarse. Es importante ver cómo la tradición rabínica ha leído esta citación bíblica como la creación de una criatura «bifronte»: el hombre aparece dividido en dos por una segueta. Estar de frente es, en resumidas cuentas, la remarca principal acordada por la tradición rabínica a este texto<sup>9</sup>. No es extraño si el término «hermafrodita» tuviese un puesto en esta interpretación. Es cierto que este modo de hablar exige una lectura «analógica» del texto. Así es descubierto en Orígenes quien ve en la creación del hombre a la imagen de Dios una alusión al estado masculino y femenino. Como consecuencia de esta lectura analógica, este autor establece la relación entre el cuerpo (masculino) y el alma (femenina)<sup>10</sup>. Digamos que con esta interpretación, el proceso de elaboración del concepto relación ha visto su primera fase.

De este modo, está en juego en este término la determinación del «cara a cara» como «la confrontación» no como un objeto, sino como un sujeto. De ahí el sentido de la última parte del versículo de Gén 2, 18: «...tal como él». Esta igual condición debe entrenar en el hombre un espíritu de humildad; detrás de esta afirmación se esconde el hecho de que todos los seres humanos somos iguales, aunque esto no descarta el hecho de fijar órdenes, méritos diversos<sup>11</sup>.

La consecuencia de esta argumentación es la afirmación, como se ha hecho en Gén 1, 28, de la irracionalidad de los animales con respecto a la prelatura del hombre. Esto es igualmente un riesgo para el hombre, pues el deseo de dominación, en lugar de gobernar, está constantemente en él; de ahí la importancia de la

9 AUGUSTINUS, *De Genesi contra Manichaeos*, p. 70.

10 ORIGENE, *Omelia sulla Genesi*, I, 14-15, a cura di Manilo Simonetti, trad. di Maria Ignazia Danieli, Roma, Città Nuova, 2002, p. 69.

11 G. MAGNI, *Moralia in Job*, XXI, xv, 3-5.13 [PL, LXXVI, p. 203]: «potentibus viris magna est virus humilitatis, considera aequalitas conditionis. Omnes nacque hominis natura aequales sumus... Nam, ut prefati sumus, omnes homines natura aequales genuit, sed variante meritorum ordine, alios aliis dispensatio occulta postponit».

intervención de Dios para aplacar el pecado de la soberbia, infundiendo en aquel el temor al juicio de Dios<sup>12</sup>.

### 1.1.3 Deuteronomio 6, 4

<p>«Dt 6, 4: Audi, Israel: Dominus Deus noster Dominus unus est. Diliges Dominum Deum tuum ex toto corde tuo, ex tota anima tua, et ex tota fortitudine tua. Eruntque verba haec, qua ego praecipio tibi hodie, in corde tuo et inculcabis. ea filis tuis et loqueris la sedens in domo tua et ambulans in itinere, decumbens atque consurgens».</p>	<p>Ord. IV, d. 37, q. unica, n. 10: «Ad hoc potest tripliciter responderi. Primo modo, quod illud praeceptum: “Diliges Dominum Deum tuum” non est simpliciter de lege naturae»</p> <p>Ord. IV, d. 37, q. unica, n. 12: «verum es igitur, quod diligens proximum, legem implevit, eo modo scilicet quo lex esplicata est debere servasi, licet non eo modo quo dilectio proximi concluditur ex primis principiis legis naturae; et simil tota la lex quantum ad secundum tabulam et prophetae pendent ex hoc praecepto: “ Diliges proximum tuum sicut te ipsum, intelligendo tale praeceptum, non ut sequitur ex primo principio pratico legis naturae, sed ut legalore intendit debere illud servasi, prout explicatur in praeceptis secundae tabulae».</p>
--	---

En este texto bíblico el amor de Dios no es una propuesta al hombre, no es algo sobre lo cual éste puede decidir. Estamos delante de un mandamiento con el cual se responde al amor de Dios por su pueblo. El término “mandamiento” nos evoca una proposición fundamental, escrita ante todo en el entendimiento. Iluminados por la doctrina de Scoto, según el texto escrito aquí arriba, podemos interpretar esto como: *ex primis legis naturae*. De esto resulta un problema que dejamos planteado.

---

12 G. MAGNI, *Moralia in Job*, XXI, xv, 26-33 [PL, LXXVI, p. 203-204]: «homo quippe animalis irrationabilibus, non autem ceteris hominibus natura praelatus es; idcirco ei dicitur, ut ab animalibus et non ab nomine timeatur, quia contra naturam superbie est, ab aequali velle timeri, quamvis plerumque a subditis etiam sancti viri timeri deprehendunt, ut humana saltem formidine peccare metuant, qui divina iudica non formidant. Nequaquam ergo praepositi ex hoc quaesito timore superbiunt, in quo non suam gloriam, sed subditorum iustitiam quaerunt. In eo enim quod metum sibi a perverse viventibus exigunt, quasi videlicet ex qua parte bestiales sunt subdit, ex ea debent etiam formidini iacere substrati».

Los exégetas proponen para la comprensión actual de la cita bíblica Deut. 6,4, partir de la consideración sobre la noción de «norma», sobre todo como aquello que es impuesto por un superior a un inferior. Dentro de la unidad del texto Deut 5,1-6, 25, la parte Deut 6,4 ofrece al estudio un nuevo elemento para examinar el concepto de «norma». La norma va ligada al sentido del amor, algo para nosotros, según los especialistas, como el resultado de un trabajo con mira a la tradición del pueblo y éste entendido como unidad, asociación.

Como se ha hecho con las demás citas bíblicas, esta comprensión del mensaje depende del contexto; sin embargo, en el caso presente, nos recomiendan los autores no hacer referencia a la cita bíblica inmediatamente posterior a Deut 6, 4 para comprender este último. El amor a Dios debe ser acompañado de otro elemento: «el temor». Con este último, el amar a Dios es una exigencia para el orden, para la unidad en el pueblo<sup>13</sup>. De este modo, nos preguntamos: ¿actúa el pueblo por temor? ¿Cómo encuadrar esta interpretación dentro de la idea del hombre libre con miras a formular una teoría de la justicia política? ¿No es justamente el temor lo que ha llevado a los hombres a organizarse y establecer criterios de paz y de orden social? En el amor a Yahvé se entiende la rectitud como una exigencia, como algo imponiéndose con su propia fuerza; de este modo, tanto el derecho como el orden se transforman en el temor. Siendo el temor una angustia, se convierte en un aspecto existencial. De ahí la necesidad de sembrar en el pueblo de Israel esta exigencia de amar a Dios, de recordar aquello sucedido con la Alianza para suscitar una serie de sentimientos en el hombre y en la mujer del pueblo de Israel entre los que figura «el temor», el cual no es el miedo mismo.

Por otro lado, si la clave de lectura es la liturgia, entonces asistimos a una exhortación cuyo trasfondo es la relación: Padre-Hijo, por consiguiente, la relación de filiación<sup>14</sup>. Con esto dejamos igualmente planteado el tema de la relación filial, contexto del cual se desprenden las nociones de autoridad y obediencia, que contribuyen al entendimiento de la justicia política.

13 N. LOHFINK, *Das Hauptgebot, Eine Untersuchung literarischer Einleitungsfragen zu Dtn 5-11*, Roma, E. Pontificio Istituto Biblico, 1963, p. 163.

14 AA.VV., *Antico Testamento Deuteronomio*, trad., e commento di Gerhard von rad, Brescia, Paideia Editrice, 1979, p. 70.

El temor es visto como un motivo (moción) desatado por el amor a estar lo más cerca posible del Decálogo<sup>15</sup>. El Decálogo asocia luego el amor con el temor. Ahora bien, el hecho de que la ley sea una exigencia significa que es algo proveniente del hombre, indicando así que la causa debemos buscarla no en la naturaleza; el análisis filológico de los términos de la cita Deut. 6, 4 nos indica bien la referencia a Yahvé como de quien proceden los preceptos, los edictos, las prescripciones. Podemos ver desde aquí la repercusión de esta lectura y el examen de Deut 6, 4: ellos nos aportarán grandes elementos para el entendimiento y la formulación de una teoría de la justicia política.

Finalizada esta idea sobre Yahvé como quien crea los preceptos, podemos desprender de allí el tema de la relación del hombre que detenta la autoridad, la cual se apoya en el temor. El tema de la autoridad es, en todo este análisis, elemento indispensable en la teoría de la justicia política.

El contexto del análisis del concepto de temor es el bíblico, sobre todo en el Antiguo Testamento. El temor es metodológicamente dividido por los autores modernos en tres clases: 1. Aquel enmarcado dentro de la relación con Dios y es aprendido, como es el caso de Isaías 63,17: «¿Por qué Señor nos haces divagar lejos de tus caminos y endureces nuestros corazones que ya están lejos de tu temor? Señor, regresa, tus servidores te esperan». 2. En un segundo caso, el acento del temor se pone en el objeto que es externo; así lo constatamos en Génesis 31,42: «Dios de mi padre, el Dios de Abraham y el Dios de Isaac». 3. Existen dos tipos de temor: el temor del esclavo y el temor del hijo. Este último es utilizado para designar la relación de los hombres con Dios. También en el contexto bíblico es empleado para llamar el acto de reverencia formalmente aplicado a un superior. Es el caso de Romanos 13,7: «Devuelve a cada uno lo que le es debido: impuestos, el temor, el respeto que debes al otro». En el sentido bíblico, el temor a Dios es el comienzo de la sabiduría y el deber total de cada hombre. El temor como experiencia humana aplicada a Dios (antropomorfismo) toma el significado más original, como es expresado en Deut 32, 27: «Si yo no tuviese miedo de ser ofendido por el enemigo, sus adversarios no vayan allí a equivocarse diciendo: somos nosotros quienes hemos tenido la mano en alto en todo esto y no el Señor quien lo ha hecho».

---

15 N. LOHFINK, *Das Hauptgebot, Eine Untersuchung literarischer Einleitungsfragen zu Dtn 5-11*, p. 164.

El hombre teme a las fuerzas de la naturaleza. De ahí la confianza en la Providencia de Dios. El hombre sabe cómo su fraternidad con los otros hombres se ha debilitado a causa del pecado, la pérdida de la paternidad de Dios. Esto se expresa cuando leemos en el texto bíblico del Génesis 3,10: Adam estaba desnudo y por lo tanto no podía más ver el rostro de Dios. De este modo, una lectura bíblica nos da el instrumental necesario para interpretar esta pérdida de la paternidad con Dios como el resurgir de la violencia y de un atentado contra el don de la paz nacido del seguimiento con Dios. Decimos entonces: el temor es la consecuencia natural de la pérdida de este modo de operar por parte del hombre frente a Dios (Proverbios 28,1). Es claro que encontramos en este trozo de la Biblia el origen de la justicia política como la búsqueda de un nuevo ordenamiento social basado en las relaciones de paz. Por eso este nuevo orden social no es una consecuencia de la naturaleza del hombre, sino el resultado de un convenio, de un pacto entre los hombres. Este es el planteamiento para desarrollar más tarde sobre los textos de Duns Scoto.

En términos de pecado, esto sería para el hombre un castigo; se le ha infligido una condena, vive bajo el peso de la condena, pero su condición de creatura erecta, como se ha dicho más arriba, lo asemeja a Dios, de donde el significado del pactar, ponerse en actitud fraterna con los demás hombres, saliendo de la posición de postración a causa del pecado y sobre todo la certeza de ser capaz, la confianza en sí mismo. El castigo infligido al hombre tiene como fin enseñar a los hombres el sentido de la autoridad y de la ley. A los ojos de los especialistas, el sentido tomado por el temor supone una evolución en la experiencia de fe del pueblo. Es sabido, a la luz de una lectura del texto bíblico, cómo se tiene necesidad de la fe, pues el temor paraliza y vuelve inmóvil; sin embargo, esto es superado por la acción de la fe en Dios, tal como vemos en Salmo 112 (113), 7-8: «El Señor levanta al débil del polvo, saca al pobre de la inmundicia para sentarlo al lado del príncipe del pueblo».

Existe también una condena directa contra aquellos que se dejan vencer por la cobardía del temor. En Apocalipsis leemos: «En cuanto a los cobardes, a los infieles, a los depravados, a los impúdicos, a los brujos, a los idólatras y a todos los mentirosos su parte se encuentra en el estanque del fuego y del azufre; ésta es la segunda muerte».

Pero debemos aún precisar este modo de hablar sobre el temor, aquel lejano del temor implícito en la relación hijo-padre; por esto, el temor a Dios es opuesto al temor al hombre. En el sentido bíblico, se habla de un temor de los animales hacia el hombre, un temor del hombre con respecto a los ángeles y espíritus, pero encima de todo y de todos está el temor al Señor Dios. El temor a Dios es la conciencia, por parte del hombre, de lo que Él es, temor de lo que Él es capaz. Este temor es hacia una persona, hacia su dignidad, carácter, santidad; pero, sobre todo, hay una consecuencia ética y moral de este temor: el odio al mal, entender el temor a Dios como el odio al mal. En Proverbios 8, 13 encontramos: «Temer al Señor es odiar el mal». Temor es igualmente la expresión de un «salto religioso», siendo este el salto más importante, salto convertido en liturgia, pues es un acceso y un ascenso para el hombre en la relación con Dios.

En un contexto más general, el temor que expresa las emociones tenidas por cada uno, difieren de uno al otro. Esto corresponde a un carácter ético. Se expresa igualmente con estas emociones el temor al dolor, a perder el buen nombre, el escándalo, a la muerte, la cual desanima al hombre y lo hace servil y egoísta. Se afirma que un ser racional no debe temer otro; esto es una consideración meramente personal y no natural. Adelantando un poco el análisis de Duns Scoto al respecto, se sabe que para él, la única autoridad natural es aquella del hijo hacia el padre; sin caer en conclusiones ligeras, se puede afirmar: el único temor natural es aquel del hijo hacia el padre. Si esto fuese así, el argumento podría formularse: la relación de temor del hijo hacia el padre expuesta en la Biblia designa la relación del hombre hacia Dios, y a la luz de esta relación comprendemos la autoridad y la relación de temor allí immersa. Dios es un Padre y el pueblo entiende su relación con Él como aquella de un hijo hacia el padre.

Pero la única persona en el discurso no es sólo Yahvé. Se ve también el tono perteneciente a la segunda persona del singular. El discurso completo viene formado del conjunto de un sinnúmero de dichos puestos unos al lado de otros y sin arte. Dentro de este criterio, Deut. 6, 4 no es una predicación entendida en sí misma, sino una llamada con tantas variaciones, una cadena de imperativos precedidos por la predicación siguiente y cuyo fin es reclamar la atención. Este modo de interpretar la cita Deut 6, 4 nos está indicando la calidad del texto litúrgico, teniendo así para nosotros una nueva clave de lectura: el llamado, que para la época era una forma de abrir la asamblea cultural de la tribu.

El fundamento de la religión en Israel está en el amor de Yahvé hacia los patriarcas y en la libre elección de su descendencia. Creo que la expresión: «libre elección» cobra en nuestro trabajo investigativo una fuerza preponderante, pues en algunos textos que serán vistos posteriormente, Duns Scoto pone la base de su doctrina sobre la autoridad civil o política en la libre elección de los seres humanos. Aquí, el análisis del texto bíblico ya pone afuera esta marca preponderante en el pensamiento político de nuestro autor. Yahvé en virtud de su amor por Israel lo sacó de Egipto con muchos prodigios y lo condujo por el desierto hacia la tierra prometida. Todo esto exige correspondencia por parte del pueblo de Israel, es decir, observar sus preceptos. En esto se resume toda la ley: «Amarás a tu Dios, Yahvé, con todo tu corazón, toda tu alma y todas tus fuerzas», como condición para disfrutar de su protección en la tierra prometida.

Deut 6, 4 es la oración que Israel debía recitar y que empieza por «oye Israel» y continua: «Yahvé nuestro Dios es el solo Yahvé». Es la afirmación categórica de un monoteísmo estricto: no hay más Dios que Yahvé. Por eso el israelita debe amarle sin reserva con todo su corazón, con todas sus fuerzas. No se trata esto de un sentimiento de terror ante la fuerza «numinosa de Yahvé» o aquella realidad inteligible, objeto de la razón y opuesta a la realidad sensible. Su realidad es sobre todo una entrega amorosa de todo su ser en correspondencia al amor que ha mostrado por su pueblo. Es el reflejo de la doctrina profética sobre el amor mutuo entre Dios e Israel. Jesucristo declarará esta fórmula como la fundamental de la nueva ley.

Dentro de la ley o la norma en la que se encuadra Deut 6, 4, los autores descubren que está allí el campo semántico, el más amplio para el uso y comprensión del vocablo: «δικαίωμα». Este vocablo hace parte de un conjunto semántico complejo del cual el núcleo está constituido por la idea de derecho, de justicia. Con el verbo: «δικαιοῦν» y el adjetivo «δίκαιος» encontramos en el grupo los sustantivos: «δική, δικαιοσύνη, δικαίωμα y δικαίωσις». Entre los clásicos, «δικαίωμα» tiene cuatro acepciones mayores. Significa primero que todo: razón de derecho, argumentos fundados sobre el derecho<sup>16</sup>. Un segundo significado corresponde a «pruebas escritas relativas al derecho o piezas justifi-

---

16 L. MONSENGNO PASINYA, *La Notion de Nomos dans le Pentateuque grec*, Rome, Biblical Institute Press, 1973, p. 152.

cativas» y una tercera acepción es «una acción conforme a la justicia». El término así visto se opone a «ἀδίκημα»<sup>17</sup>.

Al parecer de los expertos, apoyados sobre los papiros existentes, es el segundo sentido o aquel de «las piezas justificativas», el que más es usado y retenido por los especialistas para la comprensión de Deut 6, 4<sup>18</sup>. Creo que después de esta consideración exégetica, no nos queda sino decir que el apoyo escriturístico en Deut 6, 4 es indispensable en nuestro empeño de fundar una teoría sobre la justicia política en Duns Scoto. El texto de este autor que contiene la cita bíblica muestra el rol esencial que el amor a Dios juega en la justicia. De este modo, y ayudados por los elementos de lectura bíblica actuales, desprendemos esta relación interna vista en la cita de Deut 6, 4.

Prueba del amor a Dios (pieza justificativa) es el cumplimiento de los mandamientos con toda fidelidad. De ahí que el israelita debe tenerlos presentes en las vías, en la casa, al levantarse, al acostarse, ponerlos al frente sobre la puerta y llevarlos en las manos como señal de pertenencia a Yahvé. Estas medidas son propuestas por el legislador, pues él conoce la vulnerabilidad de su pueblo y teme que cuando se instale en Canaán se olvide de su Dios, que los ha llevado a una tierra que mana leche y miel. Israel debe cumplir estos preceptos, lo que le asegura el disfrutar de la tierra prometida. La justicia de los israelitas consiste en reconocer los derechos divinos y el cumplimiento fiel de los preceptos.

De esto dicho en el párrafo inmediatamente anterior, resaltamos el hecho de insistir en el reconocimiento de los derechos. Como se ha hecho con las citas bíblicas anteriores, dejamos aquí planteado el problema del reconocimiento de los derechos como una base para formular una teoría de la justicia en el pensamiento de Duns Scoto.

Si la literatura ha sido abundante en cuanto a la fuente bíblica, ésta es poca con respecto a los Padres de la Iglesia. La razón de los pocos comentarios obedece al temor de no confundir el misterio de Dios con los conceptos profanos. Esto supone también un espíritu de humildad<sup>19</sup>. De los primeros comentarios al

---

17 ARISTÓTELES, *Rhetorik*, I, 13, 1373b 1; *Ética a Nicómaco* V, 10, 1135a 7.

18 L. MONSINGNO PASINYA, *La Notion de Nomos dans le Pentateuque grec*, p. 153.

19 T. SPIDLIK, *Amore di Dio e del prossimo*, in *Dizionario Patristico e di Antichità Cristiana*, Vol. I, Casale Monferrato, Marietti, 1983, p. 163.

amor de Dios en Deut 6, 4 se encuentra en la Gran Regla de San Basilio. Con el término «ágape divino», los Padres de la Iglesia nombran a Dios y lo definen; es la sobrabundancia. El Padre no busca algo más que lo pudiese completar, pero Él quiere abrir los tesoros a los hombres de buena voluntad. Los Padres de la Iglesia hablan también de la «filantropía». Sin embargo, la función de este último es mostrar la contradicción y la distinción entre estos dos amores.

Al parecer de los Padres de la Iglesia, en nuestro estado de hijos de Dios hay dos tendencias: «el eros», que es el deseo insaciable del corazón humano, y «el ágape», que es el don del Espíritu y que reside en el corazón a donde se llega por medio de la gracia. Para San Basilio «razones seminales» garantiza al hombre el amor de Dios manifestándose antes que todo como un ardiente deseo «apasionado, agudo, fuerte y violento» de adjuntarse al estado de perfección<sup>20</sup>.

Para este Padre de la Iglesia, Dios es verdaderamente Dios para aquellos que están unidos a Él por la caridad<sup>21</sup>.

Dejando a un lado el pensamiento de San Basilio, vemos que en general los Padres de la Iglesia no se preocupan siempre del significado exacto de los términos. En los padres griegos se concluye que hay cuatro términos por los cuales ellos explican el significado del amor de Dios entre nosotros. Estos cuatro términos son: «στέργειν, ἐρᾶν, φιλεῖν, ἀγαπάειν». El sustantivo «ágape» no se encuentra en los escritos paganos, mientras que éste es el término corriente para designar la caridad cristiana entre los Padres griegos. Entre los Padres de la Iglesia latina se encuentra en general que ellos han desarrollado poco el aspecto filosófico y místico de los términos que se emplean para llamar el amor cristiano o «caritas»; ellos se esmeran más en dar a este término un sentido moral; sin embargo, existe el caso en los padres latinos como Tertuliano y Cipriano quienes usan también el término ágape y el sustantivo: «dilecto». La asimilación de ágape a dilecto es

20 SAN BASILII MAGNI, *Interrogatio II* [PG, XXI, p. 907]: «...sic igitur, aut etiam multo magis, non in externa disciplina situs est Dei amor: sed simul atque constitit animal illud (hominem dico), vis quaedam rationis in seminis modum insita nobis fuit, quae intra se amandi facultatem atque necessitudinem continet».

21 SAN BASILII MAGNI, *Homilia in salmum XXIX*, 3 [PG, XXIX, p. 310]: «Domine Deus meus omnium Deus est sed eorum qui ei sunt charitate conjuncti».

verificable en el pensamiento de Isidoro de Sevilla<sup>22</sup>. El mismo texto refuerza la distinción en San Agustín entre *caritas* y *cupiditas*.

*Caritas* es también, para los Padres de la Iglesia latina: «benevolencia». Esto se constata en Fulgencio<sup>23</sup>.

Es corriente entre los Padres de la Iglesia hacer el nexo entre el amor a los hombres y el amor a Dios, cuya imagen humana es aquella de la relación del hijo con su padre. La caridad por el prójimo es la condición primera de nuestro amor por Dios u, opuestamente, su directa consecuencia. Buena argumentación patrística para afirmar que es posible considerar la relación humana dentro de la justicia política, el nuevo orden social, como una propedeútica o sentido pedagógico que conduce a la relación con Dios. Igualmente la patrística latina nos aporta la visión de una caridad «universal, eterna e igual», siendo esto en el lenguaje de la justicia política la forma o la «species» de la justicia como un ejercicio práctico. Esto lo corroboramos en el pensamiento de Máximo el Confesor<sup>24</sup>.

Otro elemento que la patrística latina añade al tema de la caridad está bajo el patrocinio de Evagrio Póntico para quien amar significa estar privado de rencores y de odios<sup>25</sup>. Otro rasgo distintivo en los Padres de la Iglesia latina es el orden y jerarquía establecidos en la caridad. Esto se ve en las relaciones humanas con los otros, estrictamente hablando entre los esposos, con los hijos y con el personal

---

22 SANCTI ISIDORI, *Differentiarum*, Lib. II, 142, p.92 [PL, LXXXIII, p. 92]: «Inter amorem et dilectionem sive charitatem, hoc differt, quod amor et dilectio media sunt et ad utrumque parata modo in bonum, modo in malum vertuntur. Charitas autem non nisi in bonum; cuius etiam nomen eo usque extollitur, ut ipse Deus charitas appelletur».

23 S. FULGENTII, *Sermo VIII*, [PL, LXV, 739]: «recordemur, fratres, verborum Domini dicentes: Diligite inimicos vestros, benefacite his qui oderunt vis, et orate pro persequentibus et calumniantibus vos (Math. V, 44) Ecce Dominus usque ad inimicos caritatem jubet extendit et usque ad persecutores cristiani cordis benevolentiam dilatari».

24 MAXIME LE CONFESSEUR, *Centuries sur la Charité*, introd. et trad., de Joseph Pegon, in *Sources Chrétiennes*, Ed. Cerf, Paris, 1943. Quatrième Centurie: «fais tout ton possible pour aimer tout homme. Si tu n'en es pas encore capable; du moins ne hais personne. Mais de ceci même tu n'es pas capable, si tu ne méprises pas les choses du monde».

25 EVAGRE, LE PONTIQUE, *Traité pratique ou le moine*, tome II, in *Sources Chrétiennes*, n. 171, Paris, Cerf, 1971, p. 71: «Il n'est pas possible d'aimer également tous les frères, mais, il est possible d'agir avec impassibilité dans les rapports avec tous, en étant exemptes de rancune et de haine».

doméstico de la casa<sup>26</sup>. Esto leído en clave de paz y de orden significa la primera cosa por hacerse dentro del nuevo orden social propuesto por la justicia política.

La caridad tiene también su igualdad. Al menos así lo afirma Máximo el Confesor quien señala que esta igualdad se realiza según las necesidades del prójimo, principio que explica la diversidad de donaciones en la práctica de la limosna. Dentro del mismo plan de ideas, Máximo el Confesor sostiene: si el primer mandamiento es amar a Dios, entonces el amar al prójimo supone conducir este último hacia Dios, pues la caridad espiritual es primera con respecto a la caridad corporal. También es común ver el tema de la caridad tratado por los Padres de la Iglesia latina según las costumbres de la vida monástica. Se añade además que dentro de los monjes esta caridad va más lejos, pues entre ellos la corrección fraterna es una práctica cotidiana.

Esta práctica de los monjes es tomada por la tradición latina para afirmar que todos los cristianos deben estar atentos a los pecados del prójimo; sobre todo ella alerta a estar atentos al pecado del juicio (*κατακρίαι*) y al hablar mal (*καταλαλήσαι*) de los demás<sup>27</sup>.

26 AUGUSTINUS, *De Civitate Dei*, XIX, 14, in *Corpus Christianorum, series latinas*, XLVIII, Turnholti, Brepols, 1955, p. 681: «Iam vero quia duo precipuo praecepta, hoc est dilectionem. Dei et dilectionem proximi docet magister Deus, in quibus tria inveni homo quae diligit, Deum, se ipsum et proximum atque ille in se diligendo non errat qui Deum diligit: consequens est, ut etiam proximo ad diligendum Deum consulat, quem iubetur sicut se ipsum diligere (sic uxori, sic filiis, sic domesticis, sic ceteris, quibus potuerit hominibus) et ad hoc sibi a proximo, si forte indiget consuli velit; ac per hoc erit peccatus quantum in ipso est omni homini pace hominum, id est ordinata concordia, cuius hic ordo est, primum ut nulli noceat, deinde ut etiam prosit cui potuerit».

27 DOROTHEE DE GAZA, *Œuvres Spirituelles, Instructions VI*, nn. 69-70, in *Sources Chrétiennes*, n. 92, Paris, Ed. Cerf, 1963, p. 271: «car médire, juger et mépriser sont choses différentes. Médire, c'est dire de quelqu'un: un tel a menti ou il s'est mis en colère ou il a forniqué ou autre chose semblable. On a médit de lui, c'est-à-dire on a parlé contre lui, on a révélé son péché sous l'empire de la passion. Juger, c'est dire: un tel est menteur, coléreux, fornicateur. Voici qu'on se prononce sur sa vie toute entière en disant qu'il est ainsi et on le juge comme tel. Et c'est chose grave. Car autre chose es de dire: il s'est mis en colère, autre chose de dire: il est coléreux; et de se prononcer ainsi sur la vie toute entière. Juger dépasser en gravité tout péché à tel point que le Christ lui-même a dit: 'hypocrite enlève d'abord la poutre de ton œil, tu verras clair alors pour enlever la paille de l'œil de ton frère. Lc 6, 42'. Il a comparé la faute du prochain à une paille et le jugement à une poutre, tant il est grave de juger plus grave peut-être que de connaître n'importe quel autre péché... Nous devons en effet rendre grâces à Dieu du bien qu'il nous est donné d'accomplir; puisque c'est avec son aide et son secours».

Después de esta visión bíblica y el comentario destacado en el pensamiento de los Padres de la Iglesia, damos ahora el salto sobre las tesis de Aristóteles, conservando con ello el orden propuesto como desarrollo y respuesta al problema de este trabajo.

## 2. Aristóteles

En la introducción de este trabajo de investigación hemos visto los diferentes tipos de justicia propuestos para nuestra consideración. Esta clasificación no es tan evidentemente clara a los ojos de los autores, no es exactamente claro para ciertos autores el hablar de divisiones o de tipos de justicia. Ellos prefieren hablar de «modos de justicia». Toda esta sutileza comienza por el análisis filológico del libro V de la *Ética a Nicómaco* de Aristóteles. De cara a esta situación, es conveniente referirnos a lo dicho por los autores al respecto. El primer paso es tomar el texto de Aristóteles y allí descubrir el origen del análisis propuesto.

### 2.1 El texto de la *Ética a Nicómaco*

El texto de la polémica es exactamente: V, 3, 1129b13-14. En español reza así:

Sin embargo el hombre injusto no elige más, pero tampoco poco en cuanto se refiere a las cosas malas, puesto que piensa que el mal por más pequeño que él sea, es un bien y cuando busca con intensidad el bien de los otros, es esto entonces lo que es injusto. Por eso esta persona no respeta la igualdad. Ahora bien, se había dicho que quien no respeta la ley es un injusto; en cambio quien la respeta es justo y se sabe además que todo aquello que es conforme a la ley es en algún modo justo. En realidad, eso que es definido por la legislación es algo conforme a la ley y cada una de las cosas definidas así, decimos que es justa. Ahora bien, las leyes, en todo lo que prescriben, consideran lo común, la utilidad de todos los ciudadanos o la utilidad de aquellos que son mejores o que dominan por virtud o en algún otro modo del género...llamamos justo eso que produce y custodia por la comunidad política, la felicidad y sus componentes<sup>28</sup>.

---

28 ARISTOTELE, *Ética Nicomachea*, introduzione, traduzione, note di Claudio Mazarelli, Roma, Bompiani, 2001, p. 188.

## 2.2 La interpretación

¿Cómo leer e interpretar esta cita? Lo haremos a la luz de otro texto de la misma *Ética* mencionada. Esta vez corresponde a la frase:

«Ὅτι μὲν οὖν εἰσὶν αἱ διχαιοσύναι πλείους»<sup>29</sup>.

Este texto nos sugiere que existen «más modos de justicia» o «más justicias»<sup>30</sup>. El autor del cual hacemos alusión en la nota de pie de página, citando la traducción latina de otro autor llamado Buridanus, dice: «*justitia commutativa et distributiva non sunt diversae speciei justitiae, sed sunt diversi modi eiusdem virtutis*». Drago, comentando esta cita, dice: «creo que sea más fiel la interpretación que da más justicia, porque si Aristóteles hubiese pensado en formas, dado que se está en el medio de la relación de justicia dividida en dos formas, la general y la particular, hubiera usado «*διχαιοσύναι*», no el plural, y hubiese dicho «dual» o dos en lugar de «*πλείους*»<sup>31</sup>. De este modo, en el libro V de la *Ética a Nicómaco* no se hace sino presentar una serie de tipos de justicias como: particular/universal; distributiva/conmutativa; igual/natural; civil/doméstica. Para completar la lista, hay también una forma justa para la mujer y una forma justa para el hijo [VI, 9].

Por eso, a pesar de estas sutilidades lingüísticas, una cosa es clara, teniendo en cuenta la opinión de los autores consultados: en el libro V de la *Ética a Nicómaco* se distingue igualmente el texto que justifica «la división canónica» de la justicia. La división anunciada corresponde a: «la justicia general o legal y la justicia particular» en otras palabras, habla Aristóteles de la justicia conmutativa o de los intercambios y de la justicia distributiva o, como el nombre lo sugiere, de las distribuciones. Definamos cada una en concreto.

## 2.3. La justicia general

Es la disposición a cumplir acciones que produzcan y conserven la felicidad y todo con miras a una comunidad política<sup>32</sup>. El hecho de ser general no significa que

29 ARISTOTELE, *Ética Nicomachea*, V, 2, 1130a 6.

30 G. DRAGO, *La Giustizia e le Giustizie, lettura del libro quinto dell'Ética a Nicomaco*, Milano, Marzorati-Editore, 1963, p. 73.

31 ARISTOTELE, *Ética Nicomachea*, V, 2, 1130a 6.

32 ARISTOTELE, *Ética Nicomachea*, V, 3, 1129b 13-14.

ella es «global»; de ahí la necesidad de introducir una aclaración a este respecto. Se dice así que la distinción corresponde a tres aspectos: 1. ella no comporta las relaciones de los seres humanos con Dios, pues el fin es el bien común; 2. ella no se reduce a una virtud interna, sino que ella establece la relación necesaria con el otro [pros étéron; ad alium]. Esta relación hacia el otro evoca otro texto del pensamiento de Aristóteles, en la *Metafísica*, V, 16, 1022a 1-3 donde descubrimos: «Las otras cosas son perfectas gracias a las formas que las preceden o bien porque ellas producen la perfección o bien porque ellas las poseen o bien porque se armonizan con sus modos o bien con ellas se vinculan, se ligan firmemente al fin como principio». La justicia bajo este horizonte es la virtud final. Así, quien la posee es capaz de practicarla de cara a los otros y no sólo con relación a sí mismo<sup>33</sup>. Ella es perfecta no en el sentido absoluto, pero sí relativo, puesto que por definición ella es un «ejercicio» de la virtud a la cual la justicia se refiere como perfección. Esta última toma la fuerza en que está dirigida a los otros más que a sí mismo. En cuanto toca al «ejercicio», en la justicia el hombre se comporta como quien, repitiendo exactamente o tratando de vivir semejante y conforme a esta virtud, hace mejor. El tercer aspecto tiene que ver con que ella no es necesariamente la virtud absolutamente perfecta, pues ella es solamente la virtud del buen ciudadano en una ciudad determinada, con una constitución y unos valores determinados. De este modo se distingue el buen ciudadano del buen hombre<sup>34</sup>.

Después de esta distinción interna entre el buen ciudadano y el hombre bueno, se encuentra, sin embargo, en el pensamiento de Aristóteles la coincidencia entre «la virtud perfecta» y «la virtud cívica», coincidencia real regida por/en «la constitución ideal». La relación de coincidencia de la cual hablamos se encuentra expresada en el pasaje donde Aristóteles distingue el gobierno de un señor de aquel del padre, el primero en su relación con los siervos y el segundo en su relación con los libres. De este modo difieren luego en la forma como gobiernan y en el comportamiento tanto del siervo como del hijo, siendo para el primero una relación de sumisión y para el segundo una relación de obediencia. Por esto mismo se puede establecer que la vida cívica de los gobernados es iluminada por esta misma virtud y para el hombre bueno es por eso la primera cosa necesaria.

---

33 «Τελεία δ ἐστὶν ὅτι ὁ ἔχων αὐτὴν καὶ πρὸς ἕτερον δύναται τὴν ἀρετὴν χρῆσθαι, ἀλλ' οὐ μόνον καθ' αὐτὸν πολλοὶ γὰρ ἐν μὲν τοῖς οἰκείοις τὴν ἀρετὴν δύναται χρῆσθαι, ἐν δὲ τοῖς πρὸς ἕτερον ἀδύνατουσιν» (Ética, V, 1-2, 1129b 31-34).

34 ARISTOTELE, *Ética Nicomachea*, V, 2, 1130b 29.

Además, las leyes consideradas y suministradas tienen como fuente el estudio y el ejercicio del hombre virtuoso, el cual tiene también por fin una vida óptima<sup>35</sup>.

Con este texto vemos cómo Aristóteles define el ciudadano y al mismo tiempo define la naturaleza de la virtud. Él se pregunta si la virtud del buen ciudadano: «*τελεια ἀρετή*» es idéntica con la virtud del hombre bueno. Ya Sócrates había enseñado la unidad de la virtud afirmando que la virtud es una con aquel que la posee. Después Aristóteles sostiene que la virtud cambia con la obra de la persona y que como la obra del ciudadano es relativa a la constitución, la virtud varía con la constitución<sup>36</sup>.

La consecuencia principal del acto de derivar la constitución de la vida óptima del hombre es la dificultad de distinguir una constitución de la otra, así como entre el gobierno y el ciudadano gobernado en la constitución ideal. La virtud del buen ciudadano es la deliberación y la capacidad de juzgar bien. Teniendo en cuenta esto, este ciudadano será después un buen ciudadano. Él no debe olvidar que su deber es tanto conocer las reglas de un buen gobierno, como las reglas de ser un buen gobernado. Este gobierno es posible dentro de la esfera de la libertad y en esta esfera es ejercitado. Por consiguiente, el hombre, razonando así, se percibe como un hombre libre. Este hombre es consciente de que él es primero un gobernado y después podrá ser un gobernante. Este principio es llamado el principio del estado ideal o «the best state», la conclusión principal del libro IV de la *Política* de Aristóteles.

De esto decimos: la justicia como virtud es entonces la justicia legal, es decir, de utilidad común para la ciudad. La justicia general es una virtud comunitaria. *Κοινόν* es traducida como «la cosa pública». Aristóteles considera que no se puede

---

35 ARISTÓTELES, *La Política IV*, 14, 1333a 1-10: «**sed imperium, ut in superioribus libris memoravimus, alterum ad imperantis, alterum ad parentis commoda referetur: quorum illud domini in servos, hoc liberorum esse dicitur. Differunt autem quaedam imperata non ipsis operibus sed fine. Itaque multa, quae sevizia opera esse videntur honeste ad ingenius adolescentibus obeuntur. Actiones enim honesti atque inhonesti discrimine non tam per se quam ex fine distinguuntur. Quondam autem civis et imperanti eadem virtutem esse statuimus atque viri optimi eundemque parere prius oportere deinde imperio fungi; hoc legum latori providendum et considerandum est, quomodo et per quae studia et exercitationes viri boni fiant, et qui sit optimae vitae finis**».

36 NEWMAN, *The Politics of Aristotle*, vol. III, text and notes, Oxford, at The Clarendon Press, 1902, p. 155.

honrar a alguien que no procura un bien a la comunidad, pues quien beneficia a la comunidad, se le da aquello que es común; el honor es justamente el bien común<sup>37</sup>. Este ejercicio es un acto consciente que toca las raíces y los valores de la persona honrada, los cuales son vividos en medio de la comunidad. Esto se compagina con la idea aristotélica de «nobleza» evocando allí a los seres virtuosos de la familia –en términos alemanes un: *übertvater*–.

Sin desconocer esta idea en Aristóteles, ella va también acompañada de un sentido económico o de riquezas.

Nos interesa en esta presentación de la relación entre la virtud y la comunidad ver cómo las demás virtudes están allí implicadas<sup>38</sup>. La justicia es entonces la totalidad de las virtudes. La justicia general tiene como objeto «el bien común», no siendo este el objeto inmediato de las otras virtudes. Para comprender estas argumentaciones, es necesario decir: quien no tiene una virtud, arriesga un día a desobedecer las leyes. Este criterio se funda sobre el hecho de que el individuo es algo total y por eso quien es desprovisto de alguna virtud, aunque él no cometa infracciones a la ley, ve sin embargo cómo sus facultades de obrar por el bien común disminuyen. El bien común, ubicado al comienzo de la reflexión aristotélica, determinado en la ciudad, toma con el pensamiento estoico una dimensión más amplia, siendo ahora el punto referente la humanidad universal. De este modo, se dice: la justicia general a los ojos de Aristóteles es más reducida de perspectiva. Pero tanto la ciudad como la humanidad universal son el telón de fondo donde se colorea el tema de la justicia general. Sin embargo, es necesario considerar las partes, los elementos que entran en juego en un cuadro, en otras palabras, ver cómo un componente se integra en el todo y tiene sentido en el todo; de ahí que sea entonces necesario detenernos en el tema de lo particular, en el tema de la justicia particular que es sugerida por la justicia general.

---

37 ARISTOTELE, *Etica Nicomachea*, VIII, 14, 1163b 5. 10:

«οὕτω δ' ἔχειν τοῦτο καὶ ἐν ταῖς πολιτείαις φαίνεται οὐ γὰρ τιμᾶται ὁ μηδὲν ἀγαθὸν τῷ κοινῷ πορίζων, τὸ κοινὸν γὰρ δίδεται τῷ τὸ κοινὸν εὐεργετοῦντι, ἡ τιμὴ δὲ κοινόν. οὐ γὰρ ἔστιν ἅμα χρηματίζεσθαι ἀπο τῶν κοινῶν καὶ τιμᾶσθαι».

38 ARISTOTELE, *Etica Nicomachea*, V, 1, 1129b 26:

«αὕτη μὲν οὖν ἡ δικαιοσύνη ἀρετὴ μὲν ἐστὶ τελεία, ἀλλ' οὐχ ἀπλῶς ἀλλὰ πρὸς ἕτεροι».

## 2.4. La justicia particular

Dentro del examen de la división y subdivisión de la justicia en su definición más general, en el tema de «la justicia particular» se ubica el término más apropiado para designar la justicia, la cual, por definición, es relación de alteridad dentro de una regla, de una norma de «igualdad». Con el concepto «justicia particular» se define la justicia en el sentido estricto. Bajo esta determinación, la justicia es una parte de la virtud, ella es igualmente una «disposición» en el sentido más absoluto del término, lo que quiere decir que ella obedece a un esquema determinado o a una modalidad definida y decidida conjuntamente. El apoyo de la elaboración de la noción de «disposición» es el concepto de «autoridad».

De este razonamiento se desprende la idea según la cual la distinción entre la justicia y la virtud está en que la última es una disposición en el sentido absoluto; en cambio, el tipo de justicia presente es la disposición, pero en términos relativos con respecto a la primera o la virtud. Esta distinción es importante en la medida que «impide la identificación total de la justicia a la virtud»<sup>39</sup>. Ahora bien, en la relación con el otro, hay un elemento que coordina esta relación y en el cual se ampara la idea de que la relación es hecha en términos justos. Este elemento es: «estar conforme a la ley y a la igualdad». Lo justo es luego conforme a la ley y respetuoso de la igualdad<sup>40</sup>. Vemos entonces cómo la justicia está conformada a una ley y viceversa: la ley está conformada a la justicia. No es raro encontrar autores que al respecto hablen de un orden trascendente en el tema de la justicia, cuyo rol es servir de cobija, bajo la cual toda acción es declarada justa. De esta manera, en el lenguaje de la justicia se habla luego de la *conformitas* y de la *proportionalitas*.

Si con la *conformitas* y la *proportionalitas*, la noción de justicia es tomada en un sentido abstracto, con la práctica, con este ejercicio, ella se torna relación entre las personas, al menos entre dos, entre ambos, indicándonos así que estamos en

39 ARISTOTELE, *Ética Nicomachea*, V, 4, 1130a 14:  
«τί δὲ διαφέρει ἡ ἀρετὴ καὶ ἡ δικαιοσύνη αὐτῆ, τὸ δ' εἶναι οὐ τὸ αὐτο, ἀλλ' ἢ μὲν πρὸς ἕτερον, δικαιοσύνη, ἢ δὲ τοιάδε ἕξις ἀπλῶς, ἀρετῆ» e nota al testo n. 96, p. 414.

40 ARISTOTELE, *Ética Nicomachea*, V, 5, 1130b 8-9:  
«διώρισται δὴ τὸ ἀδικον τὸ τε παράνομον καὶ τὸ ἄυσιον, τὸ δὲ δίκαιον τὸ δὲ δίκαιον ἢ τὸ τε νόμιμον καὶ τὸ ἴσιον».

un terreno «ambiguo». Esta última noción es ubicada dentro de la tradición de la filosofía en el debate de la definición de la Metafísica cuyo análisis reclamaba la aclaración de un estado intermedio entre el sentido equívoco y el sentido unívoco del ser, de manera que pudieran comprenderse las nociones de «anterioridad y de posterioridad» en el discurso metafísico. El término tiene como marco de referencia el lenguaje, cuya tesis principal es: la esencia del lenguaje es significar, para eso él requiere de medios, de modo que pueda realizar la significación anunciada. Con esto se está diciendo que el lenguaje es ya un medio de significación. Otra nota importante que se destaca en la historia y presentación de la noción «ambiguo» es el uso medieval por los autores árabes, quienes hicieron de ella, dentro del esfuerzo de explicar el concepto de ser, un elemento fundamental<sup>41</sup>.

La ambigüedad del término justicia se deja ver cuando en ella desvelamos un ejercicio práctico orientado hacia los otros, hacia los bienes particulares; en ella se requieren dos, ambos, orientado uno hacia el otro, un ejercicio entre ambos. Ella es entonces la virtud de «la igualdad» en cuanto la produce y en cuanto la respeta. La noción de igualdad tiene su origen en la matemática, más concretamente en la geometría; aquí el plano sobre el cual se habla de igualdad es la línea recta, en la que se ubican dos o más puntos con respecto a un punto que hace las veces de centro o punto de partida. Esto aplicado al tema de la justicia nos dice que la justicia es ese punto medio o central desde el cual se construyen los extremos; de ahí la búsqueda siempre puesta en el punto medio: no hacer más desde este punto, ni menos de él. De este modo, los extremos son aquí formas de vicio

La consecuencia crucial de este principio es no lesionar a nadie, lo cual, expresado en términos de la tradición, es: no hagas a los otros lo que tú no quieres que ellos te hagan; esto mismo en forma de una proposición positiva es: haz a los otros eso que tú quieres que ellos te hagan. Hay quienes califican este principio de «decorus» o aquello conveniente, evocando, pues, cómo ello es algo ya existente cuya función es coordinar. Con esto la justicia particular constituye la virtud propiamente jurídica.

---

41 R. BLAIR EDLOW, *Galen on Language and Ambiguity*. An English Translation of Galen's *De Captionibus* (On Fallacies) with Introduction, Text, and Commentary, London, Leiden E.J. Brill, 1977.

Ahora bien, el hecho de haber presentado la división del tema de la justicia en dos: justicia general y justicia particular nos hace pensar que debe existir un recorrido histórico que nos ilumine el paso de una consideración a otra. Ya la pequeña evolución mostrada entre Aristóteles y los estoicos en el tema de la justicia y la virtud, nos indica bien la existencia de una historia, una evolución en este tema. Para nuestro caso es importante saber cuándo la justicia como virtud universal se ha transformado en una concepción social o una justicia política cuya función es regular el orden social. En tanto que recorrido histórico, el fin es mostrar esta presunta evolución. Esto se vería claramente si este tema de llegada fuese tratado desde la filosofía política. Esto último significa la comprensión del paso de la justicia como explicación del orden social a la propuesta de un nuevo ordenamiento social, el cual es posible si se aborda la disciplina filosófica mencionada. Para información de nuestro lector, todo aquello que concierne a la filosofía política se desarrollará en el último capítulo de esta investigación donde las propuestas del pensamiento de Platón y de Aristóteles serán más analizadas juntamente con las iniciativas que al respecto los pensadores modernos y contemporáneos de allí desprenden para nuestra época.

### 3. Los Padres de la Iglesia y la justicia

Para los padres apostólicos, el tema de la justicia está anudado a la doctrina del llamado Deuteropaulino, cuyo rasgo principal es la predicación y el testimonio<sup>42</sup>. Sea dicho de paso, la justicia en el pensamiento patrístico en general es una armonización constante entre la reflexión filosófica, las diferentes tradiciones culturales y los datos de la Revelación cristiana. Esta conciliación es notoria en los Padres de la Iglesia, siendo esto un trabajo de mucho reconocimiento.

La primera cosa para decir en esta conciliación es el aporte de la Revelación en la cual los Padres permanecen fieles y en la que se asume el tema de la justicia según el espíritu de la Biblia. Esto último da fe de lo encontrado en la referencia de Clemente. Pablo es el maestro de la justicia para el mundo, algo demostrado por él, así como también dicho en la justicia encontrada en la práctica de las

---

42 I CLEMENTE, V, 7, in *Padres Apostolici*, vol. I, editit Franciscus Xaverius Funk, Tubinge, Henri Laupp, 1901, 39: «qui postquam mundum universum iustitiam docuit et ad occidentis terminos venit coram praefectis testimonium perhibuit, sic e mundo migravit et in locum sanctum abiit, summum patientiae exemplar existens».

buenas obras<sup>43</sup>. La justicia encontrada en las buenas obras concuerda con aquella definición indicada de la justicia como un acto práctico, una operación. Así está expresado en uno de los padres apostólicos<sup>44</sup> La justicia es, en general para estos padres, la expresión de la *aequitas* y de la *caritas*. Esta última es expresada dentro de la justicia, la cual es aún definida como una «madre» cuya característica generatriz es puesta en evidencia. Además, admira el hecho del título «madre» para calificar la caridad, de donde se infiere el lazo estrecho entre la justicia y la caridad y sobre todo las consecuencias de esta unión<sup>45</sup>.

Se destaca también dentro del pensamiento de los padres apostólicos, el ensamblaje de la justicia con la misericordia, cuyo resultado se ve en los juicios justos o en la falta de juicios justos<sup>46</sup>. Presentada la justicia en su relación con la misericordia, queda clara aquella capacidad de ser misericordioso en la justicia, viniendo a ser en el hombre como un don y cuya práctica lo pondrá delante de Dios en su reino<sup>47</sup>. A título de conclusión, digamos la importancia de ver en este primer grupo de Padres de la Iglesia la relación continua, hecha por ellos, de la justicia con otras operaciones o prácticas cristianas, con lo que se señala el carácter práctico de la

---

43 II CLEMENTE, XXXIII, 6-8, in *Padres Apostolici*, vol. I, 107: «haec igitur omnia cum perfecisset laudavit ea et benedixit dixitque: crescite et multiplicamini. Videamus, iustos omnes bonis operibus ornatos fuisse, ipsum etiam dominum, operibus bonis se ornatum gavissimum esse. Habentes igitur hoc exemplar ad voluntatem eius impigre accedamus totis nostris viribus operibus iustitiae operamur» Cfr. *EPISTULA BARNABAE*, I, 4, in *Padres Apostolici*, 141: «persuasum igitur mihi habens mihi que conscius, intervos loquentem me multa scire, quoniam dominus in via iustitiae me comitatus est, atque omnino ad hoc etiam ego cogor, ut vos diligam plus quam animam meam; in vobis per spem vitae illius»; V, 4: «dicit autem scriptura non iniuste tenduntur retia avibus. Hoc dicit iuste perire hominem, qui cognitionem habens viae iustitiae sese convertat in viam tenebrarum».

44 HERMAE PASTOR, *Mandatum VI*, 1, in *Padres Apostolici*, vol. I, 487: «praeceptibi inquit, in primo mandato, ut custodires fidem et timorem et continentiam. Ita est, inquam, domine. Sed, nunc, inquit, tibi volo et ostendere vires earum, ut scias quam quaeque earum vim habeat et operationem. Duplices enim sunt operationes earum et positae sunt iusto et iniusto».

45 S. POLICARPO, *Epistola*, III, 3 [PG, V, p. 1007]: «quae est mater omnium nostrum, subsequente spes precedente caritate in deum et in christum et in proximum. Si quis enim intra haec fuerit mandatum, iustitiae implevit; nam qui caritatem habet, longe est ab omni peccato».

46 *DOCTRINA DUODECIM APOSTOLORUM*, V, 2 [PG V, p. 15]: «bonorum persecutores, osores veritatis, amatores mendacii, non cognoscentes mercedem iustitiae non adhaerentes bono neque iudicio iusto, vigilantes non ad bonum sed ad malum, a quibus longe abest mansuetudo et patientia».

47 II CLEMENTIS, IX, 7, in *Padres Apostolici*, vol. I, 197-198: «si ergo fecerimus iustitiam coram deo in regnum illius ingredientur et accipiemus promissiones quas auris non audivit nec oculus vidit, quaeque in cor hominis non ascenderunt».

justicia, el ejercicio destacado y además se ve en este momento la justicia como esa realidad no desprendida de la teología, sino la vida de la caridad cristiana, aspecto que cambiará más adelante, lo que se convierte en clave de lectura importante para comprender el pensamiento sobre la justicia política en Duns Scoto.

Aunque la justicia es una práctica, una operación, ella es también expuesta como «iustitia activa» en la predicación, cuando a ella se añade el nombre de Dios.

Ahora bien, de los padres apostólicos, pasamos a los padres griegos. En ellos la persona de Cristo es comparada a la de Moisés quien es el legislador y el instaurador de la verdadera religión<sup>48</sup>. Este mismo padre de la Iglesia griega hace una alusión al cambio que los pueblos de su época han experimentado, pasando de la injusticia a la justicia. La nueva instauración de la nueva religión se puede también leer en los acontecimientos históricos, un modo histórico y cotidiano de aplicar la predicación del Evangelio como la causa de estos cambios en las costumbres entre los pueblos o comunidades humanas<sup>49</sup>. Pero el hecho de salir de situaciones de bajeza, de opresión, es leído como un acto de exaltación, hasta el punto de pensar que ni las obras son el motivo o la causa de aquella supuesta exaltación o promoción de la vida. Este paso lo debemos, a la luz de los padres griegos, al Cristo exaltado, la justicia, que exalta toda la vida de los hombres de un modo completo<sup>50</sup>. Cristo es el tipo de justicia propuesto a todos los hombres. Él es incluso la «αυτοδικαισυνη»; de esta justicia o estado de santidad parte la posibilidad para los seres humanos de alcanzar el cumplimiento de la ley<sup>51</sup>.

---

48 EUSEBII CAESERIENSIS, *demonstrationis evangelicae* II, 5 [PG XXII, p. 102]: «talís porro et lex et vita plane exstitit e, quae a Salvatore nostro Jesu Christo instituta est, quae prisca illa, et ipso Mose antiquit or instauratur religio, ad cujus normam et Abraham et ejus majores vixisse facile demonstrantur. Quod si velis christianorum vivendi rationem, atque eam quam christus per omnes gentes disseminavit religionem, cum eo et religionis et justitiae instituto comparare et contendere».

49 EUSEBII CAESERIENSIS, *demonstrationis evangelicae*, IV, 10, 15 [PG XII, p. 275]: «cumque ab antiqua superstitione, ac terroribus quos error multitudinis deorum afferebat atque a turpi petulantique victu, omnes se adouites solutos dimitteret, traduceretque ac mutaret eos, qui seipsum observarent, ab injustitia ad justitiam».

50 S. ATHANASII, *Oratio I contra Arianos* 41 [PG XXVI, p. 98]: «et in justitia tua exaltabuntur, quondam gloria virtutis eorum tu es. Si porro Filius justitia est, non ergo ille exaltatione opus habet, sed nos sumus qui in justitia exaltamur, quae nempe ipse est».

51 S. ATHANASII, *Oratio I contra Arianos*, I, 51 [PG XXVI, p. 119]: «meritissimo igitur Dominus qui sempre et natura immutabilis est, qui justitiam amat, et iniquitatem odio, habet ungitur et mititur, ut idem ipse et existens et permanens, carne mutabilis assumpta, peccatum in ipsa condemnet, eamque reddat liberam, ut legis justitiam possit deinceps in ipsa implere».

Prosiguiendo con esta presentación del concepto de justicia en los Padres de la Iglesia, vemos ahora cómo los padres llamados Capadocios continúan intensamente desarrollando aquel concepto desde la predicación de San Pablo, viendo allí una extensión de la esperanza puesta en el Señor<sup>52</sup>. En este mismo padre de la Iglesia se resalta la justicia como una virtud, la cual es puesta al lado de las otras virtudes, tarea que se elabora en la medida que se intenta buscar la razón de ellas<sup>53</sup>. Pero la búsqueda de la razón de las virtudes, incluida la justicia, no se agota en la especulación; entre estos padres surge la figura de San Gregorio de Nicea, para quien la respuesta a la búsqueda y ascenso a las virtudes depende del corazón dispuesto a esta escalada. En este ascenso la justicia es interpretada como una cima donde se sacia el hambre y la sed humanas, hambre y sed como deseo de satisfacción en la persona. El bienaventurado adquiere en esta figura del ascenso y de la satisfacción de los deseos un puesto preponderante<sup>54</sup>.

Es también interesante destacar cómo la búsqueda de la razón para la justicia arroja igualmente que ella tiene la capacidad de unificar, de integrar; en ella se descubre una nota universal como la forma o la «specie». Pero esta dimensión y descubrimiento de lo universal en la justicia y la capacidad de integrar pertenece al espíritu del bienaventurado<sup>55</sup>. Esto demuestran los Padres de la Iglesia con los

---

52 BASILIUS, *Hom.*, 12, 8 [PG XXXII, p. 402]: «quam autem horum verborum intelligentia caput difficilis sit cuilibet vel paululum attendi perspectum est verumtamen sine mora et cunctation oportet rem aggredi spe, in Domino, collocata, qui pastoris precibus dabit nobis sermonem in apertione oris nostri».

53 BASILIUS, *Hom.*, 5 in Ps. 29 [PG XXIX, p. 315]: «in investiganda virtutem ratione qui se exercuere, alias quidam virtute dixerunt ex contemplationibus constare alias vero sita non esse in contemplatione: verbigratia, prudentiam quidem ex contemplationibus. Constare cim de bonis ac malis agitur: hinc vero, temperantiam oriri, quod speculamur quae, sint eligenda aut fugienda: hinc justiam, quod speculamur quae distribuenda sint aut non distribuenda: hinc fortitudinem, quod speculamur, quae formidanda, sunt, aut non formidanda».

54 S. GREGORII NYSENI, *De Beatitudinibus* IV [PG XLIV, p. 1231]: «quid ergo mihi hoc principium vult? Quoniam ordine progrediens sermo qui ad superiores scalae, beatitudinem gradus nos quasi manu ducti qui juxta prophetae vocem praeclaras ascensiones in corde nostro dsponit, talem nobis post ante expeditos ascensus quartam aliam praemonstrat ascensionem, dum dicit: Beati qui esuriunt et sitiunt justitiam, quoniam ipsi saturabuntur rectum ac commodum esse opinor, ut expurgata satietate et ingurgitatione animae quod ejus fieri potest, talis et cibi et potus beatum, in nobis metipsis appetitum confuciamus et ingeneremus».

55 S. GREGORII NYSSINI, *De Beatitudinibus*, oratio IV [PG XLIV, p. 1234]: «quod sit ratio justitiae ab omnibus, quae cumque in pejorem partem accipiuntur, vacua, pura atque integra est, universum in se bonum plane complexa est: bonum autem est quidquid per virtutem consideratur et intelligitur. Ergo omnis virtus hic nomine justitiae significatur, quam esurientes et sitientes verbum beatus judicat; satietem eorum quae expetuntur, promittens».

argumentos que resaltan el rol preponderante de la fe en Jesucristo para la formación de la justicia y la conformación a la verdadera justicia. No se ve entonces cómo el hombre pueda retener la capacidad de edificar su propia justicia. El ser humano llevado por el espíritu de sabiduría en Jesucristo descubre el sentido de la justicia. Este espíritu se infunde a través del bautismo como se lee en San Gregorio de Nicea, en la oración catequética: XX-XVI.

El acento de la justicia cambia con el pensamiento de San Juan Crisóstomo, para quien la forma de la justicia se cumple en la ofrenda. La ofrenda es la perfección de la justicia. Ella es también comparada con la madre y fuente de esta ofrenda<sup>56</sup>. Según el mismo padre de la Iglesia, la ley hecha por los hombres es la manifestación de ese poder arrojado por la justicia. En ella, el hombre alcanza la edificación de su propia perfección<sup>57</sup>. Para este mismo autor, la justicia, según la fe, es un modelo de perfección visto como un ejemplo en el actuar de Abraham<sup>58</sup>. Definir la virtud en general implica, según este autor, tener como concepto la justicia<sup>59</sup>.

Pero aunque la justicia sea tomada como forma o «species» de las virtudes, ella tiene, sin embargo, especificidades cristianas, contenidos cristológicos manifestados en la piedad, en la fe, en el amor, en la ternura<sup>60</sup>. En otras palabras, es la

---

56 S. JOANNIS CHRYSOSTOMI, in *Matthaeum*, Hom., 12, 1 [PG LXII, p. 203]: «probe quippe novit ipsam esse caput bonorum omnium radicem, fontem et matrem qua destitutis caeterorum nulla nobis utilitas».

57 S. JOANNIS CHRYSOSTOMI, in *Epist. Ad Rom.*, Hom., XVII, 1 [PG LX, p. 565]: «propiam vero justitiam illam vocat, vel quod non ultra lex vim haberet, vel quod laborum esset ac sudorum: hanc porro Dei justitiam, quae ex est, eo quod tota sit ex superna gratia et quod non laboribus, sed Dei dono justificemur».

58 S. JOANNIS CHRYSOSTOMI, in *Epist. Ad Phillip.*, III, Hom., XII, 2 [PG LXII, p. 270]: «non haec de dogmatis dicta sunt, sed de perfectione vitae ut nemo se ipse existimet perfectum esse. Etenim qui omnia se putat consequutum, nihil habet. Verumtamen ad quod pervenimus in eadem permaneamus regula: idem sapiamus verumtamen ad pervenimus quid hoc est? Interea, inquit quod boni consequuti sumus, teneamus, caritatem concordam, pacem: hoc nobis recte confectum est».

59 S. JOANNIS CHRYSOSTOMI, in *Matthaeum*, Hom., IV, 3 [PG LVII, p. 43]: «Joseph enim ait vir ejus, cum esset Justus. Justus hic omni virtute praeditum dicit: ad justitiam enim pertinet non esse avarum, estque justitia omnis virtutis: et hoc maxime sensu Scriptura justitiae voce utitur ut quando dicit: homo Justus, verax ( Job 1,1 ); ac rursum, erant ambo justii ( Luc. 1, 6)».

60 S. JOANNIS CHRYSOSTOMI, in *Epist. II ad Timoth.*, II, Hom., VI [PG LXII, p. 631]: «justitiam totam virtutem dicit vitam piam, fidem, caritatem, mansuetudine. Quid sibi vult illud cum iis qui invocant Dominum de corde puro?».

«regla de oro»<sup>61</sup>. Como regla de oro regula toda relación en el mundo, ella es la primera en el corazón humano y es la guía hacia el encuentro con el prójimo<sup>62</sup>. La justicia es así «la medida» indispensable en la relación con el prójimo y cuya dependencia de la ley de la santidad es evidente en los padres de la Iglesia<sup>63</sup>.

La justicia se convierte entre los padres capadocios en una regla que conduce todo en la vida del bienaventurado; de ella depende también la razón de aquello digno de ser acordado o tributado<sup>64</sup>.

Ahora sabemos que la justicia es por definición una operación práctica, un ejercicio, en Dios; según los Padres de la Iglesia capadocia, ella es entendida como una actividad, *iustitia activa*<sup>65</sup>. La misma efectividad y actividad registrada en la justicia divina, según Basilio, ahora la confirma Gregorio de Niza<sup>66</sup>. Pero, la actividad de la justicia encuentra también un relieve cristológico. La efectividad

- 
- 61 S. JOANNIS CHRYSOSTOMI, in *Matthaeum*, Hom., XVI, 1[PG LVII, p. 243]: «quid enim id non de antiquis legibus dixerit, sed de illis quas ipse laturus erat, audi sequential. Dico enim vobis: nisi abundaverit iustitia vestra plus quam scribarum et pharisaeorum non intrabit in regnum caelorum. Quod si circa veterem legem minaretur, cur dixisset. Nisi abundaverit Ii enim quid eadem ipsa, quae illi faciebant, non poterant secundum iustitiae rationem abundare. Sed quid erat illud quod abundabat. Non irasci mulierem non impudice respicere».
- 62 S. JUSTIN, *Dialogus* 93 [PG VI, p. 698]: «diliges Dominum Deum tuum ex toto corde tuo et ex totis viribus tuis et proximum tuum sicut teipsum. Nam qui ex toto corde et ex totis viribus diligit Deum is cum pia sententiae plenus sit, nullum alium deum colet sed tamen angelum etiam illum, Deo iubente, colet, quam ipse Dominus et Deus diligit».
- 63 ATHENAGORE, *Legatio pro christianis*, 32, 20 [PG VI, p. 963]: «neque enim nobis ratio est cum humanis legibus, quas improbus quis etiam lateat (vobis autem in nomine Domini, demonstrabam doctrinam nostram a Deo traditam esse); sed nobis sancta lex est ut iustitiae mensuram ex nobis et ex proximis nostris dijudicemus».
- 64 S. GREGORII NYSSENI, *De Virginitate*, XVIII [PG XLVI, p. 391]: «tum vero recta horum regula iustitia erit quae docet quid in omnibus et dictis et factis sit a peccato alienum quovomodo animi partes instituit oporteat; quaveratione quod cuiusque proprium sit, pro dignitate tribuatur».
- 65 BASILIUS, *Hom.*, 7 in Ps., 7 [PG XXIX, p. 246]: «nihil temere fit eorum quae geruntur: sed cuilibet Deus ea mensura rependit, qua prior in hac vita actiones suas fuerit dimensus... Deus enim est iudex justus».
- 66 S. GREGORII NYSSENI, *Contra Eunomium*, lib. III, [PG XLV, p. 586]: «hic est autem est Christus. Pater futuri saeculi, super quo aedificatur saeculorum finem, nunquam habitantium vita. Quod factum fuit, ut in unoquoque credentium divinae voluntates legis Evangelicae, et varia sancti Spiritus donantur quae omnia tropice secundum quandam agnam sive adhaerentem significantiam montes et colles nominat Scriptura divina. Iustitiam quidem montes Dei nominans, iudica vero abyssos appellans terram autem a verbo satani et ferentem multiplicem et copiosum fructum».

no es sólo descubierta en la relación con el otro, se descubre también esta dimensión de la justicia como conocimiento y capacidad de juzgar<sup>67</sup>. Esta capacidad de conocer y de juzgar tiene también como fuente la acción del Espíritu Santo<sup>68</sup>.

Ahora bien, aunque la presentación del tema de la justicia en los Padres de la Iglesia no se ha hecho según una clasificación exhaustiva de escuelas y de iglesias, veremos sin embargo al respecto aquello dicho por los llamados Padres de la Iglesia latina. En San Cipriano, por ejemplo, la justicia es necesariamente puesta al servicio del derecho<sup>69</sup>. Pero además de acompañar la tarea del derecho, ella es igualmente, junto con el ejercicio de la misericordia, un medio para subvencionar en el ser humano aquello carente por el pecado<sup>70</sup>. Dentro de las características que hemos subrayado acerca de la justicia, no hemos visto una alusión tan directa al martirio como aquella hecha por San Cipriano<sup>71</sup>.

Con Lactancio la justicia se convierte en una operación piadosa –un regar la semilla sin el interés de usufructuar– y humana, en la cual no se busca ninguna recompensa. Ella juega un rol importante en el camino de la perfección y sobre todo una puesta en alto, en posición de honor, de la paz y de la libertad aportadas desde los primeros tiempos por Dios<sup>72</sup>. Sin embargo, a los ojos de Lactancio, el

67 S. BASILII MAGNI, *Homilia in Principium, Proverbiorum*, Hom., XII, 9 [PG XXXI, p. 403]: «nam vera justitia Christus est, Qui factus est nobis sapientia a Deo et justitia, et sanctificatio et redemptio. Accedit etiam ad vere justitiae cognitionem, ut iudicium dirigatur»

68 S. BASILII MAGNI, *Liber de Spiritu Sanctu*, VIII, 19 [PG XXXII, p. 102]: «eos qui in tenebris ignorantiae detinentur, illuminat: propterea lumen verum dicitur. Judicat juxta operum meritum remetiens praemium; ob id iudex justus dicitur. Pater enim neminem iudicat, sed omne iudicium dedit Filio».

69 S. CYPRIANI, *Liber de Unitate Ecclesiae*, XV [PL IV, p. 52]: «justitia opus est ut promereri quis possit Deum iudicem: praeceptis ejus et monitis obtemperandum est, ut accipiant merita nostra mercedem. Dominus in Evangelio suo cum spei et fidei nostrae viam compendio brevianter dirigeret; Dominus Deus tuus, inquit Deus unus est... Unitatem simul et dilectionem magisterio suo docuit, prophetas omnes et legem praeceptis duobus inclusit.»

70 S. CYPRIANI, *De opere et Eleemosynis* 1 [PL IV, p. 625]: «nec haberet quid fragilitatis humanae infirmitas atque imbecillitas faceret, nisi iterum pietas divinas subveniens justitiae et misericordiae operibus ostensis viam quamdam tuendae salutis aperiret ut sordes postmodum, quascumque contrahimus, eleemosynis ablueremus».

71 S. CYPRIANI, *De opere et Eleemosynis* I, p. 582 e *Epistola* V, 2 [PL IV, p. 241]: «hortamur tamen per communem fidem per pectoris nostri veram circa vo set simplicem charitatem, ut qui adversarium prima hac congressioni vicistis gloriam vestram forti et perseveranti virtute tenentis».

72 LACTANTIUS, *Divin Instit., Liber de Justitia* V, 5 [PL VI, p. 566]: «fortasse aliquid ejusmodi

abandono del monoteísmo hizo de la justicia una conversión en algo deshonrado. Pero, ella es igualmente grande cuando su ejercicio es hecho bajo la mirada de Dios y con el concurso del prójimo<sup>73</sup>. Es interesante ver que para este Padre de la Iglesia la justicia supera toda discusión intelectual, ella está presente como presupuesto o argumento de discusión, pues ella ha sido sembrada en nosotros, es como algo preestablecido<sup>74</sup>. Dentro del espíritu de la disputa intelectual, este mismo autor reconoce que la filosofía allí juega el papel de «industriæ», sugiéndonos con eso una actividad práctica transformadora de una realidad.

Empero, la alusión principal entre los llamados Padres de la Iglesia latina continúa siendo el trato de la justicia como una virtud acompañada de otras actividades u operaciones cristianas; pero además, la justicia abarca los diferentes espacios de la persona humana. Así, lo descubrimos en San Ambrosio<sup>75</sup>. Se notan también allí, dentro de los espacios humanos, la relación humana y aquella con Dios regidas por esta virtud. Y por qué no ampliar este elenco de relaciones con la idea, también de San Ambrosio, según la cual el amor al enemigo es igualmente la práctica de la justicia<sup>76</sup>.

Dentro de la evolución del pensamiento sobre la justicia entre los Padres de la Iglesia, cabe mencionar a San Ambrosio quien comienza a identificar la justicia con la sociedad o la comunidad humana. Se subraya este aspecto porque él

---

Jupiter fecerit ad expunandam tollendamque justitiam; et idcirco afferrasse serpentes ac lupos acuisse tradatur».

73 FIRM LACTANTII, *Liber de Ira Dei* 14, 5 [PL VII, p. 60]: «solus est enim qui sentiens capaxque rationis intelligere possit Deum qui opera ejus admirari virtutem potestatemque perspicere; idcirco enim consilio, mente, prudentia, instructus est».

74 LACTANTII, *Epitomé*, 29, 5 :«Cicero sic ait: sed omnium quae in hominum doctorum disputatione versantur, nihil est profecto praestabilius quam plane intelli nos ad justitiam esse natos» in *Sources Chrétiennes*, Paris, Cerf, 1987, p. 130.

75 S. AMBROSII, *De Officiis Ministrorum* I, 27 [PL XVI, p. 65]: «justitiae autem pietas est prima in Deum, secunda in patriam tertia in parentes, item in omnes : quae et ipsa secundum naturae est magisterium».

76 AMBROSIASTRI I, *Epistulam ad Romanos*, 13, 10 [Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum, vol. I, LXXXI, p. 425]: «ideo enim quod summum est legis memorat, ut huic evangelium societ ostendens unius esse sensum auctoritas. Sed quia tempore Christi addi aliquid oportuit, non solum proximos, sed inimicos diligere praecepit: unde subditur : plenitudo legis est dilectio ut iustitia sit dirigere proximum abundans vero et perfecta iustitia etiam inimicos dirigere».

será también expuesto en la obra de Duns Scoto<sup>77</sup>. Además del resultado, vemos igualmente cómo la mención a la «liberalitatem» nos aproxima al tema de Duns Scoto, para quien esta dimensión de la libertad es tan apreciada dentro del tema de la justicia política. Pero, este adelanto en el pensamiento de San Ambrosio no lo desvía del canal de la tradición donde la justicia fluye como virtud cuya fuente es Cristo<sup>78</sup>. Se suma a esta caracterización de la justicia en este padre de la Iglesia, la idea ya mencionada anteriormente de hacer de ésta la madre de las virtudes prácticas<sup>79</sup>. Y como de fuentes se trata, San Ambrosio ve incluso en los grandes ríos de la tierra, el Éufrates, por ejemplo, una figura para hablar de aquella fuente de la cual procede la justicia<sup>80</sup>. Esta fuente ilumina la vida y el ejercicio de la justicia sirviendo igualmente a clarificar la mente —la cual ha separado la justicia de su verdadera forma evangélica— incluyendo la afirmación procedente del pensamiento filosófico<sup>81</sup>.

Con el Evangelio como fuente de la justicia, el amor incluso a los extranjeros se hace manifiesto; bajo la inspiración del Evangelio, este amor se incrementa. Además, la presencia de las virtudes cardinales en el alma, incluida la justicia, refuerza la idea de aquel incremento constante en el ser humano<sup>82</sup>. Conviene también decir que el

- 
- 77 S. AMBROSII, *De Officiis Ministrorum*, p. 130 [PL XVI, p. 66]: «justitia igitur ad societatem generis humani et ad communitatem referetur. Societas enim ratio dividitur in duas partes, justitiam et beneficentiam, quam eandem liberalitatem et benignitatem vocant: justitia mihi excelsior videtur liberalitas gartior: illa censuram tenet, ista bonitatem».
- 78 S. AMBROSII, *De Offic.* I, 25 [PL XVI, p. 106]: «haec virtutem genera principali a constituerunt etiam hi qui foris sunt: sed communitatis superiorem ordinem quam sapientiae judicaverunt; cum sapientia fundamentum sit, justitiae opus sit quod manere non potest nisi fundamentum habeat. Fundamentum autem Christus est».
- 79 S. AMBROSII, *Liber de Paradiso* III, 22 [PL XIV, p. 22]: «secundum autem Evangelium digna est figura justitiae quia virus est in salutem omni credenti. Denique ipse Dominus ait: “ sine modo; sic enim decet nos implere omnem justitiam (Math 3, 15): quae quidem parens caeterarum est fecunda virtutem».
- 80 S. AMBROSII, *De Abraham*, Lib. II, X, 68 [PL XIV, p. 514]: «unde et Geon (Gen. 2, 43) dictus est ipse fluvius, quia de figuratus est homo. Euphrates autem quae sunt animae eo quod fons sit justitia caeterorum virtutem, quae virtutes alias illuminet».
- 81 S. AMBROSII, *De officiis Ministrorum*, Lib. II, 131 [PL XVI, p. 67]: «sed primum ipsum quod putant philosophi justitiae munus, apud nos excluditur. Dicunt enim illi eam primam esse justitiae formam ut nemini quis noceat nisi lacessitus injuria: quod Evangelii auctoritate vocatur».
- 82 S. AMBROSII, *Expositionis In Lucam*, Lib. V, 62 [PL XV, p. 1738]: «nunc dicamus quemadmodum in quator benedictionibus sanctus Lucas benedictiones sit octo complexus. Et quidem scimus virtutes esse quator cardinales: temperantiam, justitiam, prudentiam, fortitudinem». Cfr. *In*

mismo autor considera la justicia como relación que abarca igualmente diferentes esferas de relación del ser humano, entre ellas, la relación con Dios, con los parientes y con el resto del género humano. El abanico de las relaciones se abre más cuando el griego, el judío, por decir, aquellos extranjeros, son integrados a la sociedad y a ellos les manifestamos también la justicia. Pero, sabemos bien, esto acaece cuando el Evangelio es regla de oro. La justicia es, por consiguiente, la causa del amor<sup>83</sup>. Invirtiendo este orden, es decir, el amor es la causa de la justicia, pensamos, como lo dice Duns Scoto, que sólo los dos primeros mandamientos de la tabla de la ley son los verdaderos principios naturales sobre los cuales se edifica el palacio de la justicia. Siendo así, la causa de la justicia es casi normal.

Por otro lado, en este Padre de la Iglesia, según lo hemos visto en los demás padres, la ofrenda a los pobres es la manifestación más clara de la justicia<sup>84</sup>. A la luz bíblica, la ofrenda al pobre es vista como aquella relación directa entre la justicia y la misericordia, cuya unión hemos ya expuesto en otros padres de la Iglesia. La presentación conjunta de estas dos obedece a la misión del Hijo de Dios. Con esta unión, se asegura el hecho de hacer a los otros aquello deseado por nosotros mismos<sup>85</sup>. Esta es una regla de oro sobre la cual el pensamiento de Duns Scoto enraiza la tesis sobre la justicia política.

Es importante subrayar que, en San Ambrosio, el tema de la justificación por la “sola fe” es también presentado. La figura veterotestamentaria que ilustra esta

---

*Epistulam ad Romanos* 12, 17: «sed ut abundet iustitia christianorum, docetur non reddere vicem malo ut perfecti sint et pro hoc merces illis reddatur in iudicio dei supergredi enim videtur ipsam iustitiam, cum quod licet, ut melior sit non facit caelestis iustitiae imitator».

83 S. AMBROSII, *Expositionis In Lucam*, Lib. V, 72 [PL XV, p. 1742]: «ac saepe maxime causae amoris existunt cum patientia insolentiae, gratia refertur injuriae. E quidem, ut udire me memini, vel hoc solo pressum philosophiae supercilium putamus quod in tres partes illa sibi videtur divisisse justitiam: unam in Deum, quae pietas vocatur; alteram in parentes, vel reliquum humanum genus; tertiam in mortuos, ut his exsequiarum justa solvantur».

84 S. AMBROSII, *De Excessu Fratris sui Satyri*, Lib. I, 60 [PL XVI, p. 1306]: «Deo detulit quoniam: “qui largitur pauperi, Deo fenerat (Prov. 19, 17)” et postulando quod justum est non exiguum, sed totum reliquit haec enim est summa justitiae vendere quae habens, et conferre pauperibus».

85 S. AMBROSII, *De Expositionis in Lucam*, Lib. II, 90 [PL XV, p. 1668]: «sine inquit modo hoc est dum Ecclesia aedificatur, decet nos implere omnem justitiam. Quae est justitia nisi misericordia? Dispersit enim dedit pauperibus; justitiae ejus manet in aeternum. Dedit mihi pauperi dedit mihi inopi gratiam quam ante non habui. Quae est justitiae, nisi ut quod alterum facere velis prior ipse incipias, et tuo alios hortaris exemplo?».

operación de la fe como justicia es Abraham. Él es, por consiguiente, proclamado como ejemplo de la justificación que no obra más que por la fe en el Señor<sup>86</sup>.

Después de San Ambrosio, la mirada en este punto sobre las fuentes se dirige ahora a la persona y obra de San Agustín. La primera referencia es hacer de la justicia, una virtud<sup>87</sup>. Pero la relación de la justicia con la vida social no se hace esperar en este autor. La justicia, como operación práctica, comprende también la capacidad de constituir la vida personal y social bajo la ley o la norma divina expresada en la sabiduría procedente de Dios<sup>88</sup>. Tocar la vida personal y social de la persona es entrar en la esfera práctica, en la operación traducida en relaciones, sea consigo mismo, sea con los demás. Esta dirección de la dimensión práctica de la vida es igualmente señalada por San Agustín con la justicia, la cual ordena las virtudes en el hombre. Decimos esto porque los dos elementos considerados por este Padre de la Iglesia, a saber: *ordo et aequitas*, son características de la justicia<sup>89</sup>. Como los demás autores vistos en esta presentación del tema de la jus-

86 AMBROSIASTRI, *ad Galatas* 3, 18 [vol. III, LXXXI, p. 37]: «Abrahae autem per promissionem donavit deus. I duas causas contrarias sibi defendunt Iudaei nullo enim pacto nulla ratione suaderi potest Iudaeis. Abrahae promissionem evacuatam per legem et recte. Sed aliud adversum improvida praesumptione defendant putantes iustificationem sine opera legis provenire non posse cum sciant Abraham, qui forma huius rei est, sine opera legis per solam fidem iustificatum» Cfr. *Ad II Corinthios* 3, 5: «Spiritus autem id est lex fidei quae non scribitur sed animo continetur, vivificat roes mortis convertentes tamen se ut iustificati de cetero non peccent».

87 S. AUGUSTINI, *Retractationum*, I, 7, 3 [PL XXXII, p. 592]: «quid enim verius, quam quod sapientia doceat veritatem contemplationis quam nomine sobrietatis significatam putavi et actionis probitatem, quam per duo alia intelligit volui, per justitiam atque virtutem: cum codices ejusdem interpretationis veriores habeant; sobrietatem enim et sapientiam docet et justitiam et virtutem». Cfr. *De Libero Arbitrio* II, 7: «ac per hoc et poena iniusta esset et praemium, si homo voluntatem liberam non haberet. Debuit autem et in supplicio et in praemio esse iustitia, quoniam hoc unum est bonorum quae sunt ex deo. Debuit igitur deus dare homini liberam voluntatem» Cfr. *Ennaratio in Psalmum* LXXXIII, 11 [PL XXXVII, p. 1065]: «quam virtutem Christum Dei virtutem et Dei sapientiam. Ipse dat diversas virtutes in loco hoc qui pro omnibus virtutibus necessariis in convalle plorationis et utilibus dabit unam virtutem seipsum».

88 S. AUGUSTINI, *Retractationum*, LXXXIII, 11 [PL XXXVII, p. 1065]: «non ista justitia ubi nulla erit cujusquam indigentia cui subvenire debeamus» Cfr. *De Genesi ad litteram*, XXII, 54 [PL XXXIV, 476]: «neque enim opere temperantiae libido frenatur aut opere fortitudinis tolerantur adversa aut opere justitiae iniqua puniuntur aut opere prudentiae mala devitantur» Cfr. *De Trinitate* XIV, 12: «ignorantes enim Dei justitiam, et suam justitiam volentes constituere, justitiae Dei non sunt subjecti (Rom. 10, 3): sic etiam dici potest de quibusdam, ignorantes Dei sapientiam, et suam volentes constituere, sapientiae Dei non sunt subjecti».

89 S. AUGUSTINI, *De Genesi contra Manich.* XII, 14 [PL XXXIV, p. 204]: «justitia enim ad

ticia en el pensamiento de los Padres de la Iglesia, él continúa la tradición y en ella reconoce a Dios mismo como la idea irrecusable de la justicia; el “adhaerere Deo” es el punto más elevado de las cuatro virtudes cardinales<sup>90</sup>.

Ahora bien, hemos visto en los demás autores que el tema de la justicia ha sido presentado en relación con el amor a Dios y al otro, una doble oferta de amor por la cual se deja agarrar la forma y la operación práctica de la justicia. Esta visión de la justicia en su operación va hasta comprometer en este ejercicio cada uno de los miembros del cuerpo, lo que sería, en otros términos, el acabar con la concupiscencia o el egoísmo existente en la vida del hombre<sup>91</sup>. La práctica de la justicia es por consiguiente, a la luz del Evangelio, la práctica del amor o la caridad<sup>92</sup>. El hecho de pensar la práctica de la caridad conjuntamente como oficio de la justicia nos demuestra que la fuente de esta unión es el Evangelio o el mensaje de Jesús. Esto es corroborado en San Agustín cuando, en su polémica con Pelagio, coloca en la fe y en la gracia de Dios el origen de la justicia y no en la ley, ni en la naturaleza<sup>93</sup>. La justicia será en el contexto actual la relación entre los extremos que pide siempre una mediación. En el caso cristiano, esta media-

---

omnes partes animae pertinet, quia ipsa ordo et aequitas animae est qua sibi ista tria concorditer copulantur; prima prudentia secunda fortitudo, tertia, temperantiam et in ista tota copulatione atque ordinatione iustitia».

- 90 S. AUGUSTINI, *De Trinitate*, VIII, 13: «quia in Deo conspicimus incommutabilem formam iustitiae, secundum quam hominem vivere oportere iudicamus» Cfr. *De Moribus Ecclesiae Catholicae*, I, 15 [PL XXXII, p. 1322]: «quod si virtus ad beatam vitam nos aducit, nihil omnino esse virtutem affirmaverim, nisi summum amorem Dei» Cfr. *Epistolarum*, 155, 12 [PL XXXIII, p. 671]: «et vere illae virtutes erunt, et illius opitulatione cujus largitate donatae sunt, ita crescent et perficiuntur ut te ad vitam vere beatam, quae non nisi aeterna est, sine nulla dubitatione perducant».
- 91 S. AUGUSTINI, *De Diversis Quaestionibus*, LXXXIII, 61, 4 [PL XL, p. 51]: «sed quatuor millia potius quo numero significantur spirituales propter quatuor animi virtutes quibus in hac vita spiritualiter vivitur, prudentiam temperantiam, fortitudinem et iustitiam. Quarum prima est cognitio rerum appetendarum et fugiendarum: secunda refrenatio cupiditatis ab iis quae temporaliter delectant: tertia, firmitas animi adversus ea quae temporaliter molesta sunt: quarta quae per caeteras omnes diffunditur, dilectio Dei et proximi» Cfr. *De Trinitate*, IX, 14: «qui enim, verbi gratia, perfecte novit, perfecteque amat iustitiam jam justus est, etiamsi nulla existat secundum eam forinsecus per membra corporis operandi necessitas».
- 92 S. AUGUSTINI, *De Catechizandis Rudibus*, XIV [PL XL, p. 326]: «cogitare debes, excepto quod scimus misericorditer nobis agendum esse quidquid cum hominibus agimus, et ex officio sincerissime charitatis».
- 93 S. AUGUSTINI, *Epistolarum* 177, 11 [PL XXXIII, p. 769]: «ergo neque per legem iustitia, neque per naturae possibilitatem sed ex fide et dono Dei per Jesum Christum Dominum nostrum unum mediatorem Dei et hominum (I Tim. 2, 5)».

ción corre por cuenta de Cristo, el único mediador entre los hombres y Dios. De esta conclusión desprendemos el siguiente corolario: sólo aquel hombre sobre la tierra que es un pecador entra por el camino del orden, de la rectitud, cuando se acerca a la justicia<sup>94</sup>.

Si una visión antropológica se desprendiese de este argumento anterior, diríamos: el hombre, a pesar del pecado, tiene la posibilidad de entrar por los senderos del orden, de la rectitud. El ser humano tendría allí la ocasión de no buscar el mal, de no querer el mal, de no querer alargar el manejo fraudulento e incorrecto de la ley, terminar con la idea de seguir desvalorizando los otros y la realidad. Este deseo es el reflejo de aquella justicia llamada «relativa», por la cual se afirma: nadie busca el mal, o mejor: nadie quiere mal<sup>95</sup>. El cumplimiento de la justicia como perfección o erradicación de lo dicho anteriormente es alcanzado en el Reino de los cielos<sup>96</sup>. Pero la operatividad de la justicia trasciende también esta esfera, digamos religiosa; ella espera igualmente verse desarrollada en el orden político-social cuya plenitud es la paz, como se ha leído en la nota inmediatamente anterior. Este nuevo orden del que se habla con la justicia adquiere razón de ser en la constitución o legislación, tareas propias de todo orden político-social<sup>97</sup>.

De este texto destacamos la diferencia surgida de este Padre de la Iglesia en el término «sujetos». Es importante anotar que en Duns Scoto el término en este nuevo orden político-social o justicia política, no es el de sujeción, sino el de obediencia; un modo distinto de plantear el tema de la justicia política. La última

---

94 S. AUGUSTINI, *De Perfectione*, 23 [PL XLIV, p. 304]: «non intelligens posse dici hominem justum, ita ut ei proximus fieret: quod multos etiam in hac vita potuisse, in qua ex fide vivitur, non negamus».

95 S. AUGUSTINI, *De Perfectione*, 24 [PL XLIV, p. 304]: «quoniam est quidam modus bonae vitae, de quo etiam in ista humana conversatione, justa querela esse non possit male vult, et quibus potest fideliter consulit nec contra cujusquam injurias tenet libidinem vindicandi ut veraciter dicat».

96 S. AUGUSTINI, *De Perfectione* [PL XLIV, p. 295]: «tunc ergo erit plena justitia, quando plena sanitas: tunc plena sanitas quando plena charitas; plenitudo enim legis charitas: tunc autem plena charitas, quando videbimus eum sicut est. Neque enim erit quod addatur ad dilectionem cum fides perveneret ad visionem» Cfr. *De Civitate Dei*, XIX, 27 [PL XLI, p. 657]: «in illa vero pace finali, quo referenda et cujus adiscependae causa, habenda est ista justitia quoniam sanata immortalitate atque incorruptine natura vitia non habit».

97 S. AUGUSTINI, *De Perfectione*, XXI, 24 [PL XLI, p. 740]: «hanc Dei justitiam quam donat gratia sine meritis, nesciunt illi qui suam justitia volunt constituere; et ideo justitiae Dei, quod Christus est non sunt subjecti (Rom. 10, 3)».

referencia de San Agustín nos sirve para adelantar la precisión anterior. No puede ser sujeción en un pensamiento que declara la igualdad en todos. De esto da razón la doctrina sobre la justicia de Lactancio, quien denuncia las consecuencias atroces de la injusticia y propone la misericordia y la igualdad en las nuevas relaciones sociales o el nuevo orden social<sup>98</sup>.

Para este Padre de la Iglesia, Cristo vino desde los primeros tiempos a aportarnos su justicia, labor continuada hoy mismo como líder que guía<sup>99</sup>. Sin embargo, la historia está llena de casos en los que, a causa del olvido de Dios o de la falta de reconocimiento de su existencia, la desigualdad ha imperado. Es el caso, según Lactancio, de Grecia y de Roma<sup>100</sup>. De esta última citación, podemos igualmente ver que la existencia de «grados» en una sociedad se contrapone a una visión de la justicia vista desde la *aequitas*, como es el caso de Duns Scoto.

#### **4. La doctrina medieval sobre la justicia precedente a Duns Scoto**

La primera indicación general sobre la justicia continúa siendo aquella de la justicia como una virtud. La referencia abre este período con la persona de Beda el Venerable para el cual la imagen del templo y sus cuatro ángulos representa

---

98 FIRM. LACTANTII, *Divin. Instit.*, V, 6 [PL VI, p. 568]: «leges etiam sibi nomine justitiae iniquissimas injustissimasque sanxerunt quibus rapinas et avaritiam suam contra vim multitudinis tuerentur. Tantum igitur auctoritate quantum viribus, aut opibus aut malitia praevalabant. Et quoniam nullum in his vestigium justitiae fuit, cujus officia sunt humanitas, aequitas, misericordia, jam super sic et timida inaequalitate gaudebant. Saeculi, autem commutatio, et expulsio justitiae nihil aliud, ut dixi, quam desertio divinae religionis putanda est» Cfr. *Divin. Instit.*, V, 2 [PL VI, p. 553]: «tres libros evomuit contra Religionem nomenque christianum: professus ante omnia philosophi officium esse erroribus hominem subvenire atque illos as veram via revocare; id est ad cultus deorum quorum numine ac majestate mundus gubernatur nec pati homines imperitos quorundam fraudibus illici ne simplicitas eorum praedae ac pabulo sit hominibus astutus».

99 FIRM. LACTANTII, *Divin. Instit.*, V, 7 [PL VI, p. 570]: «sed Deum ut parens indulgentissimus appropinquante ultimo tempore, nuntium misit qui vetus illud saeculum fuga tamque justitiam reduceret; ne humanum genus maximis et perpetuis agitaretur erroribus. Rediit ergo species illius aurei temporis, et reddita quidem terrae, sed paucis assignata justitia est» Cfr. *Divin. Instit.*, IV, 10 [PL VI, p. 469]: «in primis igitur scire hominis oportet, sic a principio processisse dispositionem suum Dei ut esset necesse appropinquante saeculi termini, Dei Filium descendere in terram ut constitueret Deo templum doceretque justitiam».

100 LACTANTII, *Divin. Instit.*, V, 14 [PL 6, p. 598]: «quare neque Romani, neque Graeci justitiam tenere potuerunt, quia dispaes multis gradibus homines habuerunt, a pauperibus ad divites ab humilibus ad potentes a privatis denique usque ad regum sublimissimas potestates».

las cuatro virtudes. Ellas son la estructura de todo comportamiento y obra en el mundo<sup>101</sup>. Este argumento tiene su origen en el libro de la Sabiduría, en el cual se lee: «...et si iustitiam quis diligit labores huius sunt virtutes: sobrietatem enim et prudentiam docet, iustitiam et fortitudinem, quibus utilius nihil est in vait hominibus» (Sab. 8,7). Por eso, desde el Evangelio, toda operación dentro del marco de la justicia debe superar toda justicia al modo escriba y fariseo. La distinción principal desde el texto bíblico es el amor a los enemigos<sup>102</sup>. Por esto, el amor a Dios y al prójimo es contemplado como el cumplimiento del amor cristiano.

Este período de la escolástica, comenzado por los dos autores anteriores, presenta como nota esencial una postura moral de la temática de la justicia. La moral como reflexión teológica atraviesa este primer tiempo de la Edad Media. Dentro de los textos que cruzan este momento, se habla de los escritos de Cicerón, los cuales son tenidos como aquellos de mayor influencia sobre teólogos como es el caso del grupo de teólogos del tiempo carolingio. En cuanto mira a nuestro tema sobre la justicia, de Cicerón se destacan: *De Inventione Rhetorica*, LIII, y *De Officiis* I, 7. Señalamos ambos textos como incluidos en este cuerpo del trabajo y no como nota de pie de página, esto dada la importancia que tuvieron al inicio de la escolástica y la influencia en el pensamiento de aquella época. Citamos por consiguiente *De Inventione Rhetorica*, LIII:

Quod autem totum aut aliqua ex parte propter sepetitur honestum nominabimus. Quare cum ejus duae partes sint quarum altera simplex, altera juncta sit simplicem prius consideremus. Est igitur in ed genere omnes res una vi, atque uno homine amplexa virus. Nam virtus est animi habitus, naturae modo, rationi consentaneus. Quam obrem omnibus ejus partibus cognitis tota vis erit simplicis honestatis, considerata. Habet igitur partes quatuor: prudentiam, justitiam, fortitudinem, temperantiam. Prudentia est

101 BEDAE VENERABILIS, *De Templo Salomonis*, XV [PL XCI, p. 772]: «unde apte postes hujus introitus quadrangulati sunt facti, propter quatuor sancti Evangelii libros, quorum doctrina in fide veritatis erudimtur, seu propter totidem quatuor virtutes principales, prudentiam, fortitudinem, temperantiam, justitiam, quarum veluti fundamine quodam firmissimo, omnis bonorum actuum structura innitur».

102 S. PASCHII, *Expositio in Matthaem*, IV, 6 [PL CXX, p 69]: «hactenus justitia Evangelii suis partibus usque ad plenam omnium et dilectionem inimicorum redintegrata, utplus esset quam justitiam Pharisaeorum ac Scriborum; nunc vero qua inspectione et cordis munditia ipsa eademque justitia credentium operibus debeat adimpleri, diligenter veritas insinuat».

rerum bonarum et malarum neutrarumque scientia. Partes ejus, memoria, intelligentia, providentia. Memoria est per quam animus repetit illa, quae fuerunt. Intelligentia est per qua mea perspicit, quae sunt. Providentia est per quam futuram aliquid videtur antequam factum sit. Justitia est habitus animi, communi utilitate conservata suam cuique tribuens dignitatem. Ejus initium est ab natura profectum : deinde quaedam in consuetudinem ex utilitatis rationes venerunt : postea res et ab natura profectus et ab consuetudine probatas, legum meus et religio fauxit<sup>103</sup>.

De la obra de este autor se resalta igualmente, como fuente para el primer período de la Escolástica, el texto *De Officiis* I, 7:

De tribus autem reliquis latissime ea ratio qua societas hominum inter ipsos et vitae quasi communitas continetur. Cujus partes duae sunt. Justitia in qua virtutis splendor et maximus ex qua boni viri nominatur: et huic conjuncta beneficentia, quam, eandem vel benignitatem, vel liberalitatem appellare licet. Sed justitiae primum munus est ut ne cuiquis noceat, nisi lacessitus injuria: deinde ut communibus utatur procommunibus, privatis ut fuis<sup>104</sup>.

En él se encuentra la alusión a la justicia y su relación con la vida de la sociedad entre los hombres. Este aspecto es una clave de lectura en la obra de Duns Scoto con miras a comprender su pensamiento sobre la justicia política o el nuevo orden social allí propuesto. En la citación de Cicerón, el número dos o el hecho de ser expresión de comunidad se convierte en elemento componente de esta visión política de la sociedad; además, subrayamos la mención del valor reiterado de la comunidad, otra herramienta de lectura en el análisis sobre la justicia política en Duns Scoto. De la obra de Cicerón se resalta igualmente la justicia como la luz más alta a la cual una virtud puede llegar<sup>105</sup>. De esta doctrina se desprende la visión de la justicia como un ejercicio que busca en todo momento reconocer, en grande y siempre bien, el derecho de los demás. Poner atención a este principio:

---

103 M. T. CICERONIS, *Opera Patavii*, Tomus I, Typis Seminarii, 1753, Apud Joannem Manfrè, p. 120-121.

104 M. T. CICERONIS, *De Officiis*, I, 7, *Opera Patavii*, Tomus III, Typis Seminarii, 1753, apud Joannem Manfrè, p. 265-266.

105 M. T. CICERONIS, *De Officiis*, I, 20: «justitia in qua poni virtutis splendore est maximus ex qua poni viri nominantur».

esto es la justicia. El argumento de ver siempre aquello correspondiente al otro, respetarlo y, sobre todo, reconocerlo es considerado como la tarea primordial de la justicia<sup>106</sup>.

La tesis sobre la justicia como la voluntad permanente y constante de dar a cada uno lo suyo, encuentra en «la inocencia» un lugar de honor. Esta tesis es expuesta desde la obra de Duns Scoto con la cual se iluminará el trabajo de ver en la justicia la representación y la vivencia de aquel estado de inocencia, propio del tiempo anterior a la caída de Adán. La inocencia es señalada como la unidad y sobre todo como la integridad de la persona; esto concede dignidad<sup>107</sup>. La inocencia procura nobleza al alma<sup>108</sup>. No descansamos de repetir lo importante de este argumento de grandeza, de nobleza colocado en la justicia, pues él es retomado y desarrollado por Duns Scoto.

Conviene decir, en este recorrido por los Padres de la Iglesia y por algunos otros pensadores, que hemos descubierto la presencia de algunos elementos de lectura reiterativos sobre la justicia, como también novedades en el sentido y modo de considerar esta práctica. Este ensamble de visiones y modalidades dan paulatinamente un sentido más riguroso a la justicia. Lo riguroso del concepto se percibe en las extensiones lógicas, religiosas, prácticas tomadas por el concepto. Por eso cada paso dado hacia el pensamiento de Duns Scoto es un crecer en la rigurosidad pedida por la justicia y alcanzada en ella.

Una consigna general entre los autores del siglo XII es el abordar el tema de la justicia como totalidad, como cumplimiento, perfección, que se realiza en la fe y en la actividad, en la vivencia del amor. Tanto la vida privada como la vida

---

106 CICERON, *Somnium Scipionis*, I, 5, Paris, Librairie Hachette et C, 1911, p.16: «ad quem ut veni, complexus me senex conlacrimavit, aliquandoque post suspexis ad caelum, et: «Grates, inquit, tibia go, summe Sol, vobisque, reliqui Caelites, quod ante quam ex hac vita migro, conspicio in meo regno et his tectis».

107 ALCUINI, *Dialog. De Rhet et Virt.*, 330 [PL CI, p. 944]: «justitiae rationem expone. Justitia est habitus animi unicuique re propiam tribuens dignitatem. In hac divinitatis cultus et humanitatis jura et aequitas totius vitae conservatur».

108 ALCUINI, *Liber de Virtutibus et Vitis*, 35 [PL CI, p. 637]: «justitia est animi nobilitas unicuique rei propiam tribuens dignitatem. In hac divinitatis cultus et humanitas jura et justa judica, et aequitas totius vitae conservatur...Primo sciendum est quid sit virtus. Virtus est animi habitus naturae decus, vitae ratio morum pietas, cultus, divinitatis, honor hominis, aeternae beatitudines meritum».

comunitaria allí se ordenan. Se percibe en la justicia el tránsito: desde la donación hasta el poder de alejar la capacidad del mal; al mismo tiempo, la justicia pone al hombre en el sendero del bien. Con este modo de presentar la justicia, los autores del siglo en mención indican la naturaleza de aquella, a saber: ser madre de toda virtud y operación. Su radio de acción es grande, ella abarca las esferas íntimas del alma, los poderes encerrados allí; ella trasciende estas esferas para entrar en relación con la política, la vida social. Estas últimas deben ser el reflejo y la correspondencia de aquellas primeras. La política y la vida en comunidad juegan sus roles de acuerdo con la permanencia y firmeza encontradas en el orden del alma.

Sin embargo, existen también autores que distinguen la justicia como virtud de aquella práctica social o comunitaria. En la historia de la filosofía medieval del siglo XII, se expone el caso de Averroes, quien diferencia la justicia de la *virtus* política. Ella es vista en el conjunto de las virtudes cardinales, y estudiada en la teología moral. Pero si la justicia es distinguida de este modo, ella es al mismo tiempo aunada a la retórica y a la gramática.

Hacia el siglo XIII, el libro V de la *Ética a Nicómaco* es muy comentado, convirtiéndose así en el fundamento de la edificación de la tesis sobre la *iustitia legalis*; con esto ella alcanza igualmente una concepción universal y conjunta. En esta perspectiva se ubica Alberto Magno quien en el siglo XIII (1250/52) clarificó el sentido conjunto de la *Ética a Nicómaco*<sup>109</sup>. Es interesante ver cómo la justicia hace su aparición con una peculiaridad propia: «secundum propriam formam». Junto con esta marca vemos también que la justicia legal, o aquella de la ley, coincide, para los antiguos, con la justicia de la gracia. Una relación muy directa, como lo hemos visto en algunos Padres de la Iglesia que ponen siempre el origen de la ley en la gracia recibida de Dios por Cristo. Con la justicia legal, el punto fuerte se encuentra ahora en el sentido y aspecto vertical, la ejemplaridad, reservada a Dios, más bien que en la equidad de la relación con el otro. El legislador, antes a través de la ley dada a la voluntad del hombre bueno éticamente, confirmaba la

---

109 ALBERTI MAGNI, *Super Eth.* V, 3, 376 [*Opera Omnia* XIV, 1, p. 320]: «solutio dicendum, quod de hoc diversae sunt opiniones. Antiqui enim dixerunt, quod sit eadem iustitia legalis quae est omnis virtus quod ad modum, moderni autem subtilius dixerunt, quibus consentiendum est quod non sit eadem sed haec ponit rectitudinem in actibus hominis qui sunt secundum quamlibet virtutem secundum quod ordinantur ad alterum secundum dictas proportionis non tamen secundum proportionem rationis determinantis medium, quia hoc est commune in omni virtute, sed secundum propriam formam».

llegada conjunta de la justicia legal con la justicia como virtud; en cambio, con la justicia legal se concibe la realización de la totalidad, ella hace, en la virtud civil, la unión de la comunidad política con la grandeza o dignidad de la comunidad<sup>110</sup>.

Esta distinción hecha por Alberto Magno en relación con la exposición conjunta hace en Aristóteles del hombre bueno y del hombre civil una misma realidad, abre la puerta a la presentación conjunta de la justicia legal con la justicia política; en otras palabras, aquello dicho más arriba, la relación entre la comunidad política y la comunidad en cuanto es la realización de la nobleza o grandeza en el ser humano<sup>111</sup>.

Este texto nos abre la vía a pensar en la comunidad como aquel compuesto indispensable para hacer del hombre justo un hombre político, dentro del marco de la justicia legal. Se trata de pensar la justicia como relación de compuestos, no como el Uno en la contemplación del bien, sino como el Dos en la dialéctica de la relación<sup>112</sup>. Estamos delante de una concepción de la ética que va de la simplicidad o búsqueda del bien a la comunidad o compuesto en búsqueda de la realización de la justicia. Esta visión de cosas está también expuesta en el Dante Alighieri para quien la *civilitas* humana es el lugar fundamental de la ley y de la justicia como comunidad; de este modo, la razón del Estado permanece como aquella que media, favorece e impulsa en esta comunidad las relaciones de justicia<sup>113</sup>.

---

110 ALBERTII MAGNI, *Super Eth*, V, 4, 387 [Opera Omnia XIV, 1, p. 326]: «praeterea obicitur contra hoc quod docit; commentator dicit enim, quod aliqua civilitas est mala et qui studet ad conservationem illius, est bonum civis; sed non est bonus vir, qui conservat malum sicut aliquis dicitur bonus socius, qui sequitur in bono et malo, tamen non est bonus vir et sic non est idem esse bonum virum et bonum civem».

111 ALBERTII MAGNI, *Super Eth*, V, 9, 413 [Opera Omnia XIV, 1, p. 351]: «secundo videtur, quod non intendant simpliciter iustum et politicum iustus. Iustum enim politicum et legale iustum; sed tale iustum non est simpliciter iustum, ut supra dictum est; si igitur intendit simpliciter iustum, non intendit politicum iustum».

112 H. GADAMER, *Dialogue and Dialectic, eight hermeneutical studies on Plato*, transl. by P. Christopher Smith, London, Yale University Press, 1980.

113 DANTE ALIGHIERI, *De Monarchia*, I, 3, 8: «si vero unam civitatem, cuius finis est bene sufficienterque vivere, unum oportet esse regnum. Et hoc non solum in recta politia, sed et in obliqua: quod si aliter fiat, non solum finis vitae civilis amittitur, sed et civitas definit esse quod erat. Si denique unum regnum particulare, cuius finis est is qui civitas cum majori fiducia suae tranquillitatis: oportet esse Regem unum, qui regat atque gubernat».

Después de ver la continuidad de ideas entre Alberto Magno y el Dante Alighieri, retomamos nuevamente el hilo conductor con el primero y decimos: él diferencia la justicia como distributiva y como conmutativa o aquella ordenada o dirigida al otro. Además, en este texto la noción de *incontractibus* es, para el desarrollo del tema de la justicia política en la obra de Duns Scoto, el concepto identificador del aporte de este autor a la filosofía política, y que lo distingue de las otras posiciones sobre la justicia política contemporáneas a él<sup>114</sup>. La riqueza de este texto es mucha, pues en él se expone también el *iustum* como la forma simple de la justicia, el cual, dentro de la visión de la justicia legal, lo identifica al político justo. No es el caso aquí introducir la distinción entre «la política» y «lo político» en la filosofía política moderna y contemporánea o entre la forma y la institución<sup>115</sup>. El problema en esta distinción de la justicia es el hecho de considerar el valor y el uso como no siendo iguales en cada persona; por eso, la dificultad en la justicia conmutativa es saber qué es lo *suum* para cada uno. De ahí que la forma de la justicia o la equidad sea el comando central de ella. En el centro del concepto de equidad se desvela igualmente la proporción. Es con base en la proporción como se reconoce el *suum* y la medida de esta última es el otro, *alteram*<sup>116</sup>.

Pero antes de que esta doctrina de Alberto Magno sea ligada con el capítulo que concierne al pensamiento de Duns Scoto, doctrinas que a primera vista parecen compaginarse, es importante que nos detengamos a escudriñar un poco las tesis de Tomás de Aquino, discípulo de Alberto Magno.

---

114 ALBERTII MAGNI, *Super Eth.*, V, 6, 398 [*Opera Omnia*, XIV, 1, p. 397]: «ad id quod obicitur de secunda definitione dicendum est, quod illa etiam datur de iustitia in parte dicta, sed de ea datur secundum duas suas species, quas tradit hic Aristoteles, ita quod prima pars diffinitionis respondeat distributivae iustitiae, quae proprie distribuit unicuique, quod suum est, et alia respondeat ei quae est directiva in communicationibus quae propriae consistit incontractibus» Cfr. *Super Eth.*, V, 9, 413 [*Opera Omnia* XIV, 1, p. 351]: «solutio: dicendum ad primum, quod Philosophus hic intendit de iusto secundum parte dicto, quod dividitur in distributiva et directivum. Hoc enim est simpliciter iustum propter veram formam iustitiae, cum in aliis sit quaedam similitudo est modus quidam formae iustitiae, ut supra dixit in littera hic dicitur, et est politicum iustum».

115 D. HOWARD, *Pour une Critique du Jugement Politique*, Paris, Cerf, 1998.

116 ALBERTII MAGNI, *Super Eth.*, V, 7, 402 [*Opera Omnia*, XIV, 1, p. 341]: «praeterea ipse supra dixit quod iudex redigit ad aequalitatem sicut in lineis, et sic iustum; sed hoc est contrapassum ergo etc. Praeterea, ipse dixit, quod medium iustitiae sumitur per proportionem et in bonis et in malis; sed proportio semper sumitur ad alterum; ergo etc.».

Para Tomás de Aquino, todo lo escrito sobre la justicia comienza por el estudio de los comentarios a la *Ética* de Aristóteles hechos por su maestro; a esto añade la lectura asidua de la obra de Aristóteles. Sus tesis principales las encontramos en la *Suma Teológica*, II-IIae qq. 57-79. Para él, el derecho y la justicia sobrevienen conjuntamente dentro del marco de las virtudes teologales, punto desarrollado por el autor según la visión de la tradición y accesible a nosotros en *S. Th.* II-IIae, qq. 1-44. Para este autor, el objeto formal de la virtud es el bien común: «*bonnum commune*», y desde aquí se orienta todo orden y dirección en el obrar humano. La justicia, dentro de este objeto formal, se entiende ciertamente como una virtud que orienta la relación con los otros, dando así igualmente una nueva dirección a la vida en su totalidad. La justicia, según el objeto formal del bien común, es definida como la relación sabia (inspirada en la *sapientia*) presente en todas las virtudes, y está ordenada al bien común<sup>117</sup>.

Una lectura de la *S. Th.* II-IIae q. 58 diría: el concepto de justicia que palpita allí obedece a un contexto neoplatónico, estoico y aristotélico. Esto es un aspecto para profundizar, aunque éste no es el tema de este trabajo de investigación. Más adelante, en la q. 61, Tomás de Aquino distingue entre la justicia conmutativa y la justicia distributiva. Dado lo largo de la cuestión 61, nos limitaremos a exponer los títulos. Ella tiene: a.1: *Utrum convenienter ponantur duae species iustitiae, iustitia distributiva et conmutativa*; a.2: *Utrum medium eodem modo accipiatur in iustitia distributiva et conmutativa*; a.3: *Utrum materia utriusque iustitiae sit diversa*; a.4: *Utrum iustum sit simpliciter idem quod contrapassum*. Dentro de las generalidades de esta cuestión 61, para Tomás de Aquino, la justicia es sobre todo el reflejo de la justicia en Dios, la cual brilla en la ley eterna y en el derecho natural. Su concepción de la justicia presupone el derecho natural, en donde el derecho positivo prueba su posibilidad de ser.

La igualdad del ciudadano frente a la ley vino a ser una corriente subyacente que se transformó luego en movimiento. Es cierto, en esta nueva perspectiva se abrieron considerables disputas en la sociedad contemporánea a Tomás de Aquino. Sin embargo, a los ojos de hoy, esto es muy productivo, pues la pregunta por la justicia comprende también la economía, la política, la guerra, la justicia

---

117 *S. Th.* II-II, q. 58 a 5: «*et quia ad legem pertinet ordinare in bonum commune ut supra habitum est inde est quod talis iustitia praedicto modo generalis, dicitur iustitia legalis: quia scilicet per eam homo concordat legi ordinanti actus omnium virtutem in bonum commune*».

y la muerte del tirano. La iluminación crítica de la filosofía del derecho acuñó el término *debitum* con respecto al otro, aquello de uno al otro. Dentro de esta mentalidad, la culpa es entonces con respecto al *debitum*. A esta lista se añaden los términos *aequum*, *mutuum*. Todo este modo de pensar reflejaba en la época los pasos firmes dentro del proceso de asentamiento de presupuestos en la tarea de reconocimiento de los derechos del otro. Se puede decir además que en este ambiente se motivó el estudio y la fundamentación de la soberanía de Dios, en donde la virtud política de la justicia es perfeccionada y superada; además, todo aquello correspondiente al bien común era ordenado al bien divino<sup>118</sup>. Es otro el fin del que se habla con esta denominación de la justicia. Como se ve, la cita pone en relación el tema de la virtud general con la caridad y en el mismo contexto se habla de la justicia legal. Se sabe además que en la vida cristiana, la caridad es la ley principal, y está sobre todo orientada al prójimo. Ahora bien, la justicia legal es aquella orientada por naturaleza a la operación o práctica hacia los demás. No es difícil, por consiguiente, ver qué es lo que pretende el autor. El mismo tema se expone en las cuestiones 80-100 de la *S. Th.* II-IIae.

La operación o práctica hacia los demás viene a ser leída en términos cristianos: el amor al prójimo. En este amor cada uno alcanza el bien más alto y sobre todo la dignidad y el valor del amor<sup>119</sup>.

No podemos decir: con este mínimo de referencias agotamos la doctrina sobre la justicia en el pensar de un filósofo como Tomás de Aquino; tratamos sólo de llevar a cabo lo propuesto, es decir, exponer los textos considerados como fuentes para la exploración del tema de la justicia en Juan Duns Scoto. Con estas herramientas nos aproximamos al autor escogido. Sabemos bien que dentro del plan de estudios del tiempo de la Escolástica, las *Sentencias* de Pedro Lombardo

---

118 *S. Th.*, II-IIae, q. 58, a.6: «hoc autem modo, secundum praedicta, iustitia legalis dicitur esse virtus generalis: in quantum scilicet ordinat actus aliarum. Virtutem ad suum finem quod est movere per imperium omnes alias virtutes. Sicut enim caritas potest dici virtus generalis in quantum ordinat actus omnium virtutum ad bonum divinum, ita etiam iustitia legalis in quantum ordinat actus omnium virtutum ad bonum commune».

119 *S.Th.*, II-IIae, q. 58, a. 3: «respondeo dicendum quod virtus humana est quae bonum reddit actum humanum, et ipsum hominem bonum facit. Quod quidem convenit iustitiae. Actus enim hominis bonus redditur ex hoc quod attingit regulam rationis, secundum a quam humani actus rectificantur. Unde cum, iustitia operationes humanas rectificet, manifestum est quod opus hominis bonum reddit».

eran el texto obligado para comentar dentro del proceso de preparación en los estudios superiores de aquella época.

Por eso debemos ahora saber eso dicho por Pedro Lombardo sobre la justicia. Él no define la justicia desde el pensamiento de los filósofos; más bien parte de una sentencia de San Agustín, concretamente del tratado *De Trinitate* XIV, 9, 12 [PL XLII, p. 1045-1046]: «Justitia vero immortalitas est cui regenti esse subditum, si justitia est, immortalis est omnino justitia».

La justicia en estos términos es una ayuda para esclarecer el sentido de la pobreza. Según el texto de la Sabiduría 1,15: «...puesto que la justicia es inmortal». Esta cita nos llega también comentada por Beda el Venerable, para quien la justicia está puesta como la subvención de la pobreza<sup>120</sup>, dando a entender con esto que la verdadera justicia es dar de sí mismo, es decir, en términos de Duns Scoto, esto sería el primer paso de la justicia: «la amistad.» Pero esta luz desde Duns Scoto no basta para interpretar el lazo entre la pobreza, la justicia y la inmortalidad que a primera vista no parece claro. Merece esto ser profundizado tanto en el pensamiento de Pedro Lombardo como en el de Beda el Venerable, pero esta empresa escapa a los límites de este trabajo.

Sin embargo, podemos anotar algo: en Beda el Venerable se habla de la justicia, y por la misma coordenada tenemos acceso a otra referencia de Pedro Lombardo sobre la justicia. Leemos:

(...) dispersit dedit pauperibus; justitia ejus manet in saeculum saeculi, cornu ejus exaltabitur in gloria. Dispersit, ut multis, et dedit gratis pauperibus non dividitur. Ecce iste emebat quod non videbat; sed iste thesaurum in coelo servabat; qui esurire et sitire in pauperibus dignatur in terris. Vel ita continua: Aug.; Alcuin; aliis non mutatis sperat justus et non temere, quia dispersit, etc. Sequitur: et justitia. Quasi dicat: sua dedit et justitia ejus manet in saeculum saeculi, id est ipse juste et pie vixit. Vel ita quia dispersit et dedit (Cassio). Igitur justitia ejus est, id est ipse operatur justitiam. Qui enim dat sua, justitiam operatur. Et haec justitia ejus manet in saeculum saeculi, quia Deo custode Et cornu ejus (Aug.;

---

120 BEDAE VENERABILII, *Tabern.*, II, 8 [PL XCI, p. 446]: «est et hoc immortalis omnino justitiae. hic autem, quod est ait justitia in subveniendo miseris».

Cassiod) *cujus humilitas a superbis contemnebatur, exaltabitur in Gloria. Qui enim hic humilis fuit, ibi potestatem habebit (Petri Lombardi)*<sup>21</sup>.

Es importante reseñar en este momento que Pedro Lombardo ha puesto igualmente las bases para las consideraciones futuras sobre la justicia como un estudio filosófico, además de profundizar el término *suum cuique* desde el ángulo de la interpretación bíblica y desde el envío de Jesús. Desde aquí son muchos los autores que del siglo XIII en adelante han asumido el análisis de la justicia en un contexto filosófico y las distinciones allí internamente se desvelan. Testimonio de esto es la distinción 33 del primer libro de las *Sentencias* de Pedro Lombardo. Dice así:

(...) de quatuor virtutibus principalebus post praedicta, de quattuor virtutibus principales vel cardinales vocatur, disserendum est quae sunt iustitia, fortitudo, prudentia, temperantia. De quibus August., in lib. 14, de Trin, cap.9, ait: Iustitia est in subveniendo miseris. Prudentia, in praecavendis insidiis; fortitudo, in perferendis molestiis; temperantia, in coercendis delectationibus pravis. De his dicitur in lib. Sapientiae, c. 8: Sobrietatem et prudentiam docet iustitiam et veritatem. Sobrietatem vocat temperantiam et veritatem vocat fortitudinem. Hae virtutes cardinales dicuntur, ut ait Hieron., quibus in hac mortalitate bene vivitur, et post ad aeternam vitam pervenitur; quae in Cristo plenissime fuerunt sunt, de cujus plenitudine nos accepimus; in quo habuerunt usus eosdem quos in patria habent, et quondam etiam viae. Verumtamen an hae virtutes, cum et ipsae in animo esse incipiant, qui cum sine illis prius esset, tamen animus erat, desinant esse cum ad aeterna perduxerint, nonnulla quaestio est. Quibusdam visum est eas esse desituras et de tribus quidem, prudentia scilicet fortitudine et temperantia cum hoc dicitur, nonnihil dici videtur. Iustitia enim immortalis est; et magis tunc perficietur in nobis quam esse cessabit, cum beate vivemus contemplatione nature divinae, quae creavit omnes caeterasque instituit naturas: qua nihil melius et amabilius est, cui regenti subditurn esse, iustitiae est. EL ideo immortalis est omnino iustitia, nec in illa beatitudine esse desinet; sed talis ac tanta erit, ut perfectior et major non esse non possit. Fortassis et aliae tres virtutes, prudentia sine ullo jam periculo erroris, fortitudo sine molestia tolerandum malorum, temperantia sine repugnatione libidinum erunt in illa felicitato; ut prudentiae ibi sit, nullum bonum Deo praepone vel

---

121 BEDAE VENERABILII, *Comm. In Ps.* 111, 8 [PL 191, p. 1014].

aequare; fortitudinis, ei firmissime cohaerere; temperantiae, nullo defectu noxio delectari. Quod vero nunc agit justitia in subveniendis miseris, quod prudentia in praecavendis insidiis, quod fortitudo in perferendis molestiis, quod temperantia in coercendis delectationibus pravis, non erit ibi omnino, ubi nihil malierit. Ista ergo virtutum opera huic mortali vitae necessaria, sicut fides ad quam referenda sunt, in preteritis habebuntur. Ecce aperte hic dicit August., lib. 14 de Trin., c. 19, in principio, quod praedictae virtutes in futuro erunt, sed alios usus tunc habebunt quam modo. Cui Beda assentit super Exodum c. 26, dicens: Columnae ante quas expansum est velum, potestates coeli sunt, quatuor eximiis virtutibus praeclara, id est, fortitudine, prudentia, temperantia, justitia, quae aliter in coelis servantur ab angelis et animabus sanctis, quam hic a fidelibus. Et consequenter assignat Beda usus illarum virtutum secundum praesentem statum et futurum, imitans August. in praermissis assignationibus<sup>122</sup>.

Pero esto no nos hace olvidar que Pedro Lombardo se ubica dentro de los pensadores interesados en encarnar la justicia como una virtud dentro de los ideales cristianos. Quizás una filosofía de la carne o de la encarnación nos ayudaría a comprender este propósito, que ya en el siglo XIII fue materia filosófica.

## 5. Conclusión

De este primer recorrido, podemos retener como elementos básicos para el futuro desarrollo de este trabajo las fuentes y las presentaciones anteriores al pensamiento de Duns Scoto sobre el tema de la justicia, que nos hacen entrever el concepto en cuestión con un fuerte trasfondo bíblico combinado con elementos culturales, sociales y religiosos. La mirada retrospectiva busca darnos un punto de apoyo para el futuro de nuestra investigación. Así sucede también con la confrontación constante con los textos citados, reconociendo en ellos una falta de contextualización exhaustiva, aunque en las citas bíblicas algo de esto se hizo, revelándonos el desarrollo y el crecimiento a lo largo de la historia del concepto de justicia. La confrontación con los pensamientos diferentes del cristianismo ha hecho que la justicia, sin perder el tinte cristiano de la Revelación, asuma e incorpore aquello de las otras culturas teniendo eso como la forma y la práctica en el ejercicio de la justicia. La existencia y la expansión del pensamiento cristiano

---

122 PETRI LOMBARDII, *Sententiarum Libri Quattor*, Lib. III, d. 33 [PL 192, p. 822-823].

nos hacen descubrir este movimiento formulado en las tesis que teorizan y guían la operación de la justicia.

En el ejercicio de la justicia se manifiesta la preocupación por la vida, por el pueblo, por el individuo tomado singularmente. Todo esto fue revisado a la luz de la Revelación, del anuncio del Evangelio y del Antiguo Testamento. La historia nueva se traza como objetivo, junto con el pensamiento cristiano, poner en relieve a la persona y a la vida dentro de la práctica y vivencia de la caridad. De ahí el enriquecimiento en el modo de abordar la noción de justicia. El significado religioso filosófico del concepto justicia se entrecruza para brindarnos un nuevo significado, una nueva acepción del término y posteriormente una elaboración de la representación formal de la justicia.

En este capítulo, la matriz filosófica, sobre todo con Platón y Aristóteles, y la matriz escriturística confluyen en el pensamiento de los Padres de la Iglesia cuya preocupación era hacer de la vida cotidiana una «norma civil» a la luz del mensaje bíblico. Este nuevo orden social propuesto en las fuentes vistas en este primer capítulo será formulado bajo el pensamiento de Duns Scoto en el segundo capítulo. Toda esta fuente como clave de lectura nos ayudará a abordar y a comprender el sentido de la persona y de la sociedad para Juan Duns Scoto, las bases para la formulación posterior de la definición de la justicia política.

## CAPÍTULO II

### LAS POSICIONES ESCOTISTAS SOBRE LA JUSTICIA POLÍTICA

#### Sociedad y persona en el pensamiento de Duns Scoto

##### 1. Definición general de los términos: sociedad y persona

Se busca con la definición el determinar por una fórmula precisa el conjunto de características que pertenecen a los conceptos de sociedad y persona. Fijamos así los límites de su pensamiento. La sociedad abarca en la definición la noción de persona, pues aquella es definida como la relación entre las personas que tienen o colocan algo en común. Vemos así desde el inicio que no se pueden separar estas nociones. Es importante considerar que las personas se ponen de acuerdo en unos elementos que comparten y en aceptar el resultado de la puesta en común. Se resalta también el hecho de la «conurrencia», no como competencia, sino como el acto de confluir conjuntamente en un fin. Esto último se convierte en algo tan esencial. La definición en curso releva igualmente en estos términos el concepto de «sistema», entendido como una combinación de elementos interdependientes que determinan una totalidad.

No se necesita un espíritu agudo para aceptar la idea según la cual la sociedad y la persona, como concepciones, evolucionan, así como cambia de una época a la otra el sentido de su interpretación. Es por esto que creo que el esfuerzo presente de definir estos términos antes de ubicarlos en el pensamiento de Duns Scoto merece dar cuenta de la sociedad a la cual nuestro autor perteneció. Además, existe también la razón de ver aplicado esto que hemos encontrado en el ámbito teórico sobre la sociedad y la persona entendida como relación.

El hombre cultivado en el espacio de la sociedad es analizado por la sociología. Esta ciencia nos ayuda siempre a situar al hombre cotidiano, común, para así conocer las relaciones con los otros seres que lo rodean. Esto es llamado: «modus vivendi»<sup>1</sup>. Es interesante ver que los autores que se dedican a estos estudios emplean términos como: «tejido social», o un «entrelazarse socialmente», sugiriendo con esto la intervención de los agentes en la producción de una obra común. Se evoca de igual modo la idea de componer, lo que significa que el hombre del momento o de la época de la que se habla no pasa desapercibido y su acción es indispensable en esta obra común.

La integración, en la Edad Media, es catalogada como «bella», lo que nos exige a los hombres de hoy en día una mirada estética de esta sociedad; así se nos sugiere cuando se aborda el estudio de esta sociedad. La belleza de la que se habla nos concede la noción de «proporción», o *proportionalitas aequalitas*, la cual, aplicada a la sociedad medieval, nos traza una sociedad definida en forma «binaria» cuya oposición y contraposición son permanentes<sup>2</sup>. El resultado de esta relación bien puede llamarse: «una síntesis disyuntiva» que es la sociedad como el producto de la relación disyuntiva entre el ciudadano y el campesino; entre el laico y el clérigo. Es importante señalar que el mismo resultado binario es también visto en una sola realidad como la mujer, cuando en ella se ve la presencia del diablo y el símbolo de la vida en el acto de la procreación. Diríamos que el concepto de «integración» con el cual Duns Scoto designa la belleza nos acompaña en esta descripción del hombre y de la mujer medievales.

Sin embargo, en esta integración, «la diferencia» era excluida, puesto que la concepción de mundo desde un cierto tipo de religión y de teología no tenía en cuenta la diferencia. Sabemos que este concepto es importante para fundar el sentido de la justicia política con el otro, la alteridad. Quizás estamos juzgando el pasado con categorías de hoy o quizás estamos construyendo puentes y relaciones humanas con herramientas nuevas. Lo que sí es básico para nosotros hoy es la necesidad de valorar el concepto de reconocimiento del otro como clave de lectura para la comprensión del concepto de justicia política.

---

1 J. LE GOFF, *L'uomo medievale*, Roma-Bari, 2000, p. 1.

2 J. LE GOFF, *L'uomo medievale*, p. 3.

En el imaginario del hombre y de la mujer medievales encontramos el concepto de «señor» como una noción que ha invadido el pensamiento medieval y, con él, las relaciones entre los seres humanos, así como con el resto de la creación. La creación era dominada por el hombre según el sentido religioso y teológico del Medioevo. La noción de «señor» es tan importante en este período que estamos obligados a retomarla más cercanamente. Permaneciendo en la filosofía, el campo principal donde se lleva a cabo este trabajo, acogemos en este momento la lectura que desde la filosofía de la historia se hace de este período.

La lectura de esta categoría se hace conforme a lo siguiente: se deposita en el señor como individualidad todo el peso del orden y la organización de la sociedad. Este poder no es colocado en el pueblo. «La Totalidad» o *das Allgemeine*, en alemán, era compuesta de puntos particulares. La totalidad constituía la legalidad. La imagen con la cual simbolizaba la totalidad era el emperador: en él se concentraba todo el poder. La dificultad derivada de esta concepción del mundo es la fundación del Estado sobre la particularidad, sobre los puntos particulares o «la soberanía particular» en la cual se compone aquella totalidad. De la suma de estas particularidades resulta la imagen del «jefe», en quien se concentra la unidad aún no existente en el Estado.

Claro está que si las cosas no eran tan positivas para la naturaleza del Estado, sí lo era, en cambio, para el desarrollo de los puntos particulares o las ciudades. La fuerza es luego depositada en el particular; esto es válido, vista la igualdad de derechos, la racionalidad de la ley y la totalidad del Estado no existentes todavía<sup>3</sup>.

En esta presentación del concepto de señor, no puede faltar la intervención de la Iglesia. Ella quería gobernar incluso el poder secular, partiendo de la idea según la cual aquello abstracto es más superior, a él pertenece este mundo. En el príncipe se encarna esta misma idea; además, si él es cristiano recibe igualmente la connotación de «mediador». La mediación vista en el príncipe cristiano es el reconocimiento de «la unidad» colocada en el hombre según la doctrina cristiana, unidad entre Dios y los hombres. Al hombre se le ha dado «la intuición de la unidad», él posee la esencialidad y la substancialidad divinas. Sin embargo,

---

3 G. W. F. HEGEL, *Leçons sur la Philosophie de l'Histoire*, trad., par J. Gibelin, Paris, Vrin, 1987, p. 288-289.

cuando del Bien Supremo se trata, la diferencia de clase aparece, a pesar de la misma condición en el reconocimiento de la unidad.

El Bien Supremo se encuentra en manos de algunos y no de todos. La consecuencia de esto es la división entre laicos y clérigos o entre quienes tienen el poder y aquellos obligados a obedecerles. En esta perspectiva, la imagen del señor, siendo externa, representa lo sagrado como aquella realidad puesta sobre las demás. La Iglesia ubica la toma de conciencia de esta separación en «los sacramentos» por los cuales el hombre cotidiano alcanza la gracia en el cumplimiento de ciertos actos externos. El lado externo es acentuado por los sacramentos; a través de esto, el hombre logra la gracia. De esto se deriva la importancia de la parte material y del ministro en la exposición de la doctrina de los sacramentos. Esta exterioridad es visualizada en el señor o el príncipe cristiano quien cumple el rol de «mediador».

La obediencia al señor es realizada en este espíritu. De ahí que obedecerle está sobre todos los otros tipos de obediencia. El señor o el príncipe cristiano es «el brazo secular» de la Iglesia, según el parecer de Hegel<sup>4</sup>. El señor se convierte dentro de esta perspectiva de la Iglesia en un símbolo de creación, de fundación en su territorio particular. Así, no se puede concebir al señor sin tierras.

Detrás de este dominio de tierras se funda igualmente el principio de la libre propiedad, incluida la libertad del esclavo. Sin embargo, la misma esclavitud fue la cuna de la libertad, pues desde este estado, los hombres esclavos toman la tierra como elemento común para organizarse y crear confederaciones, uniones. Ellos «harán y serán desde ahora todo aquello que eran primero con el señor»<sup>5</sup>.

La pregunta que nos debemos hacer ahora es: ¿esta noción de señor favorece el trabajo de distinción, de diferenciación para un proyecto de justicia política? Para esto ha habido necesidad de introducir el concepto de «modelo humano», definición que escapa, por cierto, al alcance de los límites de esta investigación. Ya habíamos dicho que el modelo imperante era el modelo religioso, teológico y todo aquello ausente de allí era excluido, alejado. Pero no olvidemos que estamos en una sociedad donde las cosas se ven binariamente, como es el caso de Adán y

---

4 G. W. F. HEGEL, *Leçons sur la Philosophie de l'Histoire*, p. 293.

5 G. W. F. HEGEL, *Leçons sur la Philosophie de l'Histoire*, p. 296.

Eva quienes son al mismo tiempo semejantes a Dios y condenados. Nos movemos ahora en el «dos».

Para nuestro conocimiento, se sabe que los siglos XII y XIII se han caracterizado, en el pensamiento, por rescatar la confianza en el ser humano y su participación activa en el desarrollo de todo aquello que concierne al mundo. El hecho incluso de ver durante este período el esfuerzo de otorgar al hombre las posibilidades y capacidades intelectuales para conocer a Dios, demuestra la confianza puesta en el *homo viator*. El hombre se alza de su estado de postración, de su dobladez, para erigirse y superar la maldición de la potencialidad y ponerse en actividad<sup>6</sup>. Se remarca así un movimiento en el alma del hombre medieval, el hombre es capaz de crear, de inventar. De ahí la importancia del artista en este espíritu de invención.

Dentro de este espíritu de superación, la persona de Job en la Biblia adquiere un sentido relevante; este personaje, aunque no tiene la fuerza de voluntad para justificar su situación, posee la capacidad voluntaria de crear juicios y ponerse delante a Dios. Esto es interpretado como capacidad humana de acercarse a Dios y de hacer juicios intelectuales sobre Dios. A esta visión del hombre representada en el personaje Job, se añade el concepto del «libre arbitrio». Sin embargo, debemos reconocer que la facultad del «libre arbitrio» entrena en el hombre una lucha constante, lucha ubicada por los autores medievales latinos en el alma.

El hombre se encuentra siempre en situación de viaje, de camino, de itinerancia. Esto comulga con la idea de hombre medieval quien es por mentalidad «peregrino», siempre en búsqueda. El peregrinaje hace del mundo un lugar sacro y de oración; el mundo es el sendero conducente hacia el lugar santo, definitivo. Este espíritu de búsqueda atraviesa el pensamiento reflejado en el conocimiento de Dios, del hombre y del mundo. Se empieza a operar un desplazamiento, en el conocimiento, del monje hacia el laico<sup>7</sup>. Esto inicia una fuerza del laicado, un término nuestro que nos sirve para designar este cambio de movimiento. Pero el movimiento del laico es, de igual manera, un riesgo para la estabilidad requerida en la moral, en la norma. El *homo viator* vive dentro y con la idea de las consecuencias del pecado, de Adán y Eva, lo que se refleja en su vivir cotidiano. De

---

6 J. LE GOFF, *L'uomo medievale*, p. 5.

7 J. LE GOFF, *L'uomo medievale*, p. 8.

ahí la conciencia de un ser penitente en búsqueda de salvación. En el ejercicio de reconocer conscientemente su condición de penitente, se envuelve en sí mismo y en el peregrinaje, él se desenvuelve. El hombre medieval ejerce en el alma este movimiento de involucramiento y desenvolvimiento; el alma se convierte en escenario en el que él se juega la salvación y donde ocupa un papel protagónico. Aunque el alma es tenida como esencial en este movimiento, no se puede desconocer el cuerpo como lugar también de realización.

El cuerpo se acepta como una imagen metafórica de la sociedad<sup>8</sup>. El hombre es por el cuerpo un ser social e integrado a la sociedad. Este *homo viator* se realizaba socialmente en los grupos de colectividad, grupos de pertenencia. Este espíritu de asociación, de bandas, de grupos tenía como trasfondo cultural la itinerancia de «los comerciantes extranjeros» quienes eran mal vistos por su movilidad. Pero este modo de mirar a los comerciantes no es gratuito. Es necesario darse cuenta de que el «dinero» regía a la manera de un indicador de la naturaleza social. El capital vale más que la persona. El comercio modeliza la sociedad y la sensibilidad del hombre. El movimiento de la oferta y la demanda, del cambio y de la retribución introducían también los abusos. El «cambio» es, por consecuencia, el modelo de las relaciones humanas. Todo era vendible y todo era encuadrado dentro de un sistema de intercambio recíproco<sup>9</sup>. No podemos desconocer en este análisis la crítica a estos grupos viniendo de aquellos quienes eran socialmente estables. Aquello resaltado en este movimiento es: «la confrontación»<sup>10</sup>.

La «integración» reaparece nuevamente en este análisis aportándonos todo aquello artiméticamente proporcional. Esta referencia artística es importante dentro de la teoría de la justicia política u ordenamiento social figurado como un «tejido». Esta imagen está deteriorada por las luchas y contiendas entre los hombres que obligan a los mismos a colocarse de acuerdo, a realizar tratados de integración, de paz, de guarda y protección de la única sociedad posible. Dentro de esta mentalidad de asociación, la idea del «individualismo», para usar un término moderno, es vista como aquello que se opone a la justicia política o al ordenamiento del tejido social. De ahí que el reconocimiento del pecado en el

---

8 J. LE GOFF, *L'uomo medievale*, p. 10.

9 J. LE GOFF, *L'uomo medievale*, p. 168.

10 J. LE GOFF, *L'uomo medievale*, p. 171.

hombre penitente conduzca a la pregunta: ¿podrá el hombre dividido por el pecado realizar la integración, el acuerdo buscado en la justicia política?

El problema era saber bajo qué modelo diseñar esta sociedad: ¿bajo el modelo mercantil cuyo fin es el dinero y el intercambio? De frente al movimiento de la sociedad medieval, al movimiento bursátil, al movimiento del capital, del dinero, términos modernos, ¿no había necesidad de algo más estable? Este cambio introducido por el dinero despierta la consciencia de los valores, de otro tipo de valores. Pero para que una cosa sea valorizada se necesita la medida impuesta en la confrontación; con ésta se crea cultura, la ética, pero también ella es fuente de angustias, de violencias. Atengámonos solamente al lado positivo y digamos: la confrontación genera «mutualidad cotidiana». En la ciudad socialmente jerarquizada, el individuo debe buscar amistades, asegurarse en la amistad con las personas que son «iguales»<sup>11</sup>.

En el conjunto de modelos buscados para fundar el ordenamiento del tejido social, se encuentra de igual modo el estilo de vida pensado en el más allá. Esta manera de pensar refuerza los lazos entre los miembros de «la fraternidad». Bajo este espíritu, la sociedad es ordenada como una fraternidad bajo una regla de vida común. Apoyados sobre la idea del pecado y todo lo acaecido en el paraíso, los hombres buscan un porvenir, un futuro más seguro en la unidad, en la fuerza de la unidad dada por la fraternidad. Estos modelos prácticos del ordenamiento del tejido social necesitan ser justificados racionalmente; se busca una «ratio» con la cual se mida el alcance de este ordenamiento. En el espíritu del comerciante tanto el tiempo como la medida están unidos, y esta relación se traduce en un intercambio económico y real.

Conviene igualmente decir: en la figura del comerciante se descubre la capacidad del hombre de buscar el otro, de ponerse en relación con el otro. Él tiene el empuje de buscar el otro y aceptarlo en su diversidad y diferencia: esto es *commercium*, intercambio. Esto dicho no tiene cuenta el peligro del comercio: la rapiña. Una cita ilustra esto en el comercio: «vendo más caro de lo que compro, con el fin de ganar con esto un provecho para mantener la mujer y los hijos»<sup>12</sup>.

---

11 J. LE GOFF, *L'uomo medievale*, p. 176.

12 J. LE GOFF, *L'uomo medievale*, p. 275.

En resumidas cuentas, aquello que acerca más al hombre a la realidad divina en medio de este mundo, descrito bajo la égida del mercado y del intercambio, es «el estado comunitario»<sup>13</sup>. Es sabido por definición que en la comunidad está también una sociedad, pues ella, dentro de su esencia o naturaleza formal, coloca a un individuo con otro. Modelizar la sociedad sobre el rol del comerciante implica tener una regla, una norma para evitar los abusos. El ordenamiento allí buscado corresponde a la justicia política que tiene en la norma el material para edificar el tejido social. Frente al movimiento y al intercambio, el punto fijo del comerciante es la naturaleza cuyo ejemplo es visto en el «arador, cultivador» quien no salía del modelo de «economía natural»; por consiguiente, se necesitaba en este ambiente de tanto movimiento, algo fijo, contrapuesto a primera vista a la itinerancia, al peregrinaje. El comerciante ha subido de valor cuando la Iglesia ha sabido relieves la actitud de «la prudencia» del mismo; pero, al mismo tiempo, se levantan voces de protesta para quienes el comerciante, con la compra-venta, genera el abuso y la acumulación. Por eso su labor no es vista de buen agrado por Dios. El comerciante nos insinúa el pecado; este trabajo era tan mal visto, que figuraba en la lista de las profesiones deshonestas e impuras. Comercio es sinónimo de «provecho personal»<sup>14</sup>.

Esta presentación en el capítulo segundo donde tratamos las tesis de Duns Scoto sobre la justicia política, no tiene otro interés que introducirnos a dicho tema. Era importante saber cómo los hombres y las mujeres del Medioevo se interrogaban sobre la sociedad y la persona. Apoyados sobre estos fundamentos sociológicos, veremos ahora el tema de la sociedad y de la persona en las tesis de Duns Scoto.

## **2. Formulación del problema según la obra de Duns Scoto**

El tema es planteado en términos de «fundamento», es decir, como causa. Plantear el tema como un «fundamento» significa que la cuestión es permanente, es decir, constituye las bases reales y sólidas de la sociedad y la persona<sup>15</sup>. Investigar esta temática con la mirada en los fundamentos es investigar con rigor, con

---

13 J. LE GOFF, *L'uomo medievale*, p. 223.

14 J. LE GOFF, *L'uomo medievale*, p. 277.

15 I. MANZANO, *Individuo y sociedad en Duns Scoto, in Extractum ex Antonianum LXXVI* (2001), p. 43.

radicalidad los principios. Sabemos por el recorrido hecho en el punto anterior que cada sociedad tiene puntos complejos de comprensión, los cuales determinan su origen y su identidad. Sin embargo, en medio de las peculiaridades dentro del estudio de las sociedades, hay un elemento común: «la pregunta por el origen»<sup>16</sup>. Esta pregunta se refiere a: «de dónde», a lo cual respondemos diferentemente. Preguntarse por el origen de algo es considerar «la diferencia».

Conviene decir que la diferencia desvelada del concepto de origen ayuda en nuestro propósito a distinguir la sociedad civil de «la nación». Con el estudio de la sociedad se abre el campo al mismo tiempo por el aparato jurídico, por la autoridad, por la obligación de las leyes. Por eso en el pensamiento de Duns Scoto, la teoría social civil y la autoridad civil son vistas en conexión con la teoría del derecho natural y la ley positiva. Ahora bien, la diferencia de la cual hablamos en la noción de origen, la aplicamos también en este momento a la distinción de pensamiento entre los autores que conciernen a la sociedad civil.

El uso del adjetivo «diferente» esta vez es para decir que Duns Scoto piensa el origen de la sociedad de un modo diferente de Aristóteles y Tomás de Aquino. Para estos dos últimos, la sociedad fundada sobre «la naturaleza pertenece al orden de las estructuras naturales»<sup>17</sup>. La naturaleza determina de este modo la estructura fundamental de la constitución social. Atendidos a este modo natural, el ordenamiento social es hecho según la desigualdad, una relación de desigualdad: un modo de ser superior y un modo de ser inferior; en otras palabras, libres y esclavos, nobles y plebeyos. De este modo, cada uno tiene su puesto social ya fijado, ya determinado. La diferencia social proviene de la naturaleza y no es dada «de hecho», no es «fáctica».

El hombre y la mujer son determinados naturalmente y se dirigen todos *ad unum* o hacia el «dominador». Todo se estructura según esta determinación, naturalmente, y el conjunto humano allí encuentra su explicación. Este modelo tiene incluso un poder retrospectivo, pues, bajo él, la naturaleza «pre-lapsaria» o antes del pecado es también explicada. Con el modelo natural se funda y se sostiene una explicación de la sociedad jerarquizada y ordenada bajo este criterio. El principio que de allí se desprende es el de «subordinación».

---

16 I. MANZANO, *Individuo y sociedad en Duns Scoto*, p. 44.

17 I. MANZANO, *Individuo y sociedad en Duns Scoto*, p. 45.

Con este principio, el hombre y la mujer y todas sus operaciones son leídas como el fruto del «sometimiento». Ellos y ellas están naturalmente sometidos a los sujetos superiores. Esto es llamado «subordinación esencial»<sup>18</sup>. Lo superior y lo inferior toman los puestos de la forma y de la materia para ser interpretados como la autoridad, para el superior, y como la condición de pueblo, para el inferior. La forma o el lado superior toma el puesto de la «eminencia» y al mismo tiempo se encuentra fuera del pueblo y por encima del mismo. Por eso se habla en este modelo de «detentar el poder», es decir, se recibe de una forma superior, pudiendo ser llamada: Dios. Aquellos que detentan el poder lo reciben inmediatamente de esta forma superior: Dios y/o la naturaleza. El poder recibido sólo proviene de Dios o de la naturaleza, nunca del pueblo. En este orden de ideas, podemos decir: de Dios procede la autoridad, así como del hecho de ser superior y estar fuera de pueblo.

Para justificar esto dicho aquí arriba, tenemos como punto de referencia el pensamiento de Tomás de Aquino, para quien el hombre es naturalmente social. El hombre vivió socialmente, según este autor, en estado de inocencia. Esta vida social, al ser de muchos, no puede ser presidida sino por uno solo quien tenderá siempre al bien común<sup>19</sup>. Este texto tiene consecuencias importantes en el pensamiento político de Tomás de Aquino. Por eso nos detendremos en él un poco, a fin de comprender el alcance de este argumento en el análisis de este pensador. Por eso decimos: del argumento precedente surge el derecho emanado de la noción de autoridad, siendo esta el segundo instrumento en la sociedad política. Para nuestra comprensión, decimos que el primer instrumento es «la costumbre social». El derecho es entonces definido como la norma salida de la autoridad del soberano. Este segundo instrumento es, a los ojos de los autores, uno de los grandes aportes de Tomás de Aquino a la consideración de la sociedad política<sup>20</sup>.

---

18 I. MANZANO, *Individuo y sociedad en Duns Scoto*, p. 46.

19 *S. Th* Ia. q. 96, art. 4: «...et tale dominium hominis, ad hominem in statu innocentiae fuisset, propter duo. Primo quidem, quia homo naturaliter est animal sociale: unde homines in statu innocentiae socialiter vixissent. Socialis autem vita multorum esse non posset, nisi aliquis praesideret, qui ad bonum commune intenderet: multi enim per se intendunt ad multa, unus vero ad unum».

20 G. CHALMETA, *La Giustizia Política in Tommaso d'Aquino, un'interpretazione di bene comune politico*, Roma, Armando Editore, 1999, p.118.

Su aporte es específicamente la justificación del deber y el derecho en la persona del soberano. El razonamiento de Tomás de Aquino demuestra en la autoridad del soberano una procedencia de Dios que ha sido depositada en el intelecto humano, cuyo resultado es la ley natural. Dios desarrolla luego su plan a través de este ejercicio del intelecto humano. La autoridad del soberano debe siempre tener en cuenta la autoridad de la razón. El orden de la razón pone así un límite a la autoridad del soberano. Dentro de este orden de ideas, la función principal del soberano es llevar a los hombres al bien, a ser buenos<sup>21</sup>. A este rol del soberano, Tomás añade en seguida las funciones de: la búsqueda de la unidad, de la paz y la búsqueda de los bienes materiales de los súbditos.

Vistas estas líneas consagradas al esclarecimiento del argumento de Tomás de Aquino, proseguimos ahora nuestro desvelamiento del pensamiento de Duns Scoto en lo tocante a la sociedad y a la persona. Para nuestro autor, «en el estado lapsario» no habría necesidad ni de sociedad, ni de apropiación privada o comunal de bienes<sup>22</sup>. Desde este modo de pensar se deriva que Duns Scoto no está de acuerdo con la división de superiores y de inferiores. Esta procedencia no convence a nuestro Doctor Sutil, razón por la cual él se separa de la visión «naturalista-finalística» predicada por Aristóteles y Tomás de Aquino. Como se ha visto precedentemente, el orden es algo natural en el hombre, pertenece a su estado de inocencia, según Tomás de Aquino, y los seres inferiores son ordenados a ser subordinados. Para Duns Scoto, el hecho de ser subordinado no depende de la naturaleza, sino que ello llega como un acuerdo entre los seres humanos. Para explicar este argumento, Duns Scoto hace referencia a la noción de «la causalidad parcial». Desde este punto de vista, las creaturas todas tienen un rol muy activo, inalienable y propio. Como hemos hecho con la explicación de términos para Tomás de Aquino, debemos en este momento considerar el principio de «causalidad parcial» en Duns Scoto para comprender su posicionamiento respecto a la noción de orden, base en el estudio de la sociedad política.

Como dice el padre Manzano: «este principio colorea y da originalidad extraordinaria al pensamiento de Scoto no sólo con respecto a la interpretación de fenómenos aislados, sino con respecto a todo su pensamiento»<sup>23</sup>. En resumen,

---

21 G. CHALMETA, *La Giustizia Política in Tommaso d'Aquino*, p. 119.

22 I. MANZANO, *Individuo y sociedad en Duns Scoto*, p. 49.

23 I. MANZANO, *El principio de causalidad parcial de Scoto*, in *Antonianum* 65, 1990, p. 291.

este principio presenta la dependencia de las causas entre sí para poder actuar eficientemente. Los entes no sólo están constituidos en sí de un modo determinado por principios intrínsecos, sino también por principios capaces de producir eficientemente actividades y perfecciones múltiples, ya en su interior, ya en su exterior. Desde este ángulo de perspectiva, el ámbito principal del principio es «la eficiencia», una lente para escrutar en todo ente la perfección propia, llamada «eficiencia inmanente»<sup>24</sup>.

Sin embargo, el principio apunta a afirmar que esta perfección inmanente finita no depende del ente solo; ella es posible con el concurso de otras «concausas». Esta condición es luego ontológica y con ella se expone la necesidad de una causa eficiente a fin de poder actuar eficientemente. De este modo se habla de una conexión necesaria de causalidades. En palabras de Manzano, es la interpretación aristotélica del principio: *quidquid movetur, ab alio movetur*. La conexión causal u orden, para Duns Scoto, encuentra su apoyo en el siguiente texto: «...nam in primo est tantum comparatio unius ad unum, cause ad causatum; et est causa “pers se”, quae secundum naturam propriam, non secundum aliquid sibi accidens causat. In secundo est comparatio duarum causarum inter se, inquantum ab eis est causatum»<sup>25</sup>.

Después de esclarecer en qué consiste el principio de «causalidad parcial» en Duns Scoto, proseguimos la exposición del concepto de sociedad y persona en el pensamiento del Doctor Sutil. Esta vez la mirada se dirige hacia la Biblia, de donde, se sabe, nuestro autor fundó su teoría sobre el pensamiento social. En lugar del «naturalismo-finalístico», él vuelve su rostro hacia la Revelación. Esto lo coloca en una situación de disonancia con la tradición aristotélica-tomista. Pero no sólo la disonancia es entre la tradición mencionada y Duns Scoto; el término aludido nos sirve también para introducir el texto sobre el cual se apoya el argumento de nuestro autor. En un contexto de consentimiento y de desentendimiento por parte del hombre respecto a Dios, Duns Scoto nos habla de que Dios no exige al hombre más allá de sus capacidades, no lo obliga a lo imposible según su estatuto actual. Apoyado sobre los análisis de Agustín de Hipona y citándolo, nos demuestra que

---

24 I. MANZANO, *El principio de causalidad parcial de Scoto*, p. 292.

25 J. DUNS SCOT, *Traité du Premier Principe*, trad. sous la direction de Ruedi Imbach, Paris, Vrin, 2001, p. 110.

no está en nuestra voluntad no tener vicios. Por eso Dios quiere salvar al hombre retirándolo de esta condición<sup>26</sup>.

Para interpretar este texto a la luz de nuestro tema: la sociedad y la persona dentro de las fuentes bíblicas según la lectura hecha por Duns Scoto, debemos ahora citar el texto bíblico del Eclesiástico 15, 12-14, el cual nos dice: «Dios ha creado al hombre no en el pecado dejándolo vivir en su propio consejo». Esto último es interpretado como la capacidad de elegir entre el bien y el mal voluntariamente.

Vemos entonces que tanto el texto de Duns Scoto como el texto bíblico evocan la siguiente idea: el ser humano se encuentra de frente a una propuesta acorde con su propia naturaleza; él se confronta a algo dentro de sus propios límites, el ser humano es internamente libre poder consentir o disentir de algo. En el caso de San Agustín y el tema del *libero arbitrio*, el hombre tiene la capacidad de elegir también el mal, la inclinación mala, indicando así que el mal hace parte de la naturaleza del hombre. El hombre, que no puede ir más allá de sus límites y reconoce sus fronteras, determina respetar las fronteras de los otros, sus límites. Nace entonces la convención, el ponerse de acuerdo. Digamos que el hombre tiene la capacidad de alargar sus fronteras, de superarlas gracias a la libertad. No se cierra a la determinación impuesta por la naturaleza, por sus condiciones. Con las luces dadas podemos decir del texto bíblico sugerido que Duns Scoto ha visto en la Biblia una fuente para sus análisis sobre la sociedad y la persona. En esta interpretación del origen de la sociedad y la persona, no podemos dejar de recomendar la bibliografía que Manzano nos sugiere en el artículo ya mencionado en este trabajo.

Ahora bien, si nos atenemos a los análisis hechos por A. Wolter sobre la filosofía política en Duns Scoto, veremos en el texto aquello más destacado por él como respuesta al problema de la sociedad y la persona como fundamentos de la teoría política de nuestro franciscano medieval, correspondiente al pasaje

---

26 J. DUNS SCOTUS, *Opera Omnia*, ed. Wadding, Lyon 1639, según la reedición de Vivès, Paris, 1891, en adelante: (Ord., d., q., n., p.) Ord. IV, d.4, q. 4, n. 4 [XVI, p. 416]: «...si quis autem non consentiat tantum negative, dico quod recipit Sacramnetum, si consentit virtualiter, quia noluit Deus obligare hominem ad impossibile, vel secundum statum huius vitae, nimis difficile. Nunc autem non distrahi, nimi videtur difficile homini pro statu, quia secundum Augustin III De Libero Arbitrio: “non est in voluntate nostra, quin visis tangamur”; ergo noluit Deus salutem hominis ponere in ista conditione, si non distrahatur».

tomado de: *Ord.* IV, d. 15, q. 2, [quinta conclusio]. La importancia del texto nos exige la intervención de Manzano, que ha hecho la traducción del texto. Dicha traducción es:

Mas la autoridad política o civil, que se ejerce sobre extraños, esté concentrada en una persona o en un grupo o colegio puede ser justa fundada en el consentimiento común y elección de toda la comunidad [.] Esta segunda autoridad (contra la primera o autoridad paterna dentro de la familia y que es de derecho natural en sentido amplio) es autoridad civil con respecto a una comunidad que cohabita, sin que se deba esta cohabitación a lazos de consanguinidad o parentesco natural alguno, cual lo sería si, por ejemplo, concurrieran gentes extrañas entre sí para fundar o habitar una ciudad y no pudiendo vivir en concordia sin regirse por alguna autoridad, pudieron concordar de buen grado que una persona o un colegio se encargara de la comunidad en vistas a procurar este fin. Podrían determinar que fuera una sola persona la que gobernara sin derecho a sucesión y, en consecuencia, debería ser elegido el nuevo sujeto de la autoridad, o bien con derecho sucesorio. Y tanto una como otra autoridad sería legítima y justa ya que es según justicia que uno pueda someterse libremente a otro en las cosas que no son contra Dios y en vistas a poder obtener mejores resultados y debidos al que gobierna y a quien se sujetaron y sometieron. Tenemos así, las condiciones justas en las que puede ser dada una ley justa, a saber, la prudencia que debe tener el elegido o el teniente de la autoridad o sus consejeros y con ello la autoridad justa y delegada según alguno de los modos antes descritos<sup>27</sup>.

---

27 J. DUNS SCOTO, *Ord.* IV, q. 15, d. 2, n. 7 [XVI, p. 246]: «Quod est Principatus duplex: vel auctoritas paterna, scilicet et politica. Politica duplex: scilicet in una persona vel in communitate. Prima, scilicet, paterna, justa est scilicet ex lege naturae, qua omnes filii tenentur parentibus obedire nec ista per aliquam legem positivam mosaicam vel evangelicam es revocata, sed magis confirmata. Auctoritas vero politica, quae est supra extraneos, sive in una persona resideat sive in communitate, potest esse justa ex communi consensu et electione ipsius communitatis. Et prima auctoritas respicit descensum naturalem, quamquam non cohabitantes civiliter. Secunda respicit cohabitantes, quantumcumque nulla consanguinitate vel propinquitate sibi conjunctos; utpote si ad civitatem aedificandam vel inhabitandam concurrerunt extranei aliqui videntes se non posse bene regi sine aliqua auctoritate, poterant concorditer consentire ut vel uni personae vel communitati committerent illam communitatem; et uni personae vel pro se tanto, et successor eligeretur ut ipse, vel pro se et totta sui posterioritate. Et ista auctoritas politica utraque justa est, quia juste potest quis se submittere personae vel

Existe también un texto paralelo a éste en *Rep.* Par. IV, d. 15, q. 4, n. 11.

Los textos citados nos muestran bien claramente que debemos distinguir la autoridad parental de la civil: sus orígenes son diversos, pues la primera es natural, basada sobre el principio: el que engendra tiene autoridad; en cambio, la autoridad civil tiene como origen la comunidad o la sociedad en la cual la gente que elige es originariamente libre, pero por orden y convivencia eligen una autoridad, a partir del principio: *ex mutuo consensu*. El que recibe la autoridad puede luego legislar justamente en vista del bien común. Dentro de este marco, todo acontece según los seres racionales y libres, quienes depositan y ven en la autoridad delegada un medio para alcanzar la convivencia pacífica. Hablamos entonces de «inventar» la sociedad para vivir armónicamente y en convivencia. Porque el hombre se encuentra y se reconoce (*invenire*) libremente, entonces sabe hacer la sociedad en libertad. El origen de ella se encuentra por consiguiente en el hombre mismo y no fuera, ni tampoco naturalmente. Él opera convenientemente según la razón, por lo que se puede concluir: «la sociedad no es *opus naturae*, pero sí una obra cultural»<sup>28</sup>. La primera cosa que se descarta de esta definición es la naturaleza, con lo que se abre el abanico de posibilidades para formular el origen de la sociedad en el cual, definiéndolo como una producción artificial, el hombre se distingue igualmente de los animales. La cultura encierra de igual modo aquello que es valor para los seres humanos. No olvidemos que la cultura supone también por definición el ejercicio de cultivar, un movimiento que va de dentro hacia afuera. La sociedad, a la luz de la cultura y de la invención, es, por consiguiente, un ejercicio de convivencia pacífica y no el fin común, haciendo que el punto de inicio no sea más que el *zoon politikon* de Aristóteles que, determinado por la naturaleza, está siempre orientado hacia el bien común natural. El inicio es ahora la inventiva humana, la producción cultural del hombre, lo que hace suponer que el hombre es poseedor de un conjunto de reglas, de normas, a las cuales él

---

communitati in his quae non sunt contra legem Dei, in quibus melius potest dirigi per illum cui se subicit vel submittit quam per ipsum. Ergo habemus complete quomodo poterat condi lex positiva justa, qui habente prudentiam in se vel in consiliariis suis, et cum hoc habente auctoritatem justam aliquo modo dictorum modorum in ista conclusione».

I. MANZANO, *El principio de causalidad parcial de Scoto*, p. 52.

A. WOLTER, *Duns Scotus' Political an Economic Philosophy, Latin and English Edition*, Santa Barbara, CA, 1989, p. 38-41.

A. WOLTER, *On the Will and Morality*, Washington, DC, The Catholic University of America Press, 1997, p. 221-222.

28 I. MANZANO, *El principio de causalidad parcial de Scoto*, p. 54.

busca siempre «conformarse». Esta capacidad de conformarse es hecha según la libertad y, sobre todo, según el reconocimiento del que él es capaz; lo que deja ver el grado de confianza que el pensamiento de Duns Scoto pone en el hombre.

Con este modo de pensar sobre el hombre, vemos claramente que Dios ha puesto en las manos del hombre la capacidad de realización continua en comunidad y convivencia con los otros. El valor ético que allí se ve es enorme, si partimos del hecho de que la ética es producto de la reflexión humana, quizás; en este modo de ver las cosas, se está convirtiendo todo hacia el hombre y se está invirtiendo en la capacidad de darle el poder de explicar la causa del origen de la sociedad. Hay un modo de vivir que es propio del hombre y es la modalidad práctica, traducida en la vida de paz, en la búsqueda del orden social; el orden «positivo» está luego en el obrar humano, porque este punto de vista pertenece al hombre.

Sin embargo, no todo puede ser originado en la práctica y orden del hombre. Se sabe, según Duns Scoto, que hay sociedades que, siendo naturales, son asumidas por el hombre en el ámbito «contractual», como es el caso de la familia en el marco matrimonial, la cual es vivida por el hombre contractualmente. La donación que supone este acto es hecha libremente y bajo un contrato. La fidelidad es entonces algo pactado. La consecuencia principal de este modo de ver las cosas es: el hombre y la mujer libres no deben someterse a nadie. La explicación de esto es la racionalidad y la libertad en el hombre y la mujer. El hecho de subrayar la capacidad racional en este origen nos sugiere que es un acto consciente, que la sociedad es un acto consciente, el hecho social es vivido conscientemente. En otras palabras: la convivencia consciente es una sociedad civil. Esta última afirmación puede traducirse como el no estar absorto por el entorno, lo que distingue el ser libre del ser natural. Muestra con esto el hombre la capacidad de superar el entorno, de traspasar aquello que se presenta ya determinado.

La convivencia consciente parte del principio de que el otro es libre y que yo creo en el otro. Sobre ello se funda la afirmación que lo más profundo e íntimo del ser humano es la libertad, una actividad transcendental diversa del obrar natural. Decir que una acción es libre es reconocer que existe otro modo de originar las cosas que es propio del hombre. De esta manera, se tiene el modo natural y el modo libre de originar las cosas. Ambos modos son «disyuntos». La disyunción es una alternativa que puede existir entre diversos juicios que tienen el mismo sujeto, o es también una «alternativa exclusiva», es decir, uno de los miembros

es necesariamente verdadero y todos los miembros se excluyen mutuamente, no pueden coexistir. En el caso de la libertad y de la naturaleza, sólo una es posible lógicamente, pero no ambas a la vez<sup>29</sup>. En las relaciones: dependencia/independencia; acto/potencia, un simple análisis nos muestra que cada miembro de la disyunción es la negación del otro.

Como «disyuntos trascendentales» son relacionados al Ser: infinito o finito. La explicación de esta relación es que la disyunción es «coextensiva» con el ser como tal. El ser sin excepción es necesario, substancia o accidente, absoluto o relativo<sup>30</sup>. El respaldo textual en la obra de Duns Scoto nos muestra que el ser, cualquiera del que se hable, tiene en lo necesario y en lo posible, como disyuntos, sus pasiones convertibles<sup>31</sup>. No puede haber entonces en el ser una condición neutral, pues la neutralidad es condición de imperfección.

Por eso la libertad y la naturaleza, como principios de orden, son perfectos, cada uno separadamente, y el uno lleva al otro y del uno no se concluye el otro. Las dos obran disyuntivamente y no existe un tercero<sup>32</sup>. Sin embargo, ambos principios originarios pueden estar en un solo ente: en Dios o en el hombre. Pero entre la naturaleza y la libertad, aunque tienen ambas una actividad ilimitada, como principios originarios, se establece una diferencia, que consiste en que la

29 I. MANZANO, *La Via «Libertatis»*, in *Via Scoti. Methodologica ad mentem J. D. Scot*, vol I, Roma, Antonianum, 1995, p. 251.

30 A. WOLTER, *The Transcendentals and Their Function in the Metaphysics of Duns Scotus*, N.Y. Franciscan Institute Publications, 1946, p. 128.

31 J. DUNS SCOTO, Oxon. I, d. 39, q. un., n. 13 [ I, p. 633 ]; FERNANDEZ, *B. Ioannes Duns Scoti, Commentotaria, Oxoniensia, Tom. I*, ad Claras Aquas, Quaracchi, 1912, pp. 1214-1215: «Istud disjunctum necessarium vel possibile, est passio entis circumloquens passionem convertibles cum ente, sicut sunt multa alia illimitata in entibus. Passiones autem entois (e) convertibles, ut comunis immediate dicuntur de ente quia ens habet conceptum simpliciter simplicem, et ideo non potest esse medium inter ipsum et suam passionem quia neutrius est definitio, quae possit esse medium».

32 J. DUNS SCOTO, Ord. I, d. 2, pars 2, q.1, nn. 1-2 [VIII, p. 393-395]: «...dico quod quando duo principia habent modos oppositos principiandi quorum neutrum requirit aliquam imperfectionem, neutrum reducitur ad alterum ut ad prius natura, licet posset ibi esse aliqua prioritas quasi originis, vel huiusmodi. Nunc autem neutrum istorum principiorum includit aliquam imperfectionem, non magis in quantum productivum quam in quantum operativum: nec ergo unum ad alterum reducetur ut ad prius natura, nec ambo ad tertium, propter idem, quia neutrum est imperfectum, et etiam quia illud tertium esset principium secundum rationem alterius istorum, quia interi ista non est medium in principiando, et ita si ambo reducerentur ad tertium, unum reduceretur ad aliud et idem ad se ipsum».

naturaleza se determina a obrar desde su estructura interna: *ex se*; la libertad, en cambio, se determina, se autodetermina<sup>33</sup>. Desde este punto de vista, la diferencia se centra sobre «la efectividad», es decir, sobre el influjo propio y determinado hacia fuera, la influencia y el carácter hacia los otros seres, y no tanto en el ser influenciado desde afuera (*ab extrinseco*). En otras palabras, al medir «la efectividad» de modo influyente, hacemos referencia a la interioridad, a la cualidad expresada. Una distinción hecha desde la facultad de producir sería formulada como la facultad que no quiere ser determinada desde afuera (*ex se*). Esta facultad es la voluntad, la cual en Duns Scoto corresponde a la facultad de la voluntad o el obrar libremente<sup>34</sup>. Obrar libremente no puede ser interpretado como «espontáneamente», pues ella escapa a los impulsos, ella no responde directamente a una incitación que proviene de lo externo. Es el principio natural que obra siempre y cuando las condiciones desde afuera se lo permiten; de ahí que este principio obre «necesariamente e inevitablemente»<sup>35</sup>. En cambio el principio libre obra intensamente según su propia voluntad.

---

33 J. DUNS SCOTO, *Quaest. in Metaphysica*, IX, c. 3, n.15 [VI, p.322]: [Opinio propria: De differentia inter naturam et voluntatem] Quantum ergo ad secundum articulum: primo videndum est de dicta differentia in se, secundo de intentione Aristotelis circa ipsam. De primo sciendum est quod prima distinctio potentiae activae est secundum diversum modum eliciendi operationem. Quod enim circa hoc vel illud agat, etsi aliquo modo distinguat aut distinctionem ostendat, non tamen ita immediate. Non enim potentia ad obiectum, circa quod operatur, comparator nisi mediante operatione quam elicit, et hoc sic vel sic. Iste autem modus eliciendi operationem propriam non potest esse in genere nisi duplex. Aut enim potentia ex se est determinata ad agendum, ita quod, quantum est ex se, non potest non agere quando non impeditur ab extrinseco. Aut non est ex se determinata, sed potest agere hunc actum vel oppositum actum, agere etiam vel non agere. Prima potentia communiter dicitur natura, secunda dicitur voluntas».

Unde prima divisio principiorum activorum est in naturam et voluntatem iuxta quod Aristoteles, in II Physicorum, duas ponit causas moventes per accidens, casum iuxta naturam, et fortunam iuxta propositum sive voluntatem. Si ergo huius differentiae quaeritur causa, quare scilicet natura est tantum unius (hoc est, cumscumque vel quorumcumque sit determinate ex se est illius vel illorum), voluntas autem est oppositorum (id est, ex se indeterminate huius actionis vel oppositae, seu actionis vel non actionis), dici potest quod huius nulla est causa. Sicut enim effectus immediatus ad causam immediatam comparator per se et primo et sine causa media alioquin iretur in infinitum ita causa activa ad suam actionem, in quantum ipsam elicit, videtur immediatissime se habere. Nec est dare aliam causam quare sic elicit nisi quia est talis causa. Sed hoc est illud cuius causa quaerebatur.».

34 J. DUNS SCOTO, *Quaest., in Metaphys.*, IX, c. 1, n.4 [VI, p. 311-313]: «Similiter ista: voluntas vult et voluntas non vult determinate, determinatione necessaria ex se».

35 J. DUNS SCOTO, Ord. I, d. 2, pars 2, q. 4, n. 3 [VIII, p. 504]: «...ultra, sed so potest esse, igitur est: tum quia “esse” ibi “possibile” est “necessarium”, tun quia illud principium est productivum per modum naturae, igitur necessario. Consequentia patet, quia non potest

En esta perspectiva se habla de la libertad como una «sobre-abundancia» donde el otro es gratuidad, un don. Llamar a la libertad un estado de «sobreabundancia» es oponerla a la «necesidad» o al principio espontáneo del determinismo. Después de haber distinguido el principio libre de aquel natural, podemos concluir: la libertad y la naturaleza son plenamente autónomas, tanto en su ser como en su actividad o modalidad de manifestarse. Como dice Manzano: ¿para qué buscar una «coloración» conjunta de ambos, si son diferentes?

Con este principio libre, Duns Scoto pone las bases para afirmar que el fin de la sociedad es su construcción como una convivencia pacífica; el fin no es el bien común determinado naturalmente. Con este razonamiento, Duns Scoto se separa de la tradición aristotélica-tomista que ha visto siempre al hombre como un *zoon politikon* que sólo busca el bien común por naturaleza; en cambio, decir que la convivencia pacífica proviene del espíritu libre y racional del hombre, quien tiene un conjunto de normas y de reglas a las cuales él se conforma, supone una fundación sobre la confianza del hombre libre. Digamos entonces: Dios coloca en el hombre la decisión de vivir así; el ordenamiento social sería una tarea continua y no determinada o acabada. En este sentido, la paz y el orden allí presentes serían producto de su reflexión humana o de la ética.

Vivir en paz depende del hombre libre y racional, es algo perteneciente al orden «positivo», algo práctico. Sin embargo, existen ciertos tipos de sociedad que son naturales y como tales son asumidas por el hombre. De estas hace parte «la familia», la cual es vivida «contractualmente»; el contrato es luego la modalidad bajo la cual el hombre vive todo aquello que es natural. Para Duns Scoto, el hombre tiene por naturaleza la autoridad paterna y el derecho natural. El matrimonio, siendo otra institución, no es una noción natural, sino contractual. Si desde estas instituciones se interpretase la sociedad civil, esta sería, por consiguiente, contractual, conllevando así el sello racional y espiritual (libre). Las instituciones de las cuales hablamos nos conducen al punto tercero de la exposición del tema de la sociedad y la persona en el capítulo sobre la justicia política en Duns Scoto.

---

impediri, nec ab aliquo alio dependere in agendo; omne autem agens ex necessitate naturae necessario agit impediatur vel ab alio dependeat in agendo).

### 3. Las instituciones sociales

Introducimos este numeral diciendo que la autoridad civil y la política nacen de un consenso entre los ciudadanos, los cuales confieren el poder y la autoridad a una sola persona. En Aristóteles, el consenso se ve como la relación con los otros, relación que es razón para alcanzar la felicidad. El acuerdo es así, en la vida del hombre feliz y virtuoso, un modo de relacionarse y al mismo tiempo una manera práctica de continuar una actividad requerida por la presencia de los otros<sup>36</sup>. Este texto comentado por Tomás de Aquino arroja la siguiente conclusión: es un inconveniente para el beato vivir solo, esto es contrario al principio de elección, pues ninguno viviría o se elegiría a sí mismo, cosa contraria al principio que reza: todo hombre es naturalmente político, queriendo decir con ello: desde el nacimiento es apto para vivir en comunidad. De esto se infiere que el hombre feliz sea naturalmente y tenga por naturaleza una convivencia con los otros. En conclusión, es bueno en el hombre feliz tener amigos, buscar amigos<sup>37</sup>.

Comentando la misma obra de Aristóteles, Tomás de Aquino, añade: es mucho más estimable la vida en comunidad para quien es feliz; este estado común es visto como requisito para alcanzar la felicidad. Quien vive solo padece, por supuesto, mucho más. La alegría, el deleite en la vida no se alcanza solitariamente, esto se hace más fácil si vive con otro. El hombre feliz puede, por consiguiente, continuar realizando su vida virtuosa en compañía, pues con los amigos esta vida virtuosa es más placentera<sup>38</sup>.

---

36 ARISTOTELE, *Etica Nicomachea*, IX, 9, 1170a 5-10:

«μοιότη μὲν οὖν χαλεπός ὁ βίος· οὐ γὰρ ραδιοὶ καθ' αὐτόν ἐνεργεῖν συνεχῶς, μεθ' ἑτέρων δὲ καὶ πρὸς ἄλλους ῥᾶον ἔσται οὖν ἡ ἐνεργεῖα συνεχεστέρα, ἡδεῖα οὖσα καθ' αὐτήν, ὃ δεῖ περὶ τὸν μακάριον εἶναι· ὁ γὰρ σπουδαῖος, ἢ σπουδαῖος μ' ταῖς κατ' ἀρετὴν πράξεσι χαιρεῖ, ταῖς δ' ἀπο κακίας δυσχεραίνει».

37 SANCTI THOMAE DE AQUINO, *Sententia Libri Ethicorum*, IX, 10, 1169b 3, in *Opera Omnia*, Tomus XLVII, Romae, Ad Sanctae Sabinae, 1969: «Tertiam rationem poni ibi: Inconveniens autem etc. Et dicit quod hoc videtur esse inconveniens quod beatus sit solitarius. Hoc enim est contra communem omnium electionem: nullus enim eligeret ut semper viveret secundum se ipsum scilicet solus etsi omnia alia bona haberet quia homo naturaliter est animal politicum et aptus natus convivere aliis. Quia igitur felix habeat ea quae sunt naturaliter bona homini conveniens est quod habeat cum quibus convivat. Manifestum est autem quod melius est ipsum convivere amicis et virtuosis quam extraneis et quibuscumque. Sic ergo manifestum est quod felix indigeat amicis».

38 SANCTI THOMAS DE AQUINO, *Sententia Libri Ethicorum*, IX, 9, 1170 a 4: «Secundum rationem ponit ibi: existimant autem etc. Dicit quod comuniter existimatur quod felicem oportet

Se podría igualmente decir que «naturalmente» corresponde a los sentidos, al menos, definir todo aquello bajo el aspecto de una cualidad perceptible. Ello es un tipo de conocimiento inmediato opuesto a un conocimiento consciente o *Bewusstsein* o «*επιτήμη*». Apoyados sobre esta distinción, diríamos entonces que este argumento refuerza lo dicho anteriormente sobre la «consciencia» en la construcción de la sociedad civil. Esta interpretación tiene su origen en una nota explicativa de uno de los numerales de la *Política* de Aristóteles. El término allí analizado es: «*αἴθησιν* »<sup>39</sup>. Esta sensibilidad perceptible es anterior a todo, tanto interna como externamente. Dentro de las cosas aprehendidas con la percepción se encuentra igualmente «la comunidad», la cual es, a los ojos de Aristóteles, la naturaleza de la ciudad y de la casa<sup>40</sup>.

Con estos últimos términos griegos se busca demostrar que los seres que poseen las mismas percepciones son reunidos bajo el concepto de «*κοινωνία*». Con el término se designa también el conjunto de cualidades que desembocan en el cuidado y el empeño por la ciudad o «*πόλις*». (cfr. *Ética a Nicómaco* V, 10, 1134 a 31; IX, 6, 1167b 2; *República* 484d). Luego de una presentación de tipos de entidad llamadas sociedades, al final Aristóteles sostiene que el mantenimiento y el cuidado, en la casa así como la ciudad, pertenecen como un don o voto al ser humano quien los ha recibido de la naturaleza<sup>41</sup>.

Es suficientemente claro que estos textos de la tradición aristotélica-tomista nos indican bien o mal que la comunidad o la relación entre los seres humanos es algo inherente a la naturaleza del hombre. De ahí la pregunta: ¿es posible aún

---

delectabiliter vivere; est enim delectatio unum eorum quae requiruntur ad felicitatem, ut in I dictum est. Ille autem qui solitarius vivit patitur difficilem, id est gravem, vitam; oportet enim quod interrumpatur sua delectatio quae operationem consequitur, non enim est facile quod homo secundum se ipsum, id est solitarius existens, continue operetur; sed hoc est facile si cum alteris existat, fit enim quaedam vicissitudo operationem dum ad se invicem bona operantur, et sic continuatur delectatio. Si igitur homo cum amicis moretur operatio eius quae est delectabilis secundum se ipsam, scilicet virtuosa, erit magis continua et hoc oportet existere circa beatum ut scilicet continue delectetur in operibus virtutis».

39 NEWMAN, *The Politics of Aristotle*, Vol., I text and notes, Oxford, at The Clarendon Press, 1902, p. 124, nota 17.

40 ARISTOTLE, *The Politics*, I, 1253a 15-18:  
 «*τοῦτο γὰρ πρὸς τὰ ἄλλα ζῶα τοῖς ἀνθρώποις ἴδιον τὸ μόνον ἀγαθοῦ καὶ κακοῦ καὶ δικαίου καὶ ἀδίκου καὶ τῶν ἄλλων αἰσθησιν ἔχειν ἢ δὲ τούτων κοινωνία ποιεῖ οἰκίαν καὶ πόλιν καὶ πρότερον δὴ τῇ φύσει πόλις ἢ οἰκία καὶ ἕκατος ἢ μῶν ἐστίν*».

41 NEWMAN, *The Politics of Aristotle*, p. 124-125.

seguir hablando de dominación entre los hombres reconocidos como seres en relación? Desde Tomás de Aquino la respuesta tiene dos partes: la primera parte que él atribuye al esclavo, cuando el jefe dispone del sujeto para su propia utilidad. Según el Aquinate, este tipo de sujeción es introducido por el pecado; la otra parte de la respuesta es la sujeción presente en las familias y en las ciudades, donde los jefes disponen de los sujetos para su utilidad y su bien<sup>42</sup>. La sujeción atribuida a la familia nos abre la puerta al capítulo sobre las instituciones sociales a la familia.

### 3.1 La familia: la noción de subordinación

La respuesta desde Duns Scoto la hemos encontrado en el análisis del texto del Génesis 1, 28, hecho en el capítulo precedente sobre las fuentes. Para Duns Scoto el hecho de que un hombre esté al frente de un grupo de hombres es porque él ha sido escogido por el grupo y no por una causa natural. Esto es el producto de una convivencia pacífica. La autoridad es así una decisión consensual de los seres singulares, así como estos son la base para la existencia política<sup>43</sup>. La razón principal de esta convivencia la encontramos en el estado de pecado que ha impulsado a los hombres a reunirse y pactar para convenir la autoridad. El

---

42 SAINT THOMAS D'AQUIN, *Somme Théologique*, I, q. 92, a. 1: «Ad secundum dicendum quod duplex est subjectio. Una servilis, secundum quam praesidens utitur subjecto ad suis ipsius utilitatem: et talis subjectio introducta est post peccatum. Est autem alia subjectio oeconomica vel civilis, secundum quam praesidens utitur subjectis ad eorum utilitatem et bonum».

43 J. DUNS SCOTO, *Ord.* IV, d. 15, q. 2 n. 7 [XVIII, p. 259]: «Quomodo autem auctoritas iusta habetur, quae cum hoc requiritur ad legem iustam, sequitur quanta conclusio, quod est duplex principatus vel auctoritas, scilicet paterna et politica; et politica duplex, scilicet in una persona vel in communitate. Prima, scilicet paterna, iusta est ex lege naturae, qua omnes filii tenentur parentibus oboedire; nec ista per legem aliquam Mosaicam vel Evangelicam est revocata, sed magis confirmata. Auctoritas vero politica, quae est supra extraneos sive in una persona resideat, sive in communitate, potest esse iusta ex communi consensu et electione ipsius communitatis. Et prima auctoritas [scil. paterna] respicit descensum naturalem, quanquam non cohabitantes civiliter; secunda respicit cohabitantes, quantumcumque nulla consanguinitate vel propinquitate coniunctos; utpote si ad civitatem aliquam aedificandam vel habitandam occurrerent extranei aliqui videntes se non posse bene regi sine aliqua auctoritate, poterant concorditer consentire, ut vel uni personae vel communitati committerent illam communitatem, et uni vel pro se tantum et successor eligeretur sicut ipse, vel pro se et tota sua posteritate». Et ista auctoritas politica, ut patet, iusta est, quia iuste potest quis se submittere uni personae vel communitati, in his quae non sunt contra legem Dei, in quibus melius potest dirigi per illum, cui se submittit, quam per seipsum. Ergo habemus complete quomodo poterat condi lex positiva iusta, quia ab habente prudentiam in se, vel in consiliariis suis, et cum hoc habente auctoritatem iustam aliquo dictorum modorum in ista conclusione» *Ord.* IV, d. 36, q. 1, n. 2 [XIX, p. 446].

pecado ha llevado al hombre a elaborar la ley para poder vivir pacíficamente; para alcanzar el bien común no hay otra cosa que la convivencia pacífica. Esta ley no es contraria a la ley divina, principio fundado sobre la noción de autoridad, que supone el gobierno bueno, el cual está bajo la mirada y autoridad divinas. Esta es la garantía de que así como la ley es elaborada para conservar la paz, la convivencia pacífica, la ley es hecha en vista del bien común<sup>44</sup>. Además de contribuir al orden pacífico, la ley es también justa. Lo que es recto procede de la razón; por eso la primera regla de la razón es la ley, su naturaleza es entonces racional y apunta siempre al bien<sup>45</sup>.

La ley humana tiene también la fuerza o la virtud de la fuerza natural. Sin embargo, para Duns Scoto, la obediencia, como aquella del hijo hacia el padre, base para el principio de subordinación en la teoría de la justicia política, no es derivada de la naturaleza, sino que es un acto de la voluntad<sup>46</sup>. Se preguntan los autores: ¿cuál es la fuerza de la expresión latina: *ex*?, ¿es un principio práctico por el hecho de acompañar la ley natural?<sup>47</sup>. Vemos entonces, en el texto de la obra de Duns Scoto, que la ley natural procede modalmente de las conclusiones necesarias. En este procedimiento, es necesario distinguir un doble movimiento: de un lado *converstens* o aquel que busca el principio natural determinado, que es un movimiento retrospectivo; y de otro lado *avertens* o aquel movimiento que apunta a la causa final, al fin último, en perspectiva<sup>48</sup>.

44 J. DUNS SCOTO, *Ord.* IV, d. 15, q. 2, n. 7 [XVIII, p. 259]; *Ord.* IV, d. 46, q. 1, n. 11 [XX, p. 406]; *Ord.* IV, d. 15, q. 3, n. 7 [XVIII, p. 361] y *Ord.* III, d. 40, q. Unica, n. 6 [XV, p. 1088]: «...quia licitum est iudicibus statuere leges ad pacem servandam» Así mismo en Tomás de Aquino, *S. Theol.* I-II, q. 90, a. 2: «unde oportet quod, cum lex maxime dicatur secundum ordinem ad bonum commune, quodcumque aliud praeceptum de particulari opere non habeat rationem legis nisi secundum ordinem ad bonum commune. Et ideo omnis lex ad bonum commune ordinatur».

45 AUGUSTINUS, *Libero Arbitrio*, in *Corpus Christianorum Series Latina*, XXIX, Turnholti, Brepolis, 1970, I, c. 5, n. 11: «Aut si non possunt quid opus est pro his usque ad homini necem progredi? Non ergo ex iusta lex est, quae dat potestatem vel aviatori, ut latronem ne a beo ipse occidatur occidat vel cuiquam viro aut feminae ut violenter sibi stupratorem inruentem ante inlatum stuprum, si possit interimat».

46 J. DUNS SCOTO, *Ord.* IV, d. 36, q. 1, n. 5 [XIX, p. 448]: «... exemplum, nam ex lege naturae nihil tibi debeo, tamen si voveo tibi obedientiam, teneor tibi obedire».

47 J. DUNS SCOTO, *Ord.* III d. 36, q. unica, n. 5 [XV, p. 602]: «opinio propria, ad questionem igitur dico quod aliqua possunt dici esse de lege naturae dupliciter: uno modo tanquam prima principia practica, nota ex terminis, vel conclusiones necessaris sequentes ex eis; et haec dicuntur esse strictissime de lege naturae».

48 A. MARCHESI, *L'autorità politica e la legge naturale nel pensiero di Giovanni Duns Scoto*

El ser necesario no es, por consiguiente, concluido de un principio práctico. Ahora bien, existen las notas necesarias de los principios prácticos, como la conclusión: *ex terminis*, que es un principio de la práctica<sup>49</sup>. Aquello es intelectual, es un principio, algo «aprehendido», es decir, todo conocimiento de un objeto es considerado como una acción del sujeto que se aplica a este objeto. Este doble movimiento tiene razón de ser en este espacio sobre la búsqueda del principio de subordinación en la justicia política, en la medida que nos señala el campo práctico en el cual se desenvuelve este tipo de justicia. El orden práctico es siempre activo y además está ligado y adaptado al fin, al término que se busca. El sentido principal en esta distinción es el hecho del ordenamiento de la ley al bien, como se ha dicho anteriormente con Agustín. Los términos que nos permiten esta interpretación son, aparte del ordenamiento, «útil y observancia». Ambos connotan una acción, una actividad práctica, en nuestro caso la justicia política<sup>50</sup>. Digamos, además, que la alusión a la comunidad es también clave para la comprensión del tema de la justicia.

Obedecer al padre es una cuestión natural; en cambio la obediencia política es un consenso, el cual consiste en vivir pacíficamente, «una convivencia pacífica». Aquello que está en juego en este planteamiento es la confianza de nuestro pensador que pone la elección, la designación de la autoridad<sup>51</sup>. Hablando sobre

---

*e di Santo Tommaso d'Aquino*, in *De Doctrina Ioannis Duns Scoti*, Vol. II, Roma, 1968, p. 677.

49 J. DUNS SCOTO, *Ord.* III, d. 37, q. unica, n. 8 [XV, p. 745]: «alio modo dicuntur aliqua esse de lege naturae, quia sunt multum consona illi legi, licet non sequantur necessario ex principis practicis, quae not sunt ex terminis, et omni intellectui apprehendenti sunt necessario nota».

50 J. DUNS SCOTO, *Ord.* IV, d. 15, q. 3, n. 5 [XVIII, p. 360]: «hoc patet etiam per quattuor exempla. Nam communitas aliqua videns aliam bene legibus ordinatum, potest illas leges, quas iudicat rationales, ut utiles sibi assumere, ut illa qui habet auctoritatem condendi leges in ista communitate statuat istas hic observari; et tunc observandur hic, non quia leges in ista communitatis, sed quia statutae a legislatore in ista communitate».

51 J. DUNS SCOTO, *Rep. Par.*, IV, d. 15, q. 4, n. 11 [XXIV, p. 235]: «Alia est auctoritas non praesidentiae paternalis respectu filium, sed extraneorum et diversorum simul congregatorum in aliqua comunitate, terra vel cmtate; quae est auctoritas habita per electionem ab illis extranis, et potest dici autoritas. Principis ad subditos. In civitate enim, vel terra congregantur primo nultae gentes extraneae et diversae, quarum nulla tenebatur alteri obbedire, quia nullus habuit auctoritatem et alium et tunc ex mutuo consensu omnium propter pacificam conversationem inter se habendam potuerunt eligere unum ex eis Principem, qui in omnibus solum, dum ille viveret, ut subditi obedirent vel quod sibi et suis succedentibus legitimis subessent, secu condiciones, quales vellent sic vel sic, ut diversi modo tenent Principatum, quia quidam tantum ad vitam quidam per successionem».

la bienaventuranza: «dichosos los pacíficos u obreros de la paz», dice que la paz se mantiene cuando aquel que preside, lo hace rectamente y cuando el súbdito a su vez correctamente obedece<sup>52</sup>.

Continuando con el tema de la paz, para Duns Scoto:

Esta es el fruto de la justicia donde la propiedad y la autoridad correctamente desempeñadas son los factores esenciales para la paz en el mundo, después del pecado. Se ven claramente designados el aspecto individual y el aspecto social en función complementaria. Scoto no es pesimista respecto de la capacidad humana de organizarse y vivir ordenadamente. El pecado original, según él, no dejó a la humanidad en una incapacidad moral, sólo superable mediante reglamentos impuestos desde fuera por la autoridad divina positiva<sup>53</sup>.

En palabras de Duns Scoto, los hombres después del pecado tenían suficiente sabiduría y prudencia para establecer leyes de modo sabio y prudente<sup>54</sup>.

El principio fundador de esta doctrina es el reconocimiento de que todo ser humano nace libre; la única sujeción natural, estimada por Duns Scoto, es aquella del hijo hacia el padre a cambio de la cual el hijo recibe el ser, la disciplina<sup>55</sup>. Por eso esta doctrina no es una violencia a la naturaleza, sino un llamado a amar la creatura libre. En la perspectiva de Aristóteles, el padre es punto de apoyo, es un asidero para el hijo; este padre también viene a ser aquel de quien recibe la educación y él es igualmente la causa biológica de su vida<sup>56</sup>. Nos encontramos

---

52 J. DUNS SCOTO, *Ord.* III, d. 34, q. un., n. 19 [XXIV, p. 2354]: «Aliam speciem, quae dividitur in dominationem iustam et obedientiam, exprimit per illud: “Beati pacifici”. Pax quippe servatur in hoc quod praesidens recte regit, et subditus recte obedit».

53 B. ARMELLADA, *El mensaje social del Beato Juan Duns Scoto* (justicia, paz, libertad), en *Nat. Gr* 41 (1994), p. 370.

54 J. DUNS SCOTO, *Rep. Par.* IV, d. 15, q. 4, n. 9 [XXIV, p. 234]: «...constat autem quod post lapsum potuerunt homines habere sapientiam et prudentiam ad sapienter et iuste condendas leges».

55 J. DUNS SCOTO, *Ord.* IV, d. 36, q. 1, n. 2 [XX, p. 400]: «Hic sunt duo vicenda: primo, unde inducta sit servitus, et si iuste inducta; secundo ad propositum. De primo dico, quod legge nature, omnes nascuntur liberi; tamen servitus, vel magis proprie subiectio filialis ad patrem, est de lege naturae, puta obedientia filiale pertinens ad disciplinationem, quia secundum Philosophum VIII Ethicorum: “Filius habet a patre esse et disciplinam”».

56 ARISTOTELE, *Etica Nicomachea*, VIII, 12, 1162a 5: «τοῦ γὰρ εἶναι καὶ τραφῆναι αἴτιοι,

aquí con la tesis del intercambio, esta vez en plano padre-hijo, pues antes en el texto sobre el matrimonio, la relación de intercambio era entre el hombre y la mujer. Esta relación recíproca entre estas personas está enmarcada en la búsqueda común de un mismo fin, como es «el vínculo indisoluble», a lo cual ellos están obligados en una actitud de honestidad<sup>57</sup>.

La adhesión de la cual se habla en el texto es realizada con base al principio: *consonsum rectae rationi*. Además, la relación recíproca de las personas en cuestión o «entrega de cuerpos» es hecha con toda honestidad delante de Dios<sup>58</sup>. Una conclusión rápida de este modo de ver las cosas es el paso de una visión de la imposición a la donación.

Es sabido que la comprensión de este texto es dada por la ayuda de la noción de «circunstancia» cuyo contexto es el análisis hecho por Duns Scoto de la caída de Adán y las consecuencias de este nuevo estado del hombre en la interpretación de la ley. Añadamos a lo dicho la afirmación: la monogamia, de lo cual no se habla aún, unida a la indisolubilidad, proporciona un carácter de seguridad a aquello visto ya desde la caída y pareciendo débil. Vemos entonces el deseo de dos personas que respaldan la institución del matrimonio. El contrato es justamente este ponerse de acuerdo en los deseos, en la voluntad, es poder reunir dos voluntades, aquello que puede ser conjugable. Al contrato se opone «la obligación». De ahí la pregunta de Duns Scoto: «unde ergo primo est honestas contractus huius vel obligationis iste modo, vel institutio vel approbatio divina respectu eius ad istum finem?» (*Ord. IV, d. 26, q., unica, n.19*); pero en el caso de la obligación de la indisolubilidad del matrimonio, aquella procede de la voluntad de la persona, es un

---

*καὶ γενομένου τοῦ παιδευθῆναι· ἔχει δὲ τὸ ἡδὺν καὶ τὸ χρήσιμον ἢ τοιαύτη φίλια μᾶλλον τῶν ὀθνεύωμ, ὅσω καὶ κοινότερος ὁ βίος αὐτός ἐστίν»*

57 J. DUNS SCOTO, *Ord. IV, d. 26, q. unica, n. 7* [XIX, P. 152]: «sequitur alia circumstantia, scilicet quod personas istas sibi invicem ad istum finem vinculo indissolubili obligari, honestam est. Hoc probatur ex precedenti, quia si determinatio ad commorandum et mutuo serviendum, valet ad debitam proles educationem, et ad bonum familiae et civitatis, multo magis ad hoc valet perpetua adhaesio determinatarum personarum ad invicem; non autem perpetuo adhaerent sibi propter multas occasiones, et displicentias occurrentes, nisi ad talem adhaesionem essent sibi invicem vinculo indissolubili obligate».

58 A. MARCHESI, *L'autorità politica e la legge naturale nel pensiero di Giovanni Duns Scoto e di Santo Tommaso d'Aquino*, in *De Doctrina Ioannis Duns Scoti*, Vol. II Problematica Philosophique, Romae, 1968, p. 694.

acto voluntario<sup>59</sup>. De ahí que el texto de la *Ord.* nos sugiera una estabilidad en el vínculo indisoluble y sobre todo que en un contexto de matrimonio, la noción de autoridad, de obediencia cobran vigor en cuanto que la reciprocidad de la relación matrimonial y familiar dan estabilidad y solidez en medio de las circunstancias actuales del hombre en el estado de culpa. Esta estabilidad surge en medio de la itinerancia en la cual se encuentra el hombre, según lo interpreta el pensamiento del *homo viator* del Medioevo.

De este modo, una teoría de la justicia política en Duns Scoto hace referencia a la «autoridad del legislador». Sabemos entonces de la importancia de este punto en la comprensión e interpretación del texto bíblico de Deut. 6, 4. En el caso del hombre, las circunstancias de la caída han introducido una nueva lectura en la autoridad legislativa humana<sup>60</sup>. El sentido lato o estricto de la autoridad está puesto en el padre, en quien Duns Scoto reconoce la autoridad por naturaleza (*ex natura*). Quizás se habla aquí de una nueva confianza, un nuevo reconocimiento de la capacidad del hombre al recibir una autoridad confiada o delegada. Hablamos por consiguiente de un hombre capaz de recibir, un hombre que, por naturaleza, está abierto a recibir; de ahí que la donación mutua en la relación matrimonial sea un ejercicio de: «yo te recibo y me entrego a ti», fórmula de entrega que debe ser dicha libremente, lo que nos enseña cómo una formulación de una teoría de la justicia política apoyada sobre estas palabras supone también un reconocimiento de la libertad, de la dignidad del otro. ¿No es este modo de presentar la relación en el matrimonio un prólogo a la formulación de la relación matrimonial como un intercambio libre?

### 3.2 El matrimonio: la noción de conmutación

El matrimonio está, para Duns Scoto, apoyado sobre la Ley divina positiva y sobre el libre intercambio. Esto puede ser tomado como una clave de lectura para comprender en qué consiste un pacto, una alianza. Sin embargo, no se pue-

59 J. DUNS SCOTO, *Ord.* IV, d. 16, q. unica, n. 8 [XVIII, p. 413]: «ad probationem secundae conclusionis principalis sit haec prima conclusio : obligationem illam indissolubilem expedit ex actu voluntatis personarum obligatorum innasci».

60 J. DUNS SCOTO, *Ord.* IV, d. 15, q. 2, n. 8 [XVIII, p. 270-271]: «ex his sexta conclusio, quod prima distinctio dominiorum potuit esse iusta a lege positiva iusta, sive lata a patre, sive Principe, sive communitate iuste regnante vel regente; et hoc modo probabile est factum fuisse».

de descartar tanto el pecado individual de Adán como el pecado colectivo, que desencadenan el diluvio y tienen con ello fuertes repercusiones sobre la concepción del matrimonio. La armonía que tenía se rompió y por eso ahora se determina como aquello que garantiza la vida social, y que se interpreta ahora como *ius naturale*<sup>61</sup>. El matrimonio, como una necesidad social, ya no se presenta más como un alabanza: *finis laudabilis*, sino que tiene como fin: *procreatio prolis*<sup>62</sup>. El dos, en el matrimonio, es, por supuesto, visto como falta de armonía, como división, como pérdida de la unidad primera.

Dejando esta visión del matrimonio, abordamos otra que se constituye en la base de la justicia y de la cooperación social; hablamos de la relación matrimonial como contrato. En esta concepción podemos ver que yace en su interior aquello que se convierte en el tema principal de esta investigación: la justicia política. El matrimonio es *conmutata unius cum uno*. De este intercambio brota la posibilidad de considerar, en la teoría de la justicia política, «la igualdad» como forma *species*. El tema de la conmutatividad y la igualdad serán posteriormente tratados. Por el momento planteamos el problema ayudados por el tema de la relación matrimonial.

### 3.3 La institución civil

#### 3.3.1 La naturaleza de la Ley

Para Duns Scoto, el *senso stricto* de la ley es aquel del amor hacia Dios y el *senso lato* es aquel del amor hacia los demás<sup>63</sup>. Es necesario comprender este sentido de la ley para Duns Scoto desde la lógica, es decir, intepretando la ley con base en el concepto de principio. El ser necesario no es por consiguiente concluido de un principio práctico. Ahora bien, existen las notas necesarias de los principios prácticos, como la conclusión: *ex terminis*, que es un principio de

---

61 A. MARCHESI, *L'autorità politica e la legge naturale nel pensiero di Giovanni Duns Scoto e di Santo Tommaso d'Aquino*, p. 693.

62 J. DUNS SCOTO, *Ord. IV, d. 26, q. unica, n. 19* [XIX, p. 189]: «sed hic est dubium, quia ex omnibus conclusionibus istis, et ex ista solutione non habetur nec ratio contractus matrimonii, nec obligationis, nec institutio divina respectu eius, nisi propter principalem finem, scilicet procreare prolem debite educandam ; haec autem institutio dicitur fuisse in officium, sed praeter hoc, matrimonium fuit institutum in remedium, scilicet vitandae incontinentiae post lapsum».

63 A. MARCHESI, *L'autorità politica e la legge naturale nel pensiero di Giovanni Duns Scoto e di Santo Tommaso d'Aquino*, p. 678.

la práctica<sup>64</sup>. Aquello intelectual es visto como un principio, como algo «aprehendido», es decir, todo conocimiento de un objeto considerado como una acción del sujeto que se aplica a este objeto. Este doble movimiento tiene razón de ser en este espacio sobre la búsqueda del principio de subordinación en la justicia política, en la medida que nos señala el campo práctico en el cual se desenvuelve este tipo de justicia.

El orden práctico es siempre activo y además está ligado y adaptado al fin, al término buscado. El sentido principal en esta distinción es el hecho del ordenamiento de la ley al bien, como se ha dicho anteriormente con Agustín. Los términos nos permiten esta interpretación y ellos son, aparte del ordenamiento, «útil y observancia». Ambos connotan una acción, una actividad práctica, en nuestro caso la justicia política<sup>65</sup>. Digamos además que la alusión a la comunidad es también clave para la comprensión del tema de la justicia.

Ahora bien, hablar de la *senso stricto* de la ley es remontarse a las tablas de la ley en el libro del Antiguo Testamento. La ley estrictamente hablando o aquella orientada al hombre en la relación con Dios corresponde a los dos primeros mandamientos de la primera ley. Para que esto dicho venga al alcance de nuestra comprensión, debemos decir que el Decálogo o los diez mandamientos: Dt 4, 13; 10, 4 se conserva en Exodo 20, 1-17 y en Dt 5, 6-21 bajo dos formas diferentes. Parece que, originalmente, este Decálogo no era más que fórmulas breves, pero ellas han recibido desarrollos diversos; de ahí las divergencias en los dos textos.

Los dos mandamientos de la primera tabla de la ley corresponden a: «Dt 6, 4: Audi, Israel: Dominus Deus noster Dominus unus est. Diliges Dominum Deum tuum ex toto corde tuo, ex tota anima tua, et ex tota fortitudine tua. Eruntque verba haec, qua ego praecipio tibi hodie, in corde tuo et inculcabis ea filis tuis et loqueris la sedens in domo tua et ambulans in itinere, decumbens atque consurgens».

---

64 J. DUNS SCOTO, *Ord.* III, d. 37, q. unica, n. 8 [XV, p. 745]: «alio modo dicuntur aliqua esse de lege naturae, quia sunt multum consona illi legi, licet non sequantur necessario ex principis practicis, quae not sunt ex terminis, et omni intellectui apprehendenti sunt necessario nota».

65 J. DUNS SCOTO, *Ord.* IV, d. 15, q. 3, n. 5 [XVIII, p. 360]: «hoc patet etiam per quattuor exempla. Nam communitas aliqua videns aliam bene le gibus ordinatum, potest illas leges, quas iudicat rationales, ut utiles sibi assumere, ut illa qui habet auctoritatem condendi leges in ista communitate statuatur istas hic observari; et tunc observandur hic, non quia leges in ista communitatis, sed quia statutae a legislatore in ista communitate».

Para Duns Scoto, *diliges Dominum Deum tuum* es una ley natural<sup>66</sup>. De este principio dependen los demás mandamientos, aquellos de la segunda tabla, incluido el amor al prójimo<sup>67</sup>.

Dice Duns Scoto: «nada tan razonable como el deber de amar a Dios sobre todas las cosas y al prójimo como a uno mismo; porque esto no es otra cosa que la ley natural escrita en nuestros corazones»<sup>68</sup>. El texto de Gregorio Magno del cual habla Scoto corresponde a la homilía Eu. 27, 1: «Ad hoc amate ad quod amavis vos». Dios es, así, aquel legislador que explica la primera ley en la segunda tabla. Inferimos entonces sobre este principio moral natural conocido que allí se basa la razón práctica. La ley, de la cual se espera siempre sea justa, es una verdad práctica que procede de la autoridad y cuya naturaleza es «ligar» los hombres entre ellos<sup>69</sup>. Además, en el tema de la naturaleza de la ley, según Duns Scoto, es necesario, al parecer de autores como Marchesi, introducir una serie de distinciones.

Este autor sugiere distinguir en la ley natural: “realmente” de “necesariamente” y “rigurosamente” de “aproximativamente”. La aplicación de estas distinciones se ve cuando se afirma que Dios no puede dispensar a alguien del cumplimiento de la ley de la primera tabla, y, de hacerlo, se hablaría de «contradicción»<sup>70</sup> en

---

66 J. DUNS SCOTO, *Ord.* IV, d. 37, q. unica, n. 10 [XIX, p. 471]: «Ad hoc potest tripliciter responderi. Primo modo, quod illud praeceptum: “Diliges Dominum Deum tuum” non est simpliciter de lege naturae».

67 J. DUNS SCOTO, *Ord.* IV, d. 37, q. unica, n. 12 [XIX, p. 472]: «verum es igitur, quod diligens proximum, legem implevit, eo modo scilicet quo lex explicata est debere servasi, licet non eo modo quo dilectio proximi concluditur ex primis principiis legis naturae; et similis tota la lex quantum ad secundum tabulam et prophetae pendet ex hoc praecepto: “Diliges proximum tuum sicut te ipsum, intelligendo tale praeceptum, non ut sequitur ex primo principio pratico legis naturae, sed ut legistaloro intendit debere illud servasi, prout explicatur in praeceptis secundae tabulae».

68 J. DUNS SCOTO, *Prologue de l’Ordinatio*, présentation et traduction annotée de Gérard Sondag, Paris, P.U.F., 1999, p. 148; *Ord. Prol.*, n. 108: «De quinto, scilicet rationabilitate contentoum, patet sic: quid rationabilius quam Deum tamquam finem ultimum super omnia debere diligere, et proximum sicut se ipsum? id est “ad quod se”, secundum beatum Gregorium, in quibus duobus praeceptis universa lex pendet et prophetae».

69 J. DUNS SCOTO, *Rep. Par.* IV, d. 15, q. 4, n. 9 [XXIV, p. 234]: «Dico quo dab auctoritate Legislatoris, non enim omnis veritas de agibilibus est lex iusta, sed lex iusta est veritas practica indicta ab aliquo habente auctoritatem, unde dicitur lex, quia ligat illos ad quos est missa. Requiritur igitur ad hoc quod lex sit iusta, et iusta indicta, quod in Legislatore sint ista duo, sapientia vel prudential et auctoritas».

70 Para el tema de la contradicción, se sugiere el trabajo de ETIENNE GILSON quien aporta

su actuar, pues sabemos que Él no puede mentirse a sí mismo; en cambio, sí puede dispensar a alguien del cumplimiento de la ley de la segunda tabla<sup>71</sup>. Para completar esta afirmación digamos que existen en la ley divina espacios para la intervención e iniciativa humanas. A la luz de algunos comentaristas de la obra y pensamiento de Duns Scoto, el concepto «circunstancia» desempeña un papel preponderante para comprender esta dispensa de parte de Dios<sup>72</sup>. Esta posición de Scoto es diversa de la de Tomás de Aquino, para quien la justicia entre los hombres parte de la segunda tabla de la ley<sup>73</sup>.

#### 4. El sistema de cooperación social

Partimos de un hecho: Duns Scoto concede mucha importancia a la noción de «contrato libre» para fundar la teoría de la sociedad. Pero esta asociación no está hecha sobre la fuerza o el frío cálculo de intereses egoístas. Esta cooperación social es llamada comunidad. Con este concepto estamos capacitados para entender la sociedad como: *ordo aggregationis*. El reflejo de la tradición agustiniana llega a nuestro autor a través de la aceptación de una vocación del hombre a la sociedad, a conformar sociedades<sup>74</sup>. Para Scoto las condiciones aptitudinales de búsqueda del otro ser natural están dadas en el hombre; éste es, pues, el principio

---

una serie de textos de la obra de Duns Scoto con el fin de iluminar el tema anotado. *Jean Duns Scot, introduction à ses positions fondamentales*, Vrin, Paris, 1952, p. 617-618.

- 71 A. MARCHESI, *L'autorità politica e la legge naturale nel pensiero di Giovanni Duns Scoto e di Santo Tommaso d'Aquino*, p. 680.
- 72 J. DUNS SCOTO, *Rep. Paris*. II, d. 22, q. 1, n. 4 [XXIII, p. 105]: «tamen aliquando potest dici peccatum gravius accidentaliter ex circumstantiis accidentalibus, ut ex digitate personae, vel quia fortius potest resistere, et sic accidentaliter Adam peccavit gravius ex digitate personae, et quia fortius potuit resistere, quam mulier tentation diaboli».
- 73 TOMAS DE AQUINO, *S. Theol.* I-II, q. 100, a. 8, ad. 3: «ad tertium dicendum quod occiso hominis prohibetur in decalogo secundum quod habet rationem indebit: sic enim praeceptum continet ipsam rationem iustitiae. Lex autem humana hoc concedere non potest, quod licite homo indebite occidatur» y *S. Theol.* I-II q. 100, a.1: «ergo omnia moralia praecepta legis sunt de lege naturae».
- 74 *De Civitate Dei*, XIX, C. 3: «hanc vitam beatam etiam socialem perhibent esse quae amicorum bona propter se ipsa diligat sicut sua eis que propter ipsos hoc velit quod sibi, sive in dono sint sicut coniux et liberi et quicumque domestici, sive in loco, ubi domus est eius, sicut est urbs, ut sunt hi qui vives vocantur, sive in orbe toto, ut sunt gentes quas ei societas humanas coniungit, sive in ipso mundo, qui censetur nomine caeli et terrae» Cfr. D. X. BURT, *Friendship and Society, an Introduction to Augustine's Practical Philosophy*, Eerdmann Publishing Co, Cambridge, 1999, p. 55-98.

de integrarse mutua y libremente a los otros, de crear una cooperación social<sup>75</sup>. Pero, ¿cómo se explica este hecho de integración entre los hombres? Debemos auscultar la doctrina de Graciano para encontrar allí la respuesta.

Dice él que el género humano, regido naturalmente, tiene dos modos: jurídico y consuetudinario. El derecho natural es el contenido en el Evangelio y en la ley, por el cual todo aquello que libre y voluntariamente no quieres hacerte a ti mismo, no quieres que sea ser hecho a los demás; y todo aquello que quieres que los hombres te hagan, tú querrás hacécelo a ellos. En esto consiste la ley y los profetas<sup>76</sup>. Como mera formulación del problema, es posible que la noción de *integritas*, tan cercana a Scoto en el problema y definición de la belleza, sea una base indispensable para hacer una lectura de la política, de la sociedad en términos de estética.

En el tratamiento del tema de la ley, «la circunstancia» se constituye en un elemento de lectura para la explicación que concierne al relato de la caída de Adán. Con esta caída las circunstancias han cambiado, también la modalidad de legislar y, además, este nuevo estado ha hecho que la ley sea confirmada o abrogada. Antes de continuar con los textos de la obra de Duns Scoto, es conveniente decir una palabra a este propósito sobre el concepto de «circunstancia». La circunstancia, por definición, es una realidad inmediata; la imagen más empleada para ilustrar el significado de la circunstancia es el medio ambiente, el entorno, lo que muestra como primera constatación que hablamos allí de una relación, de algo en lo cual el ser humano está inmerso aunque no absorto, pues la libertad y el estado de conciencia, le permiten superar esta inmersión.

Con el tema de la circunstancia, todo aquello que es principio en el ser humano es confrontado a la realidad inmediata. Podemos ilustrar esto diciendo: «o...o». La lógica disyuntiva como resultado del pecado es superada en Duns Scoto con la adhesión constante e indisoluble de la relación matrimonial, tal como lo hemos dicho en el punto relativo a la familia, y de donde extrajimos la noción de

---

75 J. DUNS SCOTO, *Ord.* III, d. 1, q. 1, n. 17 [XIV, p. 18]: «...et aptitudinalis ad personam alterius naturae».

76 *Decr. Grat.*, pars 1, d. 1, can. 1: «humanum genus duobus regitur, naturali videlicet iure et moribus. Ius naturae est, quod in lege et evangelio continentur, quo quisque iubetur alii facere, quod sibi nolit fieri. Unde Christus in evangelio omnia quaecumque vultis ut faciant vobis homines, et vos eadem facite illis. Haec est enim lex et prophetae».

obediencia con miras a la formulación de una teoría de la justicia política o de un nuevo ordenamiento social.

Es la relación recíproca inherente en el matrimonio el pie de apoyo para reconocer la diversidad de pensamiento entre Aristóteles, Tomás de Aquino y Duns Scoto. Los dos primeros hablan del matrimonio como: *animalia coniugalia* derivada de la concepción: *animalia politica*; además, a los ojos de Aristóteles, el hombre y la mujer son más inclinados a vivir en pareja que a asociarse políticamente. Para el Estado la familia es una prioridad, así como algo necesario<sup>77</sup>. En cambio, nuestro autor prefiere hablar de un vínculo, de una adhesión, lo que supone un acuerdo, un consentimiento.

Es lógico que estos dos modos de ver las cosas generen conclusiones diversas en materia de compromisos en la pareja. Mientras en Tomás de Aquino hay una división de tareas, un compartir de deberes, en Duns Scoto se refleja una relación de reciprocidad (*in vicem*), obsequio o donación. Con esto último, la lectura de la relación matrimonial como un contrato, una alianza entre dos conciencias se encarna en la donación y entrega de dos cuerpos. Como afirma Marchesi, esta donación de los esposos (dos) es la imagen de la justicia<sup>78</sup>.

En el contrato, a ejemplo de aquel matrimonial, yace la ley sobre la justicia, la cual es inmanente. La justicia tiene su forma propia: *species*, que es «la igualdad». En una doctrina en la cual se habla de la relación matrimonial como una donación de cuerpos, la igualdad juega allí su rol. El intercambio, como noción desprendida de la relación matrimonial, nos aporta ya la posibilidad de ejercer en el ámbito social aquello surgido del contrato y del estado de la primera comunidad antes de la caída. Al parecer de Gandillac, el hecho de hablar de «naturaleza corrupta» es una heredad de la filosofía griega y no de la Biblia<sup>79</sup>.

77 THOMAE AQUINATIS, *Quartum Sententiarum*, d. 26, q.1, a.1: «...sed contra. Dicit Philosophus quod homo magis est naturaliter coniugale animal quam politicum: sed homo est naturaliter animal politicum et gregale, ut ipse dicit ergo naturaliter est coniugale et sic coniugium, sine matrimonium est naturae» *Etica a Nicomachea*, VIII, 12, 1162a 15:

«ανδρι δὲ καὶ γυναικὶ φιλία δοκεῖ κατὰ φύσιν ὑπαρχειν ἄνθρωπος γὰρ τῇ φύσει συνδαστικὸν μᾶλλον ἢ πολιτικὸν ὅσω πρότερον καὶ ἀναγκαϊότερον οἶκτα πόλεως, καὶ τ ἐκνοποιία κοινότερον τοῖς ζώοις».

78 A. MARCHESI, *L'autorità politica e la legge naturale nel pensiero di Giovanni Duns Scoto e di Santo Tommaso d'Aquino*, p. 693.

79 M. GANDILLAC, *La Loi Naturelle et Fondements de l'ordre social selon les principes du*

Esta afirmación la necesitamos confirmar, pues la confianza en el hombre, su capacidad de decidir apoyado sobre la libertad humana y la dignidad humana, descubiertas en el pensamiento de Duns Scoto, son claves de lectura en la obra de nuestro pensador que nos incitan a examinar más detenidamente el caso de la naturaleza corrupta y en ella la capacidad de pactar, de convenir con los otros seres humanos.

#### 4.1 La corrupción

La palabra griega con la cual se designa la corrupción es: « *φθορά* ». Según Aristóteles, la corrupción constituye conjuntamente con el opuesto, «la generación», la actualidad de una cosa en sus cuatro movimientos, donde la corrupción es un movimiento substancial, en virtud del cual, la substancia se corrompe, se destruye. La corrupción es una mutación de la cosa que va desde el *sujeto o soporte* hasta el *no-sujeto o soporte*<sup>80</sup>.

El sentido de la palabra corrupción dado por Aristóteles, es decir, vinculado a un sujeto decadente y susceptible a la corrupción, encuentra eco en algunos de los Padres de la Iglesia greca. La primera idea al respecto es la referencia a la corrupción como una realidad presentada contrariamente al mensaje y al mensajero de paz<sup>81</sup>. Podemos interpretar esta referencia como la identificación de la paz con aquello que es constante, permanente, contrario al cambio, al movimiento inestable de la realidad natural. Por esto la naturaleza no es una garantía de algo permanente, constante en el ser humano. Permaneciendo en la concepción griega del término corrupción, vemos que bíblicamente el ser terrestre es considerado como frágil, mortal. El proceso de deshacerse es expresado por el vocablo *sarx*. Este sentido lo podemos leer en: Salmos 78, 39 e 56, 5; Isaías 40, 6-7 e 31, 3; Job 35.

La corrupción de las cosas de este mundo, incluida la carne, es interpretada igualmente como la manifestación de la oposición de lo privado a la comunidad,

---

*Bienheureux Duns Scot*, in *De Doctrina Ioannis Duns Scoti*, vol., II, Problématique Philosophique, Romae, 1968, p. 698.

80 ARISTOTE, *Physique*, V.1225a17: «ή δ' ἐξ ὑποκειμένου εἰς οὐχ ὑποκειμενον φθορά»

81 BENJAMIN, VI, c:  
«ὁ γὰρ ἄγγελος τῆς εἰρήνης ὁδηεῖ τῆν φυχήν αὐτον οὐχ ἐμπαθῶς τοῖς φραρτοῖς οὐ δὲ σύγει πλοῦτον εἰς φιληδοίαν□», in *Testamenta XII Patriarcharum, Testamentum*, PL 2, p. 1144.

de la cercanía vivida en comunidad al alejamiento conducente a la destrucción por el individualismo<sup>82</sup>. La comunidad se interpreta como aquella integridad, unidad, contrapuesta al individualismo, que no extiende lo personal o particular al servicio de lo común, y que ve en este último su desintegración. El tema de la corrupción entre los Padres de la Iglesia griega nos proporciona estos elementos de lectura, y nos indica la importancia de la comunidad o cooperación en la definición de la justicia política.

En el cristianismo, el movimiento de alejarse de Dios se llama «pecado», que, en términos de desplazamiento, es un «aversio»; por su parte, el desplazamiento de acercarse a los otros es «la conversión»<sup>83</sup>. Este movimiento tiene su origen en «la transgresión», entendida como un manejo personal de la ley, de una regla. El manejo individual de la ley muestra que en aquel mandato divino de «dominar», analizado en el texto bíblico, el ser humano, personificado en el «tú», se transforma en «posesión». Esto en manos de Adán es el origen de toda corrupción en los seres vivientes. Adán es entonces el sujeto, el soporte de toda corrupción<sup>84</sup>. Siguiendo el consejo del diablo, el ser humano ha hecho que la corrupción de la muerte llegue a todos los entes particulares, que viven bajo la modalidad de la temporalidad. En contraposición, la palabra eterna y agraciada, la que ha creado toda vida, es capaz de convertir la naturaleza caída, expulsada, siempre y cuando la bondad esté presente en la memoria. Vemos entonces que la palabra de Dios se contrapone al consejo del diablo, el origen de toda división, destructor de la unidad: la corrupción en los entes de este mundo<sup>85</sup>. Con esto podemos ver que la

82 S. BERNABE APOSTOLI, *Epistola Cattolica*, XIX c:

«κοινωνήσεις ἐν πᾶσι τῷ πλησίον, οὐχ ἕρεις ἴδια εἰ γὰρ ἐν τοῖς ἀφθάρτοις κοινωνοὶ ἐστε μὴ πῶσω μᾶλλον ἐν τοῖς φθαρτοῖς».

83 SAN AGUSTÍN, *DE LIBERO ARBITRIO*, 1 c. 6 [PL XXXII, p. 1240]: «Est ita ut dicis et assentior, omnia peccata hoc uno genere contineri cum quisque avertitur a divinis vereque manentibus et ad mutabilia atque incerta convertitur».

84 PROCOPII GAZAE, *Commentarii in Genesis*, [PG 87, 216c]:

«ἐπι κατάρματος σὺ ἀπὸ τῶν κτήνῳ πάντων· τῷ δὲ Ἀδάμ. ἐπικατάρματος σὺ ἀπὸ τῆς γῆς· ἀλλ' ἐπι τουτοῖς ζητητέον, εἰ ἀφθαρτος ἦν Ἄδαμ πῶς ὑπέδέξατο τοῦτοι φθορα, εἰ δὲ φθαρτὸς, τί πλεον ἀπὸ τῆς ἀποφασσεως λεγούση».

85 S. ATHANASII, *Oratio de Incarnatione Verbi*, 5, 1 [PG 25, p. 104c]:

«ὁ μὲν γὰρ Θεὸς σὺ μόνον ἐξ οὐκ ὄντων ἢ μᾶς πεποίηκεν, ἀλλὰ καὶ το κατὰ Θεὸν ζῆν ἢ μὴν ἐχαριστο τῆ τοῦ λόκου χάριτι οἱ δὴ ἄνθρωποι, ἀποστραφέντες τὰ αἰώνια, καὶ συμβουλίᾳ τοῦ διαβόλου εἰς τὰ τῆς, φθορᾶς ἐπιτραφέντες. ἑαυτοῖς αἴτιον τῆς ἐν τῷ θανάτῳ φθορᾶς γεγονᾶσιν, ὄντες μὲν, ὡς προείπον, κατὰ φύσιν φθαρτοί, χάριτι δὲ τῆς τοῦ λόγου μετεουσίας τοῦ κατὰ φύσιν ἐκφυγόντες, εἰ μεμεινηκεῖσαι κηλο»

cooperación social es contraria a todo acto de división; además, la conmutatividad, el intercambio, se opone a la corrupción.

Interpretando este movimiento en términos de voluntad, decimos que la voluntad *ad-versa* se ha desprendido de «la incommutabilidad y del bien común» para dirigirse («con-versión») hacia su propio bien, que es externo e inferior con respecto al primero. Una voluntad así es, a los ojos de Agustín de Hipona, un pecado<sup>86</sup>. El ser mortal es definido como aquel ser que siempre va y no está en el regreso<sup>87</sup>. Sin embargo, es propio de su condición natural el hecho de saber que se está solamente en tránsito, lo cual es una realidad misteriosa en la condición humana<sup>88</sup>. Nos preguntamos, por consiguiente: ¿cómo saber esperar en alguien que es por naturaleza mutable? ¿Cómo confiar en alguien que no es constante, permanente?

El comportamiento del hombre es, por ende, el resultado de un movimiento desordenado y perverso que mira siempre hacia las cosas de abajo<sup>89</sup>. La búsqueda de una fundación en las cosas pasajeras hace que el mal se instale y con la miseria que esto le proporciona, su vida es un ejercicio en el vicio, que no es otro que la soberbia, origen de todo pecado en el mundo y en el hombre<sup>90</sup>. No olvidemos que la exposición de estas ideas tiene por objeto sustentar el argumento según el cual la corrupción es una noción proveniente de la filosofía griega; además,

---

86 SAN AGUSTÍN, *De Libero Arbitrio*, 2 c. 19: «voluntas ergo adhaerens communi atque incommutabili bono imperat prima et magna hominis bona, cum ipsa sit medium quoddam bonum. Voluntas autem aversa ab incommutabili et communi bono, et conversa ad proprium bonum, aut ad exterius, aut ad inferius, peccat».

87 Salmo 78, 39: «Et recordatus est quia caro sunt spiritus vadens et non rediens» y en Salmo 56, 5: «In Deo cuius laudabo sermonem in Deo speravi, non timebo: quid faciet mihi caro?».

88 MELITON DE SARDES, *Sûr la Pâques et Fragments 2*: «τοῖνυν ζῆνετε μὴ ἀγαπητοὶ οὕτως ἐστὶν καινὸν καὶ παλαιόν, αἰδιον καὶ πρόσκαιρον, φθαρτὸν καὶ ἀφθαρτον, θνητὸν καὶ ἀθάνατον τὸ τοῦ πάσχα μυστήριον. παλαιὸν μὲν κατὰ τὸν νόμον καινὸν δὲ κατ'ὰ τὸν λόγον, πρόσκαιρον διὰ τὸν τύπον, αἰδιον διὰ τὴν χάριν, φθαρτὸν διὰ τὴν τοῦ προβάτου σφαγὴν ἀφθαρτον διὰ τὴν τοῦ κυρίου ζῶην» in *Sources Chrétiennes*, 123, Paris, Cerf, 1966, p. 60.

89 SAN AGUSTIN, *De Diversis Quaestionibus ad Simplicium*, 1. 2, n. 18 [PL 40, p. 122]: «Est autem peccatum hominis inordinato atque perversitas; id est a praestantiore Conditore aversio, et ad condita inferiore conversio».

90 SAN AGUSTIN, *De Civitas Dei*, 12, c. 6 [PL 41, p. 354]: «cum vero causa miseriae malorum angelorum quaeritur, ea merito occurrit quod ab illo qui summe est aversi, ad se ipsos conversi sunt, qui non summe sunt: et hoc vitium quid aliud quam superbia nuncupatur? Initium quippe omnis peccati superbia».

estos son textos que nos guían a la definición de un hombre que, siendo inestable, mutable y con tendencia al deterioro tanto físico como moral, es capaz, desde su libertad y dignidad humana, de pactar, de hacer alianzas. Es necesario entrar en este movimiento para descubrir y desprender posteriormente la estabilidad del pacto, del convenio.

Un soporte bíblico de esta cita tomada del pensamiento de San Agustín es la de Eclesiastés 10, 15, en la cual la acción del Señor ha hecho que el lugar de los orgullosos sea ocupado por los humildes. El pecado de la soberbia sirve igualmente para ilustrar el movimiento doble del que se viene hablando, pues, siendo una *aversio* con respecto a Dios, viene a ser al mismo tiempo una «conversión» hacia las cosas inferiores que alejan del amor de Dios. El pecado, en su relación con la corrupción, es la oposición a Dios y la deformación de su obra; al mismo tiempo, es la disminución de la plenitud humana.

No se puede descartar de este movimiento de la corrupción como pecado el tema de la decisión humana. Es en este principio donde la corrupción se ve como una «involución» o el movimiento involutivo de una voluntad que prefiere retroceder a progresar. Esta labor de la voluntad es una desidia, una pereza a servir al bien, un cansancio o agotamiento propio del desgaste expresado por la corrupción<sup>91</sup>. El movimiento *aversio* es, por consiguiente, una interrupción de la fase de evolución o de una voluntad en progresión, un bloqueo a la superación de todo aquello que es imperfecto.

La corrupción del ser humano y todo lo que a él toca invade cada campo referido al desarrollo del hombre, tanto individual como comunitariamente; en el caso que nos compete, el orden social o la justicia política son práctica y formalmente alterados.

Visto el examen de la corrupción, ¿la cooperación social es entonces una consecuencia del pecado o un modo de organizar la sociedad? Si fuese la primera, el actuar principalmente sería una consecuencia lógica; en cambio, decir que

---

91 ORIGENE, *Traité des Principes*, II, 9, 2: «Recedendi autem causa in eo erit, si non recte et probabiliter dirigatur motus animorum voluntarius enim et liberos motus a se conditis mentibus creator indulsit, quo scilicet bonum in eis proprium fieret, cum id voluntate propria servaretur; sed desidia et laboris taedium in servando bono et aversio ac negligentia meliorum initium dedit recedendi a bono», in *Sources Chrétiennes* I, Paris, Cerf, 1978, p. 355.

es un modo de organizar la sociedad, la idea de convenio, de pacto estaría más implicada. Sabemos, como se ha visto en el desarrollo de esta investigación, que para Duns Scoto, el pacto social es una obra de la voluntad, no de la naturaleza.

La relación de unos con otros es inducida e iluminada por la ley que procede de la autoridad del legislador quien deber ser sabio, prudente y con autoridad. De ahí que se espera que esta ley sea justa<sup>92</sup>. La ligazón entre los hombres vista en la naturaleza de la ley es también revelada en la justicia como una forma original cuyo fin es precisamente «la conjunción» de los hombres<sup>93</sup>.

Quien ejerce la autoridad, la recibe del pueblo y por esto debe hacer las leyes bajo el espíritu del bien común. Este bien se realiza, al parecer de Duns Scoto, contractualmente, y sobre este principio los hombres eligen la autoridad, los hombres la reciben y ellos se integran en sociedad: *congregatio e aggregatio*. La propensión de los hombres a la anarquía ha suscitado la necesidad de la autoridad política. Al lado de esta última catalogamos, ahora bien, por lo que hemos visto a lo largo de esta investigación, la única autoridad natural, según Scoto: aquella del padre.

Este consenso popular encuentra igualmente sus raíces en la Biblia, donde es claro que el consenso humano precede la intervención de Dios. Esta frase merece más explicitación, algo que haremos, llevados de la mano por el análisis de la noción de «consenso».

#### 4.2 El consenso

El primer sentido de este término es el del acuerdo entre varias personas, un sentido de cooperación, de interdependencia de las partes; igualmente, el término en cuestión connota el acuerdo entre varios órganos del cuerpo humano con miras al cumplimiento de una función vital. Este sentido fisiológico es importante en

---

92 J. DUNS SCOTO, *Rep. Par.* IV, d. 15, q. 4, n. 9 [XXIV, p. 234]: «Dico quo daba auctoritate Legislatoris, non enim omnis veritas de agibilibus est lex iusta, sed lex iusta est veritas practica indicta ab aliquo habente auctoritatem, unde dicitur lex, quia ligat illos ad quos est missa. Requiritur igitur ad hoc quod lex sit iusta, et iusta indicta, quod in Legislatore sint ista duo, sapientia vel prudential et auctoritas».

93 J. DUNS SCOTO, *Rep. Par.* II, d. 33, q. unica, n. 20 [XXII, p. 164]: «...se pro tunc carentia iustitiae originalis excludebat coniunctionem cum fine ultimo, sed ipsa existens in habente gratiam, non excludit».

nuestro trabajo, dadas las acepciones que la noción toma en el pensamiento de los Padres de la Iglesia. En su sentido más corriente, el *consensus* es una noción que designa el acuerdo, explícito o implícito, de los individuos sobre los valores esenciales de la sociedad, así como la voluntad de resolver los conflictos susceptibles de oponerlos por la vía de la deliberación, en vistas de hacer triunfar lo que es común sobre lo que divide, en el respeto a los procedimientos que tienen el consentimiento de cada uno.

El valor del que se habla es el resultado del entendimiento de las partes, acuerdo alcanzado. Descubrimos, de igual modo, que el consenso está ligado a la voz, lo que nos sugiere el resultado de la unión de varias voces que, al unísono, crean una realidad que supera el conjunto de las voces. Hablamos de una unidad musical que es el canto o la composición interpretada. Lo contrario es la disonancia propia también del lenguaje de la música. Este sentido encontrado en el consenso resonará fuertemente entre los Padres de la Iglesia.

Más atractivo es que la noción, en sus primeros significados, toca la voluntad como uno de los instrumentos con lo que se orchestra todo acto de consentimiento; el deseo se adentra en la voluntad hasta el punto de colocar bajo la dirección de esta última todas las cuerdas e instrumentos que buscan crear la sinfonía que crea la atmósfera bajo la cual resuena aquello construido conjuntamente.

Aumentando el tono de esta presentación de la noción de consenso, el sentido filosófico que ella toma lo encontramos en Aristóteles, quien da al consenso el sentido de «la confianza»<sup>94</sup>. En Cicerón, encontramos igualmente una alusión a este tema como *consensus nationum*<sup>95</sup>. El *consensus* tiene como acepción, también en el campo de la filosofía, el acto de voluntad por el cual uno decide o declara expresamente que uno no se opone a una acción determinada, cuya iniciativa fue tomada por otro. De ahí que se diga: dar su consentimiento a alguien o a algo. Este significado se ha convertido, hoy en día, en la acepción más fuerte de la noción

---

94 ARISTOTELE, *Etica Nicomachea*, X, 2, 1173a:

«ἀ γὰρ πᾶσι δοκεῖ ταῦτ' εἶναι φάμεν, ὃ δ' ἀναιρῶν ταύτην τὴν πίστιν οὐ πᾶσιν πιστότερα ἐπει».

95 M. T. CICERONIS, *Tusculanarum quaestionem I, De Philosophia*, volumen I, Ludguni, apud Antonium Vincentium, 1562, p. 269-317.

de *consensus*, hasta el punto de que hay quienes dicen que ha sido sustituida por el término «aprobación».

La fuerza del argumento sobre el consentimiento toma vigor cuando es relacionado a la verdad, pues con él, la verdad es presentada como una búsqueda común, una unidad construida. Esta misma idea, en términos cristianos, es la *concordia*.

En el *consensus* encontramos, de igual modo, los mecanismos y los procedimientos que engendran las decisiones colectivas y que hacen que un concurso unánime se forme a partir de individuos separados. En este último aspecto vemos el problema más esencial del *consensus*: ¿cómo una colectividad de individuos puede constituir una sociedad? No olvidemos que el campo de estudio en el que estamos es la filosofía. De ahí que sea válido plantear estos problemas y proponer estas preguntas.

Los teóricos de la sociedad responden diciendo que tenemos delante de nosotros dos salidas al problema: o la sociedad es un estado de naturaleza, o, como es llamado, un «acto mítico», o en francés: *déjà-là*; o la sociedad es el resultado de un acto de «solidaridad». Esta última alternativa es entendida como la afirmación de «la conciencia colectiva», la cual viene a ser un principio trascendente, en el sentido de fundación. La colectividad nos sugiere, igualmente, que el *consensus* es una composición, una adición. Sin embargo, debemos decir que la falta de trascendencia ha llevado a los hombres a realizar acuerdos, a definir la regla de vida, el bien: *consensus gentium*. El sentido de trascendente es compatible con el *consensus*, puesto que éste es visto como «la convención pura», aquello que engloba, que cubre todo en la relación humana. El *consensus* viene a ser hoy en día un «paradigma», algo corroborado en la filosofía, la cual ha criticado siempre el procedimiento de colocar en las discusiones, antes que todo, verdades preestablecidas, permitiendo así el espíritu de la convención, antes que el de la imposición. En otros términos, viene a ser como un testimonio que sobrevuela toda decisión que se va a tomar. Ahora bien, el *consensus* no es solamente un medio para buscar la verdad; él es igualmente llamado «criterio de verdad». Esta acepción de la noción de *consensus* es identificable, en el pensamiento de Aristóteles, como se ha visto en la cita inmediatamente anterior de la *Ética a Nicómaco*. Sin embargo, vale la pena decir que este criterio forjado por

Aristóteles no es suficiente tanto para el reconocimiento de la verdad como para la formulación de la misma.

Aunque hagamos mención de la filosofía de Aristóteles, el punto candente en la presentación del tema del *consensus* se encuentra en Platón. Según el Theeteto, el mérito de una idea es el hecho de ser individual; el individuo es experto en sí mismo sin contar con la ayuda de los otros. El individuo mismo es la causa<sup>96</sup>. Por la misma línea de argumentación se ubica Aristóteles, para quien existe tanto una especie sensible propia y una especie sensible común. De las dos especies en mención, nos interesa que a lo común se opone lo propio<sup>97</sup>. Vemos en estas dos posiciones la defensa del aspecto propio manifestado en la producción de la idea y de la sensibilidad bajo una especie propia.

Con esta noción de *consensus* designamos, así mismo, dos niveles de interrogación; el nivel principal, para nosotros, es aquel que refiere al lazo social, lo que hace que los hombres y mujeres se reconozcan como hermanos y hermanas o como ciudadanos. Esta visión estrecha de la relación humana sugerida por la noción de *consensus* no puede hacernos olvidar que los conflictos existen en medio de las buenas relaciones, y que la intensidad de estos no se reduce. Al contrario, es justamente este contexto de guerra, de división, de fractura, el telón de fondo sobre el cual figura la realidad del *consensus*.

De igual modo, el *consensus* encierra en sus entrañas dos límites: de un lado, la sociedad concebida como una comunidad indivisa; y, de otro, la desintegración del cuerpo social. Sea dicho que el *consensus* resalta el valor de cada individuo, hasta el punto de aceptar y de reconocer de su parte la capacidad de separación. La fuerza de esta última afirmación es bien representada en el inglés por el término: *lot, allot, allotment*, lo que indica que por más que la parte quite el todo,

96 PLATÓN, *Theeteto*, 184d:

ἄῤ οὖν ἄλλη τισ ἢ αὐτῆ ἢ αἴτια τοῦ μονοειδές τι καὶ ἀμέριστον αὐτο εἶναι, ἐγω μὲν Ἦ γὰρ οὐχ ὅρω ἄλλην. οὐ γὰρ οὖν δὴ φαίνεται οὐχοῦν εἰς ταῦτόν ἐμπέπτωκεν ἢ ξυλαβῆ εἶδος ἐκεῖω εἴπερ μέρητη μὴ ἔχει καὶ μία ἐστὶν ἰδέα».

97 ARISTÓTELES, *De l'âme* 418a:

«Λέγεται δὲ τὸ αἰσθητὸν τριχῶς, ὡς δύο μὲν καθ' αὐτὰ φαμεν αἰσθάνεσθαι, τὸ δὲ ἔστιν κατὰ συμβεβηκός. Τῶν δὲ δύο τὸ μὲν ἴδιον ἐστὶν ἕκαστης αἰσθήσεως, τὸ δὲ κοινὸν Ἦ πασῶν».

este último no disminuye. El griego emplea el término: «προσκληρωσις», lo que traduce: el lote de terreno asignado, un terreno de propiedad.

El uso, en el griego, de este término nos introduce en la vía que lleva al pensamiento de los Padres de la Iglesia. La primera referencia nos indica que el *consensus* es atribuido a la imagen del Padre, quien asocia las partes al todo, diverso a la sensibilidad que, según la teoría del conocimiento, en el espíritu humano, desintegra, descompone ampliamente<sup>98</sup>. En el Padre, la noción comporta una «integración», noción destacada por Duns Scoto para la definición de la belleza, el sentido estético. Si el *consensus* es el modo de elaborar la verdad conjuntamente, el pecado es el modo contrario de destruir aquella integración y armonía de la que se hablaba anteriormente. Este pecado es como una clausura presente a los ojos que bloquea el plan logrado por Cristo<sup>99</sup>.

Conviene decir con otro texto del pensamiento de San Agustín cómo esto es una pérdida de confianza en la voluntad del hombre, su *consensus* no es otro que el de la torpeza. Sabemos que éste no es el modo de ver las cosas de Scoto, para quien el hombre, aun dentro del estado de pecado, tiene la prudencia y la sabiduría para crear leyes.

Si el *consensus* es un modo de elaborar y aprehender la verdad, esto es también un sinónimo de orgullo, una manera bajo el pecado de ceder al consentimiento de la carne y sus deseos egoístas<sup>100</sup>.

---

98 CLEMENTE, *Stromatias*:

«παιδεύων τὴν τε φρόνησιν διὰ τῆς τῶν αἰσθητῶν εἰδωλῶν ἀποχῆς καὶ τῆς πρὸς τὸ ν ποιτὴ καὶ Πατέρα τῶν ὄλων προσκλήσεως».

99 AMBROSII, *Appendix, Comment in Epist., ad Rom.* [PL 17, 119 A]: «Apostolus autem ut gratiam, Dei praeferat, haec exponit de quantis malis hominem liberaverit, aut quae exit ex Adam trahit, quae vero beneficia per Christum consecutus est: ut cui nec lex quidem subvenire potuit, demonstraret».

100 AUGUSTINUS, *De Civitate Dei*, I, 25: «haec dixi propter eos vel eas, quae non alieni sed proprii peccati deuitandi causa, ne sub alterius libidine etiam excitate suae forte consentiant vim sibi, qua moriatur, inferendam putant. Ceterum absit a mente Christiana, quae Deo suo fidit in eoque spe posita eius adiutorio nititur absit inquam ut mens talis quibuslibet carnis voluptatibus ad consensum turpitudinis cedat. Quod si illa concupiscentialis inobedientia quae adhuc in membris moribundis habitat, praetor nostrae voluntatis legem quasi lege sua movetur quanto magis absque culpa est in corpore non consentientis si absque culpa est in corpore dormientis».

Si en el pecado la tradición de la doctrina cristiana ve la división, la ruptura, la fractura en la relación del ser humano con Dios, con los otros y consigo mismo, el *consensus* es, en cambio, el modo de elaborar conjuntamente (unidad) la verdad. Así se realiza la relación: unidad-verdad. En la unidad que sugiere la noción de *consensus* reposa el principio de ser mejor, el óptimo, la excelencia por la excelencia. Quizás esta conciencia en el ser humano es la solución de todo conflicto humano donde la relación con el otro conoce un nuevo orden social aportado por la justicia política. Se habla así de un orden práctico y comunitario en la relación y en la verdad.

Dentro de este espíritu del *consensus*, vemos en Duns Scoto el pacto entre los hombres que lleva a la justicia política; las libertades singulares convergen en el consenso común. Este principio se apoya sobre un fundamento: todo hombre nació libre<sup>101</sup>. Cuando nuestro autor habla de la ley de naturaleza, está haciendo referencia a la ley del paraíso<sup>102</sup>. Ya habíamos dicho que el sentido de la ley era «ligar», un sentido que reclama, según Duns Scoto, la comunidad<sup>103</sup>. Por eso, en el paraíso el precepto de la ley natural, presente en toda comunidad, no tenía aquella distinción entre la ley natural y la ley divina, parecer que puede ser interpretado como una armonía.

Avanzando algo sobre lo que será examinado en el próximo capítulo, digamos que la justicia, partiendo de lo que se ha expuesto anteriormente, es una regla que garantiza el control del intercambio y el derecho de propiedad. El derecho de propiedad privada es también, según nuestro autor, sometida a la *res-publica*. En ésta, es necesaria la pacífica dirección, el sentido de toda convergencia hacia lo cívico<sup>104</sup>. Si esta cita fuese interpretada desde *Ord. IV, d.15, q.2, n. 15*, diríamos que la justicia es el *medium rei*, su virtud es mediar en las cosas materiales;

---

101 J. DUNS SCOTO, *Ord. IV, d. 36, q. 1, n. 2* [XXII, p. 431]: «De primo dico, quod de lege naturae, omnes nascuntur liberi».

102 MARCHESI, *L'autorità politica e la legge naturale nel pensiero di Giovanni Duns Scoto e di Santo Tommaso d'Aquino*, p. 704.

103 J. DUNS SCOTO, *Ord. IV, d.15, q.2, n. 6* [XVIII, p. 259]: «Prudentiam, ut secundum rectam rationem practicam, dictet quid faciendum pro communitate; auctoritatem, quia dicitur lex a ligando, sed non quaecumque sententia prudentis ligat communitatem, nec aliquem, si nulli praesideat».

104 J. DUNS SCOTO, *Ord. IV, d.15, q.2, n. 9* [XVIII, p. 260]: «...transferi in occupantem est necessarium ad pacificam conversationem civium».

para el resto de litigios, de diferencias, se hace llamado a las otras virtudes: *sed ceterae virtutes medium rationis*. La justicia política no es algo inducido en el hombre, ella pertenece a la ley positiva<sup>105</sup>. En este contexto de esclavitud del cual extraemos el texto precedente, lo que se resalta allí es la libertad, la ligazón a la libertad, la necesidad de libertad como una *condition sine qua non*. La justicia política, como un acto libre, que tiene lugar solamente en el reconocimiento del otro como alteridad, funda el contrato, la alianza

Este carácter mancomunado es la raíz de toda cosa pública o República donde se espera que el crimen, la violencia, así como el aniquilamiento del otro, sean abolidos. Fuera del aniquilamiento del otro o la violencia, existe también «la vilis» de la cual hay que preservar al ser humano, pues «el ánimo libre» no es posible en una teoría de la justicia política. Vemos entonces que el precio vil se opone a la riqueza presente en el alma humana. La esclavitud, por esto, es colocada en tela de juicio; de ahí que surja la aporía de la servidumbre. Según Aristóteles, hablamos de *servitus natural* y de *servitus contra-natura*<sup>106</sup>.

La expresión aristotélica: «καὶ οὐκ εἶσιν » ha sido leída e interpretada de diversas maneras. Ella ha sido traducida como: *not all actual slaves and freemen are so by nature*<sup>107</sup>. De esto podemos concluir que existen hombres que actualmente son esclavos y libres no por naturaleza. Si al orden natural contraponemos el orden de la voluntad, inferimos luego que hay hombres que son esclavos y libres porque quieren. La explicación de esta distinción es dada por la existencia de la comunidad, por el interés común «πολιτικὴ φιλία», lo que es el fin de la unión política.

Antes de cerrar este capítulo, vale la pena precisar dos ideas: primero, la justicia no guarda únicamente el sentido de la *aequitas*. En la cooperación social, de la cual se habló en este apartado, la justicia alcanza otro significado, aquel de la caridad, *iuxta diligentiam suam*. Esto último se relaciona con el precio de los

---

105 J. DUNS SCOTO, *Ord.* IV, d. 36, q. 1, n. 2 [XXII, p. 431]: «quod servus non potest exercere actus virtutis, pro eo quod oportet cum ad praeceptum domini exercere actus serviles, ista non inducta, nisi aliqua lege positiva».

106 ARISTOTLES, *Politics*, I, c. 6, 1255b 5:  
«ὅτι μὲν οὖν ἔχει τινὰ λόγον ἢ ἀμφισβήτησις, καὶ οὐκ εἶσιν οἱ μὲν φύσει δοῦλοι οἱ δὲ ἐλεύθεροι μὲν δῆλοι».

107 NEWMAN, *The Political of Aristotle*, vol. II, book I, Oxford, Clarendon Press, 1887, p. 160-161.

bienes materiales correspondiente en el intercambio. La necesidad del pobre se toma como punto de referencia en esta adjudicación del precio correspondiente. Se trata, pues, de hacer misericordia en la suplencia de la indigencia del prójimo<sup>108</sup>.

La segunda idea que resaltamos de este modo de hablar acerca de la justicia política en Duns Scoto es un argumento fuerte para afirmar la importancia del laico, que cobra más fuerza si él es puesto de frente a una doctrina que prioriza la teocracia como cosmovisión de base a la formulación de la justicia política.

## 5. Conclusión

La comprensión del pensamiento de Duns Scoto sobre la persona y la sociedad tiene como clave de lectura la separación de la concepción aristotélica del hombre como un animal social. Siendo un animal, lo que evoca inmediatamente es su condición natural; de ahí que en la concepción aristotélica de la sociedad y de la persona, éstas sean explicadas desde el orden natural, el cual evoca y provoca todo aquello que es fijo, continuo, estable. A este orden se opone el orden de la voluntad donde el hombre localiza el poder de la libertad. Si en este fundamos el pecado, también en ella edificamos la capacidad de buscar el bien.

El pecado y la libertad humana los vemos en actuación conjunta cuando el ser humano elabora el derecho positivo. Esto último reclama para su comprensión el tema de la fidelidad en la observancia de los mandamientos. La libertad y la dignidad humana son los elementos indispensables para formular la justicia política. En ésta, la sola autoridad que procede del orden natural es aquella de la paternidad; la otra autoridad inmersa y al frente de la sociedad proviene de *consensus* de los hombres libres. Poner en el hombre esta capacidad de organización es poner en él una confianza inmensa, algo que hace del pensamiento de Duns Scoto un pensamiento original y una fuente para pensadores posteriores.

Bajo la obediencia a la autoridad, los individuos se organizan entre ellos estableciendo así una relación de cooperación social. Esta última es la garantía de que, a pesar de la propiedad privada, la paz o las relaciones sociales estarán aseguradas.

---

108 J. DUNS SCOTO, *Ord.* IV, d.15, q. 2, n. 20 [XVIII, p. 264-265]: «...et tunc facit misericordiam, quia supplet indigentiam proximi antequam teneatur illam supplere».

En el tema de la propiedad privada, los textos de Duns Scoto nos han mostrado que ésta no es una necesidad, no está fundada naturalmente, ella es una posibilidad, ella adquiere su razón de ser cuando está puesta bajo la luz de la *res-publica*, al servicio de la comunidad.

La reglamentación de esta relación: propiedad privada y *res-publica* es la obra de la justicia cuya labor es la de mediar entre las cosas materiales. De ahí que su naturaleza pertenezca al orden práctico y no al orden especulativo: *iustitia respicit operabilia, non speculabilia*. Con esto anunciamos el tercer capítulo de esta obra sobre el pensamiento de Duns Scoto.

# CAPÍTULO III

## LA JUSTICIA POLÍTICA: DIVERSOS TIPOS

Después de haber colocado las bases esenciales para la construcción de lo que será la interpretación y lectura de la justicia política en la dirección dada por Juan Duns Scoto, edificamos sobre ello el concepto de justicia política. Ésta se identifica propiamente con la justicia conmutativa. Pero ella no se desvela sola, ella está intrincada con otros tipos de justicia, como lo deja entrever el siguiente texto, el cual nos sirve a modo de introducción:

«Si autem loquamur de reliquia iustitia, quae simpliciter es ad alterum, illa dividitur in commutativam et distributivam; et ita distinguitur iustitia in nobis, ut patet per Philosophum V Ethicorum. In distributiva requiritur aequalitas proportionis, non quantitatis; in commutativa, secundum aliquos, aequalitas quantitatis, non tantum proportionis. Ista exponuntur ibi»<sup>1</sup>.

Analizando este texto, partimos de aquella justicia llamada «distributiva».

### 1. La justicia distributiva

En el pensamiento del Doctor Sutil, nos encontramos con una afirmación: la amistad es, dentro de la justicia conmutativa, el estado más perfecto. Parece extraño este modo de introducir la explicación de la justicia distributiva, pero el fin no es más que señalar la nota distintiva de aquel tipo de justicia. Por consiguiente, la primera cosa que se intercambia con el otro es la amistad, antes que los bienes materiales, y este acto pertenece a la justicia distributiva<sup>2</sup>. Existe

---

1 J. DUNS SCOTO, la obra de Duns Scoto se presentará con el siguiente esquema (en adelante: *Ord.*, d., q, n.). *Ord.* IV, d. 46, q. 1, n. 3 [XX, p. 401] Cfr. *Rep. Paris.* IV, d. 24, q. unica, n. 13 [XXIV, p. 357].

2 J. DUNS SCOTO, *Ord.* III, d. 37, q. unica, n. 17 [XV, p. 371-377]: «Iustitia vero subdividenda

también un tipo de justicia que determina qué cosa dar en el intercambio, qué cosa es necesaria para el otro, una misión para aquel que ejerce la presidencia o el dominio justo. Tanto la figura del presidente como el ejercicio del dominio se ubican, se descubren en la comunidad política, lo cual hace parte de la así llamada comunidad. Es en ella donde la justicia distributiva representa su rol principal, pues ella es entendida como la distribución de honores, de riquezas u otras ventajas<sup>3</sup>. Vemos luego a través de esta cita que bajo la justicia tomada meramente como tal y bajo el justo mismo, se pone a la luz entre las dos formas o *species* aquella justicia que se interesa por la distribución o canalización de todo eso que es honor, estima, respecto, además de dar cuentas de aquello que se consume. Nos quedamos, por el momento, con esta *specie* de justicia. Podemos añadir a esta presentación, el análisis de la palabra griega: *dianomai* la cual nos evoca aquello hecho a través de la norma. Esto nos conduce a la visión de Duns Scoto quien sugiere el tema de la justicia distributiva como algo «conveniente» o según la norma e regla de la razón.

La entidad que mejor ilustra y que es por naturaleza propia de este modelo es la República. De ello nos da razón Duns Scoto, cuando pone allí la distribución de los grados en las personas y de éstas según los grados, haciéndolo proporcionalmente. En la jerarquía, en la que se inscribe este tipo de justicia, tanto Dios como el príncipe son los llamados a acordar las perfecciones nobles, partiendo de la naturaleza y conveniencia que corresponden a la persona en mención<sup>4</sup>. Esto que es referido a la justicia distributiva, como un ejercicio de «grados»,

---

est, propter ea quae sequuntur. Ubi sciendum est quod in ordine ad alterum potest aliquis primo recte se habere, comunicando se illi quantum potest se communicare, vel comunicando illi aliquid aliud; virus inclinans ad primum est amicitia, qua quis dat se ipsum proximo, quantum potest dare, et in quantum potest proximus habere eum, et haec est perfectissima virtus moralis, quia tota iustitia est perfectior bis quae sunt ad se ipsum, et haec est perfectissima iustitia».

3 ARISTOTELE, *Ética Nicomachea*, V, 1130b-35:

τῆς δὲ κατὰ μέρος δικαιοσύνης καὶ τοῦ κατ' αὐτὴν δικαίου ἐν μὲν ἐστὶν εἶδος τὸ ἐν ταῖς διανομαῖς τιμῆς ἢ χρημάτων ἢ τῶν ἄλλων ὅσα μεριστὰ τοῖς κοινωνούσι τῆς πολιτείας ἐν τούτοις γὰρ ἐστὶ καὶ ἄμισον ἔχειν καὶ ἴσον ἕτερον ἕτερουμ, ἐν δὲ τὸ τοῖς σὺν ἀλλαγασὶ διορθωτικόν.

4 J. DUNS SCOTO, *Ord.* IV, d. 46, q. 1, n. 4 [XX, p. 401-402]: «Distributio respicit quasi natura set perfectiones superadditas, ut scilicet natura distribuatur perfectio sibi proporzionata. Sicut nostra in Republica, distributiva personis secundum gradus suos, proportionaliter distribuuntur bona, pertinentia ad gradus eorum; sicut in hierarchia universi naturae nobiliari ab hierarchia, id est, principe Deo, distribuuntur perfectiones nobiliores seu convenientes tali naturae et naturae inferiori distribuuntur perfectiones sibi convenientes».

era ya retomado en el pensamiento de Lactancio, cuando él hablaba de aquella graduación de personas tanto en la sociedad griega como en la romana [*De Institutiones Divinas*, V, 14 (PL 6, p. 598)]. Es claro que esta forma de justicia hace una manifiesta distinción, la cual es realizada proporcionalmente o en términos modernos como «igualdad geométrica». Pero la referencia no se agota en los modernos; ya el mismo Duns Scoto precisaba que la justicia distributiva recibía su dignidad según «la proporción geométrica»<sup>5</sup>. Sea dicho de paso que la justicia conmutativa es vista por los autores modernos como aquella que favorece «una igualdad aritmética».

Retomando la cita de Duns Scoto, leemos cómo la repartición de la cual se habla es puesta en práctica según la conveniencia, definida esta última como una regla o un principio de la razón. Además, la imagen de Dios y del príncipe es la expresión que la repartición del poder o el aspecto político son hechos en el seno de la ciudad. Se determina de este modo el régimen político de la ciudad. Una lectura de esta forma de justicia a la luz de los autores modernos supone una serie de consecuencias económicas, de las cuales la principal es reducir las inigualdades e instaurar cada vez más un vasto mecanismo de transferencia de entradas económicas a los más desfavorecidos. Pero las consecuencias económicas de las formas de justicia son capítulos para otra investigación.

La justicia distributiva, como una forma de ejercitar la justicia, tiene como supuesto el mérito de la perfección, la disposición de obrar según los méritos; por eso, cuanto mayor es el bien, mayor será el mérito y con él, el premio. La doctrina del mérito y del desmérito en Duns Scoto merece una aclaración de nuestra parte. Scoto piensa que en estado de gracia santificante, el acto sería inclinado en acuerdo con ella; en tal caso, el acto sería meritorio, aún desde un punto de vista natural. Pero si desde el punto de vista natural, el acto es contrario a la razón correcta, desde ahí es un acto moralmente malo, a lo que se le llamaría un desmérito. Es sabido, para nuestro autor, que la maldad implica desmérito y no se espera de allí que por implicación se obtenga lo contrario<sup>6</sup>. El problema se encuentra en saber

5 J.DUNS ESCOTO, *Ord.* IV, d. 49, q. 2, n. 4 [XXI, p. 8-9]: «Praepterea, iustitia distributiva respicit dignitatem recipientis secundum proportionem geometriam, ut scilicet magis digno plus bon tribuatur».

6 J. DUNS SCOTO, *Ord.* II, d. 7, q. unica, n. 11 [XII, p. 386]: «et ratio est, quia modo quilibet vel est in gratia vel in peccato; si in gratia, et habet actum bonum secundo modo, ergo gratia inclinat ad illum, et ita est meritorius; si autem habet actum malum secundo modo, planum

si esta perfección es una actualidad o es una potencia que será una actualidad; en este caso, la justicia distributiva obrará de acuerdo con la nobleza de la potencia y será mejor en cuanto más potencia es la realidad en cuestión. Quizás esta es la razón por la cual la justicia distributiva parte del supuesto de la jerarquía, de la graduación, pues se está siempre en proceso de alcanzar algo, un estado que no se tiene ahora.

Plantear este tema así nos abre la puerta, dentro del mismo pensamiento de nuestro autor, a una teoría del conocimiento intuitivo en el tema de la justicia, pues esta última establece su operación y entabla su relación con aquello que es y existe aquí y ahora y no con una identidad abstracta. Del punto de vista de la razón o de la norma convenida, la retribución, en el marco del mérito, no puede ir más allá de lo que se ha acordado o convenido. Lo contrario sería el retribuir según el estado de bienaventuranza que, para Duns Scoto, no es algo que proviene del intelecto, sino un estado dado, concedido por Dios, no un parámetro humano. Esto puede ser confirmado por el hecho que el mérito, a los ojos de Duns Scoto, es concebido desde «la bondad meritoria» y no desde la bondad moral o natural. Ella proviene o de la caridad o de la gracia, no tiene nada que ver con el orden natural, pero sí con el orden sobrenatural al cual el ser humano ha sido elevado por la gracia de Dios<sup>7</sup>. De ahí que Scoto se pregunte en la d. 49 de las *Reportata Parisiensia* si la vida de bienaventurado consiste por sí en una operación humana. A este contexto pertenece la cita siguiente sobre la cual se apoya el razonamiento anterior: «alia ratio est ad hoc non fundamentalis, sed adducitur ad quaestionem, quae talis est: iustitia distributiva requirit ut secundum dispositionem merentis perfectio meriti distribuatur perfectiori, sicut maius bonum; sed essentia est melior

---

est quo dille est demeritorius. Sempre enim malitia prior infert secundam, non e converso. Si est malus, et habet actum malum secundo modo, peccat illo actu. Si est malus, et habet actum bonum secundo modo, ille non est bonus tertio modo, nec malus tertio modo; ergo neutre quantum ad bonum et malum, ut sunt contraria tertio modo, nec tamen est neuter loquendo de secundo modo».

Ver igualmente los comentarios de Allain Wolter: A. Wolter, *Duns Scotus on the will and morality*, Washington, The Catholic University of Americas Press, 1997, p. 50-51.

7 J. DUNS SCOTO, *Ord.* III, suppl., d. 37, n. 6 [citado por Wolter, op. cit., p. 16]: «I say that just as everything other than God is good because it is willed by God and not vice versa, so this merit was good to the extent that it was accepted. It was not the other way around, namely, it because it was merit and good, therefore it was accepted».

et nobilior potentiis»<sup>8</sup>. De ahí que los puntos de partida tanto para el intelecto del *homo viator* como desde el don de vida para el bienaventurado sean diferentes.

Sin embargo, es bueno preguntarse si la justicia distributiva puede también conceder algo peor o, en otras palabras, conceder algo por debajo del bien, pues se ha dicho que ella obra o según lo igual o según lo mejor. ¿Dónde se ubica lo peor? Respondiendo al problema de si la beatitud es igual para el cuerpo, Duns Scoto dice que no es posible que la justicia distributiva dé algo peor<sup>9</sup>. Por consiguiente, no acaece por debajo de lo bueno. De este modo, cuando no es concedido puede ser dado como un propósito, como sucede con la pena, la cual implica estar bajo aquel propósito<sup>10</sup>; con esto se supone que no se está a la medida del bien, pero sí bajo la medida de él, lo que quiere decir: «tomar medidas», que es el caso de la pena. Este razonamiento nos abre las puertas al otro tipo de justicia considerado en este tercer capítulo, a saber: la justicia penal.

## 2. La justicia penal

Para conocer este tipo de justicia en el pensamiento particular de un autor como aquel de Juan Duns Scoto, tenemos necesidad de saber en qué consiste esta forma de justicia. Son estos elementos generales los que nos guían en la lectura de los textos escogidos.

### 2.1 ¿Qué es la justicia penal?

La palabra pena es una palabra que proviene del griego: «*ποινή*» y que pasó al latín como: «*poena*», cuyo primer sentido es aquel de composición pecuniaria, de rescate, destinada a redimir un crimen capital. Luego la palabra tomó el sentido de venganza y de expiación de un castigo. Jurídicamente, el sentido es tomado en el siglo XIII. Hasta aquí, pena significaba martirio, cansancio, dificultad, dolor sufrido por una falta. Del latín la palabra: *damnum* originó *dam* de donde viene:

8 J. DUNS ESCOTO, *Rep. Par.* IV, d. 49, q. 1, n. 3 [XXIV, p. 615].

9 DUNS SCOTO, *Ord.* IV, d. 50, q. 6, n. 16 [XXI, p. 559]: «ad tertium dico quod secundum iustitiam distributivam non potest dari peiori plus de bono, si est simpliciter magis bonum et huic».

10 DUNS SCOTO, *Ord.* IV, d.50, q. 6, n. 16 [XXI, p. 559]: «et sic est de poena in proposito».

«daño», término que, según algunos autores, expresaba la compensación ritual sin tener un carácter pecuniario.

El sentido que conocemos actualmente es aquel de una pasión que es infligida a causa de una mala acción. La pena hace así parte del conjunto de penalidades convenidas en una sociedad y que proceden de los daños realizados anteriormente. Dos notas esenciales de la definición de pena son: su situación en relación con el otro, la alteridad, y además el hecho de tener un origen intencional. Esta última nota es uno de los centros sobre los cuales gira el tema de la justicia penal, es decir, saber cuando la persona que comete una falta reconoce esa parte de la ley que ha violado. Este reconocimiento se constiyuye en la causa de reinserción del culpable al tejido social de lo cual la falta lo había separado. De este modo, la pena se convierte en un derecho al mismo tiempo proporcional a la falta. Es esta noción de «proporción» la pieza que encadena nuestro discurso de la justicia penal con aquel de la justicia distributiva, vista la importancia que la proporción ha tomado en esta última.

Está allí presente, en la justicia penal, un intercambio, la clausura de un intercambio donde la pena figura como un pago a la manera de una mercancía que se compra a cambio de un dinero. Sin embargo, para algunos autores, la justicia penal no es la reparación de un daño hecho; por eso, estos autores prefieren hablar de «justicia vindicativa» en lugar de aquella llamada «justicia correctiva». En términos de reparación, la justicia penal es un suplemento, el cual es destinado a compensar la intención de la mala voluntad. Este razonamiento tiene su origen en las *Leyes* 862b. Allí las leyes son presentadas por Platón como aquel encargo del legislador, por medio del cual se deben compensar lo mejor posible los daños hechos a otra persona<sup>11</sup>. Dentro de este marco de la compensación puesto por Platón, el problema es saber cuál es el patrón de medida, lo que permitiría individualizar la pena así como aplicarla.

---

11 PLATON, *Les Lois* 862b:

*εχεδον γάρ, ὦ φίλοι, οὐτ' εἰ τίς τω διδωσιν τι τῶν ὄντων οὐτ' εἰ τοῦαντίον ἀφαιρ εἶται, δίκαιον ἀπλῶς ἢ ἀδικοῖν χρηὶ τὸ τοιοῦτον οὕτω λέγειν, ἀλλ' εἰάν ἦθει καὶ δικαίω τρόπῳ χρώμενος τις ὠφελή τινά τι καὶ βλάβη τοῦτό ἐστιν τῷ νομοθέτῃ θεατέον, καὶ πρὸς δύο ταῦτα διὴ βλεπτέον, πρὸς τε ἀδικίαν καὶ βλάβην, καὶ το μὲν βλαβέν ἀβλαβές τοῖς νόμος εἰς τὸ δυνατόν ποιητέον, τὸ τε ἀπολόμενον σώζοντα καὶ τὸ πρὸν ὑπὸ τοῦ πάλιν ἐξορθοῦτα...*

Se sabe además que la pena tiene no sólo el lado de la compensación, sino también el lado de la venganza, la cual ofrece satisfacción a la víctima. Pero se sabe igualmente que la pena busca un mejoramiento en la persona y vida de quien es castigado. No se puede desprender la idea en la cual se basa la pena, esto es, el principio de justicia y de igualdad, que da pie en la tradición y doctrina de Santo Tomás a afirmar: la justicia vindicativa no es mala ni ilícita<sup>12</sup>. Siendo así reconocido este principio en la doctrina tradicional de la justicia penal. De este modo, tanto la retribución como la ejemplaridad en la pena tienen en común la corrección y la prevención buscando así una utilidad social en general.

La relación de estos argumentos sobre la justicia penal está en que en el texto de Duns Scotto donde se refiere a la pena, citado anteriormente, en el que presenta la justicia penal en conexión con el fin de mejorar o alcanzar en la persona el nivel del bien, pues, como él dice, en la justicia distributiva no se puede dar algo por debajo del criterio del bien. El presupuesto de este argumento lo colocamos en la libertad, la cual concede al ser humano, como lo han observado los escolásticos, un carácter de unidad; hace de aquel un ente indiviso. Delante de esta dignidad humana, la pena busca, como se ha dicho, reparar y además reintegrar, devolver, el orden, la unidad deteriorada. Así lo deja entender San Agustín en las *Confesiones*<sup>13</sup>: «...etiamsi sola ista fecisse, quae nemo alius potest facere nisi tu, une, a quo est omnis modus, formosissime, qui formas omnia et lege tua ordinas omnia».

Desde la doctrina del mérito con la cual hemos partido para hablar de la justicia penal, el bien merece el bien y el mal hecho al prójimo, un castigo. Este principio podría ser leído a la luz del libro de la *República* de Platón como: hacer el bien a los amigos y el mal a los enemigos; pero, como se reconoce en el mismo diálogo, ese modo de hablar no es del hombre sabio<sup>14</sup>. Y esta sabiduría no es tampoco aquella encontrada en la palabra de Dios, en donde el evangelista Mateo

12 S. THEOL. II-II, 108, 1: «sed contra, nihil est expectandum a Deo nisi quod est bonum et licitum. Sed vindicta de hostibus est expectando a Deo: dicitur enim Luc XVIII: Deus non faciet vindictam electorum suorum clamantium ad se die ac nocte ? quasi diceret: immo faciet. Ergo vindicatio non est per se mala et illicita»

13 SAINT AUGUSTIN, *Confessions* I, 12.

14 PLATON, *La République*, I, 9, 335:

*Εἰ ἄρα τα ὀφειλόμενα ἐκάστω ἀποδιδόναι φησὶν τισ δίκαιον εἶναι, τοῦτο δὲ δὴ νοεῖ αὐτῶ τοῖς μὲν ἐχωροῖς βλάβην ὀφείλεσθαι παρὰ τοῦ δικαίου ἀνδρός, τοῖς δὲ φίλοις ὀφελίαν, οὐκ ἦν σοφο ὁ ταῦτα εἰπών·*

nos dice: «escuchaste que se dijo ama a tu prójimo y odia a tus enemigos. Yo les digo: amen a sus enemigos y oren por los que los persiguen»<sup>15</sup>.

Aquella impresión dejada por la justicia penal, después de haber leído los textos anteriores, es la búsqueda del orden jurídico y todo aquello conveniente a la persona individualmente y a la sociedad humana. Se diría, entonces, que la función de la pena no es otra que la moral. Con lo moral se quiere decir restaurar los valores morales y sociales desconocidos por el reo sin olvidar que este último, a los ojos de San Agustín, es un ser espiritual y por eso su falta debe ser considerada también espiritualmente, lo que quiere decir: el reo es una persona amada por Dios y, por ello, debe ser amado por los demás así ella no esté amando a causa de la falta cometida<sup>16</sup>. Leyendo esta citación de San Agustín, la actitud de quien es llamado cristiano es la de amar incluso a Dios en la persona del reo. A quien se le impone la pena no obedece a una cuestión de amor, ni de odio, pero sí, siempre, a un acto de justicia.

Estamos dando la sensación de que la ley cristiana puede ser interpretada a la luz de la doctrina de la justicia penal. Un argumento que se puede traer a colación a fin de relacionar vida cristiana y vida de justicia es aquel visto de la teología de los Padres de la Iglesia. Ellos ponían en toda ocasión la justicia en relación a la caridad. Sin embargo, este tema, aunque no es el objeto de esta investigación, sí merece una ubicación. Una ubicación del tema de la justicia penal dentro de la vida e historia del cristianismo nos remontaría a las palabras de Mateo 18, 15-18: «Si un hermano tuyo pecase, ve y corrígelo a solas, si te escucha, has ganado un hermano. Si no te escuchase, entonces llévalo contigo a dos o tres testigos y entre ellos dile todo lo que es necesario. Si él no quisiese escucharlos, entonces dilo a la comunidad y si a la comunidad no quiere escuchar, hazlo público. Por eso les digo: cuanto desates sobre la tierra será desatado en los cielos y cuanto resuelvas en la tierra, será resuelto en los cielos»<sup>17</sup>.

---

15 MATTHAEUM V, 43: «audistis quia dictum est: diliges proximum tuum et odio habebis inimicum tuum. Ego autem dico vobis: diligate inimicos vestros et orate pro persecutibus vos».

16 S. AUGUSTINI, *De Doctrina Christiana* I, 27 [PL 34, p. 30]: «omnis peccator in quantum peccator est non est diligendus: et omnis homo in quantum homo est diligendus ets propter Deum, Deus vero propter seipsum. Et si Deus omni homine amplius diligendes est amplium quisque debet Deum diligere quam seipsum».

17 MATTHAEUM 18, 15-18: «si autem peccaverit in te frater tuus, vade corripe eum inter te et

Al lado de este texto bíblico, la historia del desarrollo de la justicia penal en la vida de la Iglesia católica da cuenta de la práctica de «la excomunión». Esta práctica remonta a la primitiva Iglesia cristiana donde existían tres crímenes considerados atroces: la idolatría, la fornicación y el homicidio. Esto ha servido, según los historiadores del derecho penal en la Iglesia, a la evolución de la pena y su consideración a la luz de la palabra de Dios. De la Biblia sale el argumento del juicio final influyendo así sobre la formulación de la esencia del derecho. Sin entrar en detalles, pues no es nuestro tema de investigación, una distinción muy importante surgió, en el siglo VII, en el seno de la justicia penal dentro de la Iglesia católica: se trata de la diferencia entre pecado y actividad penal, que lleva a la reflexión sobre el derecho, a asociar la excomunión a la penitencia o el *forum judicial* y el *forum penitential*.

Se intenta desde la perspectiva cristiana regenerar aquellas personas que, siendo bautizadas, redimidas por Cristo, son invitadas a la reconciliación. Este poder es conferido por Jesús a los Apóstoles quienes reciben el poder de perdonar los pecados<sup>18</sup>.

Con este pensamiento cristiano, es el ser humano, aun dentro de su condición de reo, quien está en el centro de la justicia penal. Es la categoría: «sujeto» la cual acompaña al derecho penal a lo largo de su desarrollo e historia. Conviene decir que la denominación: «reo» no supone más que al derecho penal, y se identifica con el derecho criminal o del delito. Sin embargo, estos dos se distinguen el uno del otro a lo largo de la historia del derecho. El problema está en el uso de la terminología concerniente a un proceso civil en el vocabulario del derecho penal en la Iglesia. Sin embargo, llamar a alguien «reo» supone que éste está allí por algo. Desde esta perspectiva, el arrepentimiento y la penitencia son tomados como virtudes, como fuerzas para redimir los pecados.

---

ipsolum solum. Si te audierit, lucratus es fratrem tuum; si autem non audierit, adhibe tecum adhuc unum vel duos, ut in ore duorum testium vel trium stet omne verbum; quod si noluerit audire eos, dic ecclesiae; si autem et ecclesiam noluerit audire, sit tibi sicut ethnicus et publicanus. Amen dico vobis: quaecumque alligaveritis super terram, erunt ligata in caelo; et quaecumque solveritis super terram, erunt soluta in caelo.

- 18 MATTHAEUM 16, 19: «tibi dabo claves regni caelorum; et quodcumque ligaveris super terram, erit ligatum in caelis, et quodcumque solveris super terram, erit solutum in caelis» Cfr. JOANNEM 20, 21-23: «dixit ergo eis iterum: pax vobis. Sicut misit me Pater et ego mitto eis: accipite Spiritum Sanctum. Quorum remiseritis peccata, remissa sunt eis; quorum retinueritis, retenta sunt».

Durante este caminar, existe igualmente una serie de obras, las cuales son apreciadas por la tradición de la Iglesia como un modo de merecer aquello perdido con la falta. Hablamos de las indulgencias, de la limosna, de las obras de caridad, de la oración, del ayuno. La pena es, por consiguiente, pensada como aquel medio por el cual se busca que la voluntad y el comportamiento del reo se conformen a la norma, suponiendo así la naturaleza de la pena como formal y convencional.

Esta exposición tan clara a los ojos del entendimiento y de la doctrina cristiana sobre la relación: pena-arrepentimiento-penitencia, fue en los principios de la formulación y fundación del sacramento de la reconciliación tema de grandes debates y polémicas. Dentro de estas últimas, los historiadores ubican las querellas entre Tomás de Aquino y Duns Scoto a propósito de la penitencia como un elemento componente del sacramento de la confesión.

## 2.2 ¿Cómo concibe Duns Scoto la justicia penal?

Para Scoto, es el sacerdote con el poder recibido de Dios quien desata o absuelve el pecado del penitente. La fuerza del argumento se encuentra en las palabras pronunciadas por el ministro, que son las mismas de los evangelios de Mateo y de Juan<sup>19</sup>.

Es la gracia operada en el alma del hombre penitente, y a ella no se debe oponer resistencia, pues es más que cualquier acto de contrición y de vergüenza como consecuencia del pecado cometido<sup>20</sup>. La fuerza del argumento sigue siendo la acción efectiva del sacramento y, según esto, el deseo ardiente de ayudar a la sustracción de la pena eterna. Además, la mediación del ministro (no hacemos referencia a la prueba histórica del tiempo de Duns Scoto para clarificar quién tenía el poder de reducir las penas: el jerarca o el sacerdote) es clave para vivir

---

19 DUNS SCOTO, *Ord.* IV, d. 14, q. 4, n. 3 [XVIII, p. 140]: «De primo, pono hanc rationem nominis: paenitentia est absolutio hominis paenitentis, facta certis verbis, cum debita intentione, prolatis a sacerdote, iurisdictionem habente ex institutione divina, efficaciter significantibus absolutionem animae a peccato».

20 DUNS SCOTO, *Ord.* IV, d.17, q. unica, n. 13 [XVIII, p. 510]: «contra hoc, nulla alia est ita facilis, et ita certa. Hic enim non oportet, nisi non ponere obicem ad gratiam, quod multo minus est quam habere aliquam attritionem, quae per modum meriti de congruo sufficiat ad iustificationem, ut dictum est supra distinctione 14, q. 1 et 4».

la reducción de esta pena<sup>21</sup>. Una confirmación de eso está en lo dicho por Duns Scoto, que cita la opinión de San Bernardo, para quien las penas son prefijadas por el obispo<sup>22</sup>. Ligar la fijación de la pena a quien detenta la autoridad manifiesta que la pena posee una nota esencial: la dependencia de la voluntad suprema representada en la autoridad asignada. Pero esto es, al mismo tiempo, su fuerza con respecto a los otros tipos de justicia, pues ella es circunstancialmente más abierta que las otras, como es el caso de la justicia administrativa.

Nada es, a los ojos de Duns Scoto, más fácil y cierto que esta doctrina sobre el sacramento de la reconciliación. Reconducir el penitente por las vías de la restitución, es reducir el peso de la falta cometida. No es extraño que este lenguaje empleado por Duns Scoto para hablar del sacramento de la reconciliación comulgue con aquel del camino, del viaje, en una palabra, de la itinerancia, un modo de hablar muy franciscano, no ajeno a nuestro autor, dada su condición de hermano menor.

Vemos entonces que la justicia penal quiere ser garante de un proceso que está a favor del sujeto. Este es integrado a un orden convenido, a una norma ya preestablecida; de ahí que la pena proporcional lleve nuevamente al sujeto a aquello abandonado por él. Reconduciéndolo por las vías establecidas, sea en la sociedad civil, sea en la sociedad llamada Iglesia, a través de la pena se está reduciendo aquel alejamiento recorrido por la falta cometida.

Es justamente el tema del sacramento de la penitencia el contexto donde ubicamos la base sobre la cual se edifica el pensamiento de Duns Scoto sobre la justicia conmutativa. Esa base es «la restitución», la cual se problematiza cuando Duns Scoto se pregunta si es requerida para recibir dicho sacramento. ¿Por qué en este contexto? La respuesta nos la da A. Wolter cuando dice: los autores, sobre todo en la Alta Escolástica, generalmente llevados por un tratamiento de un problema teológico en forma sistemática y corta en los lugares menos esperados<sup>23</sup>.

---

21 DUNS SCOTO, *Ord.* IV, d. 19, q. unica, n. 6 [XVIII, p. 606]: «hierarcha auctm est medius inter Deum peccatoremque reducendum».

22 BERNARDUS, *De Consideratione* III, cap. 19 [ PL 182, p.770 ]: «episcopi vero si praefixam poena».

23 A. WOLTER, *Duns Scotus's Political and Economic Philosophy*, Santa Barbara, CA, 1989, preface, p. VIII.

Ahora bien, cambiando de ángulo de perspectiva, es el orden que pretende la justicia penal restablecer con la pena proporcional lo que hace que los dos tipos de justicia anunciados al inicio de este capítulo se encuentren y se acoplen en un objetivo común. Ahora bien, es justamente este orden protegido, el que formal y ejecutivamente instauro la justicia conmutativa o aquella justicia que corresponde al establecimiento de las relaciones sociales y políticas entre los hombres libres y con dignidad. Anunciamos por consiguiente la exposición de la justicia conmutativa según el pensamiento de Duns Scoto. Es ésta la que nos dará la materia para responder a la pregunta hecha en la introducción de este trabajo investigativo: ¿qué tipo de justicia prevalece en el tema de la justicia política según la obra de Juan Duns Scoto? Sin pretender decir allí que él haya escrito un tratado sobre la política.

### **3. La justicia conmutativa**

Cuando hablamos de conmutatividad, para emplear la forma abstracta, nos referimos a eso intercambiable; asimismo, a la equivalencia de cargas y de obligaciones. Es además un movimiento que va de un lugar a otro, un dar y recibir. En este tipo de justicia asistimos a una estipulación a través de un contrato de obligaciones y de cargas. Ella comporta la reciprocidad sin la intervención de un tercero; si este último fuese necesario, estaríamos hablando del ejercicio de la justicia distributiva.

Acerca de la primera característica de este tipo de justicia: la realización del «intercambio», podemos añadir allí que éste concierne a los bienes externos, incluido el ejercicio del bien de la política recibido como un poder político delegado por la voluntad de los electores. En este tipo de justicia, el *suum* de cada parte es la garantía de que quien posee está más obligado a distribuir. El *suum*, como idea de la justicia conmutativa, está ligado con «el dominio» que el hombre libre tiene de sí mismo. Esto es entendido en términos de un «débito» constante, y esta es la motivación que lo lanza a buscar siempre la igualdad de las partes, a ser un hombre justo.

Desde el punto de vista de los ideales humanos, esto último se puede muy bien tomar y configurar como el principio que motiva la vida de una persona. Esta razón se identifica con el propósito de vida de Duns Scoto inspirado en la vida del *Poverello* de Asís. Es la sencillez y el desprendimiento de este santo lo que

pudo haber motivado el pensamiento de Duns Scoto para hablar de propiedad, de dominio, de autoridad política<sup>24</sup>.

A la intuición de Francisco de Asís se añade la condición de pobres, de peregrinos y extranjeros en este mundo por parte de los hermanos menores; contribuciones e intuiciones estas que llegan a transformarse en conceptos como aquel de la justicia para nuestro autor. Pero así como el capítulo sexto de la *Regla* de los hermanos menores se convierte en un punto de referencia para la comprensión e interpretación del pensamiento político de Duns Scoto, también lo es el acontecer histórico marcado por las disputas entre el papado y los emperadores, disputas reflejadas en el pensamiento político-religioso sobre el poder, la autoridad, la administración de los bienes, la soberanía, etc. A todo esto responde la sistematización de la intuición de San Francisco, por parte de los hermanos franciscanos contemporáneos y posteriores a él<sup>25</sup>.

Viendo el recorrido histórico de los textos que en la obra de Duns Scoto desarrollan el tema del pensamiento político, Wolter, en la introducción de la traducción de los opúsculos que desarrollan este pensamiento, afirma que el tema de «la restitución», clave de lectura para interpretar la justicia conmutativa, ha sido retomado por Scoto después de los acontecimientos históricos que llevaron a Bonifacio VIII a abandonar el papado<sup>26</sup>. Esto dio pie para formular el conjunto

24 A. WOLTER, *Duns Scotus's Political and Economic Philosophy*, p. IX.

25 R. LAMBERTINI, *La Povertà Pensata*, Modena, Mucchi Editore, 2000.

26 L. TOSTI, *Storia di Bonifazio VIII e de suoi tempi*, Roma, Tipografia della Camera dei Deputati, 1886; B. BOASE, *Boniface VIII*, London, 1933, p. 297-337; A. J. CARLYLE, *A History of Medieval Political Theory in the West*, New York, 1928, vol. V; C. H. MCILWAIN, *The Growth of Political Thought in the West*, New York, 1932; F. M. POWICKE, *Studies in Medieval History*, Oxford, at the Clarendon Press, 1969; DUPUY, *Histoire du différend d'entre le Pape Boniface VIII e Philippe le Bel roi de France*, Paris, 1965, p. 663-683; G. C. GARFAGNINI, *il Tractatus de potestate regia et papali di Giovanni di Parigi e la disputa tra Bonifacio VIII e Filippo il Bello*, in *Conciliarismo, stati nazionali, inizi dell'umanesimo*, Atti del XXV Convegno Storico di Studi sull'Alto Medioevo, Spoleto, 1990; A. TABARRONI, *Povertà e potere nella tradizione francescana*, Torino, 1999; C. DOLCINI, *Francescanesimo e riflessione politica sino ad Ockham*, in *Etica e Politica: le teorie di frati mendicanti nel Due e Trecento*, Atti del XXVI Convegno internazionale, Assisi, 1998, p. 205-230; H. J. LIEBER, *Las Ideas Políticas de la Edad Media*, Buenos Aires, 1993; MIETHKE, *Le teorie politiche nel Medio Evo*, Genova, 2000, p. 73-104; P. EVANGELISTI, *Per uno studio della testualità politica francescana tra XIII e XV secolo*; P. EVANGELISTI, *Pauperes Christi e il linguaggio dominativi*, in *Atti del Convegno storico Internazionale*, Todi, 2001, p. 315-392; J. H. BURNS, *History of Political Ideas*, Cambridge, 1987; G. TODESCHINI, *Ordini Mendicanti e linguaggio etico-politico*,

de tesis sobre el origen de la autoridad civil y el Estado, incorporados después a la *Ordinatio*<sup>27</sup>.

Los textos paralelos a la *Ordinatio* sobre este pensamiento acerca de «la restitución» se ven en las *Rep. Par.* IV, d. 15, qq. 2-4 donde él se pregunta sobre la fuente de la propiedad y cuando aparecen las expresiones: mío y tuyo y cómo es hecha la distinción a partir de estos pronombres. Además, el caso de Bonifacio VIII y su mala reputación llevaron a nuestro autor a dar su opinión sobre la obligación de restaurar el buen nombre de quien ha sido difamado<sup>28</sup>.

Con la noción «restaurar» se busca restablecer una cosa en su estado antiguo o en su forma primera. Pero, ¿cómo establecer relaciones entre el concepto restaurar y el resto de nuestro proyecto de tesis donde buscamos crear una teoría del orden social o la justicia política en el pensamiento de Duns Scoto? El poner de nuevo en pie, como lo evoca la noción misma, remite igualmente al acto de comer para ganar energías, calorías y reemprender una actividad. Pero en el acto de restaurar se halla de base la idea de una forma o *species* según la cual y sobre la cual se realiza el restablecimiento: hablamos del «orden». Restablecer de acuerdo con el orden.

De este modo, está en juego aquí «la jerarquía» que aún debe ser puesta en pie. Pensar la justicia política según el orden es una idea que pertenece en el Medioevo a la corriente latina salida de San Agustín, Tomás de Aquino y San Buenaventura. Tomemos en consideración este último por lo cercano a nuestro autor Duns Scoto.

---

*in Etica e Politica : le teorie dei frati mendicanti nel Due e Trecento*, in Quaderni storici, XXXIV ( 1999 ), p. 5-27 ; A. BLACK, *Political Thought in Europe 1250-1450*, Cambridge, 1993 ; R. Lambertini, *Governo ideale e riflessione politica dei frati mendicanti nella prima metà del Trecento*, in *Etica e Politica*, p. 233-277 ; H. J. SCHMIDT, *Povertà e politica. I frati degli Ordini Mendicanti alla corte imperiale nel XIV secolo* ; Mt. FUMAGALLI BEONIO BROCCIERI, *Il pensiero politico medievale*, Roma-Bari, 2000 ; Mt. FUMAGALLI BEONIO BROCCIERI, *Le due chiesi. Progetti di riforma politico-religiosa nei secoli XII-XV*, Unicopli, Milano, 1998 ; B. Tierney, *Western Europe in the middle ages, 300-1475*, New York, Cornell University, 1978 ; KANTOROWICZ, *I due corpi del re. L'idea di regalità nella teologia politica medievale*, Einaudi, Torino, 1987.

27 A. WOLTER, *Duns Scotus's Political and Economic Philosophy*, p. 7.

28 A. WOLTER, *Duns Scotus's Political and Economic Philosophy*, p. 20, nota n. 36.

### 3.1 Ideas generales sobre el pensamiento social y político en San Buenaventura

El ejemplarismo platónico-agustino continúa su desenvolvimiento en la teología y la enseñanza de Buenaventura, así como en su reflexión moral. De todo esto podemos entresacar los fundamentos para elaborar una teoría sociológica. Esta doctrina del ejemplarismo se presenta delante de los efectos y como causa final centellea en todas las cosas donde Dios es el origen y el fin de todo<sup>29</sup>. Además se debe añadir, para la formulación de una teoría sociológica y sobre la justicia política, el ángulo de perspectiva trinitaria, pues la Trinidad es la forma expectante fundamental, sobre la cual se establece toda relación correcta entre los miembros de la sociedad<sup>30</sup>. Desde este modelo, el ser humano es creado para ser y estar con el otro, es creado para la comunidad; de ahí que la unidad y la pluralidad, dicho en un lenguaje de hoy, relacionadas, crean la comunidad de personas que acaece en la sociedad humana.

Radicalmente la sociedad se funda sobre esta causa última reproducida socialmente en la jerarquía y en el orden llevado a que unos y otros miembros se coloquen según este orden. La ley tiene allí un puesto preponderante debido al estado del ser humano de *naturae lapsae*; es esta condición la que justifica una tal observancia de la ley. Para Buenaventura, la verdadera y propia función de un régimen ético es la rectitud del hombre. Esto nos da pie para interpretar en Buenaventura un interés más ahincado por la justicia penal, por lo cual es puesto entre los autores que ven en «el orden» el criterio de organización del mundo y de la sociedad. El hombre es llamado, según esta perspectiva, a querer y conservar el orden proveniente de la justicia de Dios<sup>31</sup>. Por consiguiente, tiende hacia el bien ordenado y hacia la virtud de este principio. Así, Buenaventura coloca el origen y desarrollo de toda res-pública como una consecuencia del status de *naturae lapsae*. De este modo, los datos de la naturaleza permanecen como los puntos de apoyo para la construcción de toda teoría social y política en el pensamiento cuyo filón viene desde San Agustín. Toda relación dentro de la organización social,

29 F. IMLE, *Sozialunterschiede und sozialausgleich nach dem hl. Bonaventura*, in *Franz. Studien* 19 (1932), p. 83.

30 H. BORAK, *Principia Doctrinae Politicae Apud S. Bonaventura*, in *Laurentianum* 3 (1964), p. 306.

31 H. BORAK, *Principia Doctrinae Politicae Apud S. Bonaventura*, p. 312.

sea en lo alto como en lo bajo, tiene como fundamento la diferencia natural. Está allí en juego, con la presentación de este enfoque social, la determinación de toda relación de dependencia y de toda relación límite, las cuales edifican todo tipo de sociedad.

No se puede desconocer que este filón de pensamiento iniciado desde San Agustín tiene su origen en la interpretación del estado de pecado. Toda autoridad, así como todo mandato político y social, sin tocar la economía, allí se fundan. Pero toda autoridad o dominio de unos sobre otros es interpretado por el Doctor Seráfico como una consecuencia del pecado, como una paga de la pena del pecado: «*inest enim ei secundum culpe punitionem, non secundum naturae institutionem*»<sup>32</sup>. De esto se desprende la idea según la cual el derecho natural tiene el primer rango, aun primero que el derecho positivo. La familia constituye allí un estado posible si se compara con aquel primero o radical estado de dignidad. Es conveniente destacar, en este orden de ideas, que la mujer pasa de ser la servidora o esclava, a ser «la socia»: «*non est creata, ut esset ei in adiutorium ut famula, sed ut socia*»<sup>33</sup>. De ahí que, para el Doctor Seráfico, toda potestad de dominio y de presidencia con respecto a los otros viene de Dios, lo que la convierte en justa<sup>34</sup>. Esto corrobora la fuerza del argumento sobre la restauración del orden según la filosofía de la pena vista en el pasaje sobre la justicia penal, filosofía o modo de pensar encontrado también en Buenaventura. Esto lo puede diferenciar de la propuesta descubierta en Duns Scoto. Sin embargo, hay un elemento con el cual se nos indicaría que Buenaventura toca el argumento de Duns Scoto sobre la autoridad visto ya más arriba, donde hemos leído que la autoridad es el resultado de un acuerdo entre los hombres y no es más un don de la naturaleza, no es según: «*naturae institutionem*». En este estado los seres humanos son iguales y libres, estando así por delante de los animales. Estaríamos ante la idea de “dominio”, tal como la tradición de los Padres de la Iglesia lo ha comentado (Cf. Cap. II: Fuentes).

---

32 F. IMLE, *Sozialunterschiede und sozialausgleich nach dem hl. Bonaventura*, p. 86.

33 *Sentent.* II, d. 44, a.2, q. 2, ad. 1: «*Genesi primo: faciamus hominem ad imaginem et similitudinem nostram, et praesit etc. Si tu dicas, quod habuit praelationem respectu bestiarum, sed non respectu hominem*» Cfr. F. IMLE, *Sozialunterschiede und sozialausgleich nach dem hl. Bonaventura*, p. 87.

34 *Sentent.* II, d. 44, a.2, q. 1, p. 1005: «*omnis potestas praesidiendi, secundum id quod est, et etiam respectu illius super quem est, isuta est et a Deo*».

Igualdad y libertad, que en el ser humano son herramientas para dar respuesta a toda necesidad temporal, se entienden como sobrepuestas a toda determinación natural temporal; el ser humano no puede estar sometido a ellas, tiene una sobreabundancia que lo capacita a presentarse delante de las demás creaturas con autoridad<sup>35</sup>. Comentando esta cita bíblica, Buenaventura afirma que todos los hombres son iguales por naturaleza y todos son libres<sup>36</sup>.

Viendo estas similitudes entre los textos de Buenaventura y los de Duns Scoto, hemos introducido el pensamiento del Doctor Seráfico diciendo que éste era ubicado dentro de los autores que poseían una doctrina diversa a la del Doctor Sutil. Podemos decir qué es el determinismo natural visto en los textos de Buenaventura con lo cual nos lleva a ubicarlo allí. Este determinismo se ve igualmente cuando por naturaleza se obra o se realiza una actividad, correspondiendo con eso a guardar un orden establecido sobre el cual se edifica y se juzga toda realidad, incluidas la sociedad y la política.

Sin entrar en detalles en lo que tiene que ver con el pensamiento político y social de Buenaventura, para lo cual remitimos a los lectores y lectoras a la bibliografía abajo sugerida<sup>37</sup>, sí es conveniente decir que en la doctrina de este pensador franciscano, el derecho natural es aparentemente aquello que indica la vía superficial por donde se encaminan las relaciones entre los hombres incluyendo aquella del dominio y de la sujeción<sup>38</sup>.

35 *Ecclesiasticus* 8, 12: «quoniam ab ipsis discis intellectum et in tempore necessitatis dare responsum».

36 *Comment. In Ecclesiasten VIII ad 1-2* [tomo 6, p. 69a]: «contra: 1. Homines sunt aequales natura, ergo quod unus alteri praesit, hoc est contra naturam; sed omne, quod est contra naturam, est peccatum: ergo, etc. 2. Item, omnes homines sunt liberi per naturam, ergo quando homo efficitur servus, hoc est per usurpationem; sed omne usurpatum est peccatum: ergo peccatum est homini dominari».

37 H. BORAK, *Principia Doctrinae Politicae apud S. Bonaventura*, 3 ( 1964 ), p. 301-320; W. Kölmel, *Apologia Pauperum. Die Armutslehre Bonaventura da Bagnoregio als soziale Theorie*, in *Historisches Jahrbuch* 94 (1974), p. 48-68; F. IMLE, *Sozialunterschiede und sozialausgleich nach dem hl. Bonaventura*, in *Franz. Studien* 19 (1932), p. 82-98.

38 *Sentent. II, d. 44, a.2, q.2, ad.3, p. 1108b*: «ad illud quod obiicitur, quod dominium est proprietatis dignitatis; dicendum, quod etsi sit proprietatis dignitatis in eo qui praesidet, indignitatem tamen dicit in eo qui sudest; et ideo naturaliter potest convenire homini respectu alterius creature inferioris, respectu tamen alterius hominis non convenit naturaliter, sed quodam modo praeternaturaliter, videlicet in punitionem peccati; sicut enim dicit Ambrosius: « manebat antequam vinum inveniretur, omnibus inconcussa libertas, nemo sciebat a consorte naturae suae obsequia servitutis exigere. Non esset hodie servitus si ebrietas non fuisset.

La insistencia de Buenaventura en la noción de orden nos hace ver que él, como otros autores en el Medioevo latino, ponen en el orden inscrito en el ser humano el origen de todo orden social o político, y constituyen de este modo la justicia política o el orden social desde la naturaleza. Con ello establecen sobre este principio el tema de la justicia política como una realidad proveniente de la exposición de la justicia según la conmutatividad, como el título de este apartado del capítulo tercero lo indica. Sin embargo, ¿cómo se efectúa el ajuste entre el punto relativo a la conmutatividad y el aspecto de la propiedad o el *suum*?

Introduzcamos la respuesta diciendo que aunque el problema nace en una investigación sobre el pensamiento de Duns Scoto, la respuesta comienza por esbozar los aportes de otra figura de la escuela franciscana; con ello esta exploración sirve como punto de transición conducente a las tesis de Duns Scoto. En Buenaventura está presente la idea de poder o la capacidad de dominio dicha de tres modos: «largo, comunitario y propio»<sup>39</sup>. Por el primero se entiende la capacidad del hombre de dominar en relación con todas las cosas dispuestas para usar libremente según su beneplácito. Por el modo comunitario, San Buenaventura entiende la capacidad habida por el hombre, que tiene el uso de las cosas de una forma excelente, y es capaz de razón y de preceptos. El tercer sentido de la potestad es cohartar los súbditos. Esta doctrina tiene sus fundamentos en Dionisio el Areopagita y en Boecio.

En el Areopagita, la resonancia de esto último se expresa como una distinción lingüística, pues para él la palabra «santidad» significa: libre de impurezas. Según esto, el verdadero Reino consiste en la distribución de todo orden, toda forma y toda constitución recta. Dicho esto, el ejercicio de la dominación se define según el modo por el cual el sometido no cae en el mal y el bueno recibe lo mejor que

---

Obreperat quidem jam fraeternae praelationis invidia, manebat tamen adhuc paternae pietatis reverentia. Laese pietas est, dum ridetur ebrietas» (S. AMBROSII, *Liber de Elia et Jejunio*, c. V, n. 11 [PL 14, p. 736]).

39 *Sentent.* II, d. 44, a.2, q. 2, ad.3, p. 1108b: «potestas dominandi, quatenus dicit potestatem coercendi subditos, inest homini solum secundum statum naturae lapsae. Respondeo: dicendum quod potestas dominandi vel praesidendi dicitur tripliciter, scilicet largissime et communiter et proprie. Largissime dominandi potestas dicitur respectu omni rei, qua homo potest ad libitum et votum suum uti ; et hoc modo dicitur homo esse dominus possessionum suarum, sive mibilium sive immobilium. Alio modo, potestas dominandi sive praesidendi dicit excellentiam potestatis in imperando ei qui est capax rationis et praecepti. Tertio modo potestas dominandi dicitur potestas coercendi subditos».

posea<sup>40</sup>. Se ve que el problema del poder, de la *potestas* se torna también en un problema lingüístico, como lo señala Boecio y el Dionisio Areopagita. Ahora bien, leyendo nuevamente el texto del Dionisio extraemos de él aquella visión ya anotada según la cual la justicia distributiva y penal adquiere un valor preponderante en la explicación de la sociedad y cuya forma o *species* es el orden, la jerarquía, de la cual el Dionisio es gran exponente<sup>41</sup>.

Es claro para Buenaventura que la potestad tiene su causa en Dios, pero la forma y el modo como es ejercida no es la misma siempre. También es claro para el Doctor Seráfico que ejercer la potestad en el modo ilegítimo es un acto de usurpación<sup>42</sup>. La legitimidad de un poder se mide en el hecho del ejercicio del poder que se realiza sobre el principio: tanto el prójimo como yo somos capaces de Dios y, además, tenemos capacidad de y vocación a la vida beata (o beatitud) expresada en la persona cuya imperiosa dependencia de Dios es primordial. Es sobre esta certeza de la igualdad inscrita en el corazón de cada uno, donde se edifica toda sociedad, toda cualidad, propiedad, talento, formación y vocación distinta. La formación última de toda corporación se representa en la forma última y radical del misterio de la Trinidad<sup>43</sup>. Ella es la garantía sobre la cual todos somos creados para la convivencia. En la idea de Buenaventura, la construcción de la sociedad permite el ejercicio tanto individual como público que se encaminan conjuntamente; además, se sabe por este esquema social planteado por el Doctor Seráfico que tanto la comunidad de amor, como la comunidad de vida allí se relacionan. En un lenguaje más contemporáneo, se dice que en la formación de la estructura social se debe aportar una donación personal indivisible la cual, asociada con las otras, da como resultado la estructura de la sociedad, pero esto es una lectura de la doctrina de San Buenaventura hecha a la luz de términos de hoy.

---

40 S. DIONYSII AREOPAGITAE, *De Divinis Nominibus*, cap. XII, 2 [PG 3, p. 974]: «regnum vero est omnis ordinis, omnis formae et omnis constitutionis ac rectitudinis distributio. Dominatio autem cum dupliciter quis dominetur, quod vel malis non succumbat, vel quod meliora recipiat» Cfr. BOETHIUS, *De Trinitate* [PL 64, p. 1254]: «at in domino, si servum auferas, perit vocabulum quo dominus vocabatur. Sed non accidit servus domino, ut albedo albo, sed potestas quaedam qua servus coercetur, quae quoniam sublato de perit servo, constat non eam per se domino accidere, sed per servarum quodammodo extrinsecus accessum».

41 PSEUDO-DENYS L'AREOPAGITE, *Oeuvres Complètes, trad. Commentaire e notes par Maurice de Gandillac*, Paris, Aubier, 1980.

42 F. IMLE, *Sozialunterschiede und sozialausgleich nach dem hl. Bonaventura*, p. 92.

43 F. IMLE, *Sozialunterschiede und sozialausgleich nach dem hl. Bonaventura*, p. 94.

Al término de este recorrido por la doctrina de Buenaventura, hemos sido claros con la exposición de algunas referencias bibliográficas, ayudados por aquellos que las han estudiado; hemos tenido como objetivo principal el hacer resaltar en la tradición procedente desde San Agustín el interés por la construcción de un modelo de sociedad basado en el principio de orden o jerarquía. Ahora la pregunta, en este estado de cosas, es cuál es la forma o *species* que Juan Duns Scoto se formula para entender el problema de la formación de la sociedad o la justicia política. Si en San Buenaventura habíamos dicho que el fin es «restaurar» según un plan u orden, en Duns Scoto, asistimos al «restituir», según la *aequitas*.

### 3.2 La restitución

Cuando hablamos de restitución hacemos referencia a devolver aquello que ha sido tomado ilegal o injustamente; de igual modo, ella evoca la facultad de reproducir fielmente un sonido, una imagen. La idea contraria es retener. En el imaginario popular, de donde partimos para saber de qué se habla, restituir es retroceder, tiene como imagen el tráfico que retrocede, lo cual supone el movimiento contrario: hacia adelante. Estamos, por consiguiente, en el movimiento de regresar hacia aquello primero, reponer el estado primero. Por eso entendemos esto como un re-novar, volver al estado de novedad, entrar dentro de la modalidad de lo «renovadamente».

No es fácil encontrar semánticamente la distinción entre restaurar y restituir. Los léxicos los dan siempre como sinónimos. Sin embargo, es clara la originalidad de «restituir», en el caso de Duns Scoto. Recurrimos a escritos posteriores a nuestro autor con los cuales tratamos de sostener el propósito original descubierto en los textos de Juan Duns Scoto. En *el Tractatus Triplex de Restitutione Jure et Justitia ac De Statu religiosi*, de F. Francisci Henno, leemos que el acto de restituir pertenece a la comunidad, ella es el espacio donde la restitución se realiza. Digamos entonces que en ella se coloca el tiempo, el orden, el modo de hacer de la restitución.

En un primer momento, la palabra restitución traduce *repositio*. Sin embargo, el sentido es más amplio cuando se dice que la restitución es el acto de la justicia conmutativa por el cual o el dominio tuyo es restituido o el daño de aquel es

reparado<sup>44</sup>. Desde este punto de vista, el panorama de la justicia es excepcional con respecto a las demás virtudes si se mira el aspecto individual de la persona; en cambio, presenciamos aquí el interés por la comunidad como espacio de realización. En la justicia conmutativa se busca con interés la restitución entendida como la *aequalitas: Rei ad rem*. De ahí: o se devuelve o se repara, pero nunca es una compensación. Esta misma idea la vemos en el derecho cuando se habla de la *restitutio in integrum*. Se entiende con esta expresión el acto de poner de nuevo en el estado inicial. La locución en cuestión se apoya sobre la idea del juicio positivo que proviene, sea de la forma, sea de la práctica del derecho. Connota igualmente en la mentalidad jurídica la idea de algo que no cuesta caro, que, por ende, es «barato».

No es la restitución un acto de la caridad religiosa o de otra virtud. Ella es en forma un acto de la justicia<sup>45</sup>. No es la restitución un acto que procede de la idea de una falta, o un acto ligado o dependiente de una cosa delictuosa (*obnoxius*)<sup>46</sup>. No es restitución respecto a una lesión causada dentro del orden de la justicia distributiva. La confirmación no opera sobre el principio en el cual está operando la justicia conmutativa; esto se ve en el hecho de afirmar que el contrato cerrado y distinto que se hace con el otro requiere un mayor amor por él, lo que tiene como consecuencia el respeto y la conservación de sus bienes<sup>47</sup>. Si se habla entonces de un acto reparador por la restitución es para indicar cómo la justicia allí es reparada. No es formalmente la reparación de una lesión, porque ésta no está formalmente en la justicia conmutativa; formalmente, se trata la idea de contrato impulsada por los contrayentes para restituir según la forma convenida del contrato.

Viendo la fuerza tomada por la idea del contrato, el acto de restituir es por consiguiente la ocasión de darse en el acto mismo y es esto lo que subyace a la restitución<sup>48</sup>. Dentro de esta tradición posterior a Duns Scoto, encontramos con gran asombro que el autor del *Tractatus* que seguimos toma la cita de la obra de

44 F. HENNO, *De Primus Tractatus: De Restitutione in Tractatus Triplex de Restitutione Jure et Justitia ac De Statu Religiosi*, Typographie Michaelis Mairesse, 1707.

45 F. HENNO, *De Primus Tractatus*, p. 3.

46 F. HENNO, *De Primus Tractatus*, p. 3.

47 F. HENNO, *De Primus Tractatus*, p. 7.

48 F. HENNO, *De Primus Tractatus*: «ubi vero occasione dationis est ipsi aliquid redonatum, illud subjacet restitutioni».

Duns Scoto (*Ord.* IV, d. 15, q.2) para sostener que sólo con una «razón común» se puede restituir al otro; sostiene igualmente que no es de buena fe restituir solamente frutos meramente industriales<sup>49</sup>. Añadamos, entonces: una buena restitución es una mejoría tanto en el aspecto externo, como en el aspecto interno. En la restitución se busca partir de la forma de *aequalitas*, lo que supone la relación directa entre lo llevado y lo devuelto o entre el sujeto que devuelve y el sujeto afectado positivamente con lo devuelto. Obrar así señala al otro como quien ha sido violentado y violado, en su condición de *aequalitas*, el principio que preside todo acto en el tipo de justicia conmutativa<sup>50</sup>.

Un punto que se abre en este momento inspirado por el documento de F. Henno es el examen del concepto: «razón común». Para nosotros ahora es una noción, lo que no es suficiente en un tipo de trabajo investigativo como el presente. Debemos hacer de esta noción un concepto, es decir, conocer sus límites en la obra de Duns Scoto. Que nos sirva igualmente el análisis de esta noción como una herramienta de lectura y de interpretación de cara a la obra del Doctor Sutil en lo que concierne a las tesis sobre la justicia conmutativa.

### 3.2.1 El intelecto y el ser común

Para el desarrollo de este tema, partimos de la distinción que sobre el uso de la razón se hace con respecto a Duns Scoto. Ante la pregunta: ¿qué uso hace de la razón Juan Duns Scoto? La respuesta por Jeannine Quillet es: «Hay, diremos un triple uso de la razón en la obra de Duns Scoto, un uso teológico, un uso filosófico y un uso práctico o político<sup>51</sup>. De acuerdo con esta distinción, nos interesaremos en el tercer uso de la razón. Ella orienta el hombre en su relación con la organización social. Duns Scoto, como franciscano, se puede definir como aquel que es *homo-viator*, pasajero y forastero. Llamemos a esto un presupuesto franciscano<sup>52</sup>. Desde este presupuesto, la lectura de toda realidad en el hombre está enmarcada en la economía del pecado; sin embargo, es necesario que ese

---

49 F. HENNO, *De Primus Tractatus*, p. 20.

50 F. HENNO, *De Primus Tractatus*, p. 36.

51 J. QUILLET, *De l'usage de la raison chez Jean Duns Scot*, in *Jean Duns Scot ou la révolution subtile*, Paris France Culture, 1982, p. 78.

52 *Della Regula Bullata*, cap. IV, 2: «et tanquam peregrini et advenae (1Ptr. 2, 11) in hoc saeculo in paupertate et humiliata Domino famulantes vadant pro eleemosyne confidenter». in *K. Esser Gli Scritti di S. Francesco D'Assisi*, Padova, Edizione Messaggero, 1982, p. 465.

*homo-viator* se organice para darse libremente la posibilidad de una organización política. Los hombres, reunidos por un acuerdo o un pacto entre ellos, establecen un orden, hecho desde sus voluntades políticas<sup>53</sup>. La consecuencia de esta afirmación ya sustentada por los textos analizados del segundo capítulo es el hecho que el orden aquí es buscado, pactado entre los hombres libres. En cambio, en la doctrina de San Buenaventura es un orden ya establecido por la naturaleza al cual deben tender los seres naturalmente. Vemos así claramente la distinción entre la determinación de la naturaleza y la sobreabundancia de la libertad.

Hablar de la «razón común» en Duns Scoto significa que partamos de un presupuesto: el ser es unívoco, el sentido del ser es la univocidad. Para captar el sentido de esta afirmación partimos de la distinción semántica entre «ser» y «siendo»; este último adquiere un valor preponderante en la comprensión del ser. Con la univocidad, el mismo término, en este caso: «ser», conserva el sentido a pesar de los diferentes empleos relativos o relaciones. Sin embargo, debemos precisar que el sentido guardado es puramente lógico. De ahí que este sentido sea captado conceptualmente en la proposición elaborada<sup>54</sup>. No se podrá decir ahora: ¿por qué en Duns Scoto se descubre una «razón común» cuya primera consecuencia no es precisamente la concepción de política y de sociedad como un convenio, un *consensus* entre las partes? ¿Se podrá igualmente hablar de una razón común así como se habla de una razón dialógica, de una razón instrumental?

Con este principio lógico, la definición del ser en cuanto ser, la pregunta puesta en la metafísica, adquiere otra perspectiva diferente de otras, entre las cuales está la equivocidad o el empleo analógico de los términos. El presupuesto expuesto tiene como trasfondo el interés de otorgar un concepto simple y común a Dios y a las creaturas<sup>55</sup>. La simplicidad es un modo de ser, un grado intrínseco

53 J. QUILLET, *De l'usage de la raison chez Jean Duns Scot*, p. 83.

54 J. DUNS SCOTO, *De Anima*, q. 1, n. 6, III, 477a [III, p. 477]: «*tertia ratio potest esse ratio Commentatoris superioris posita; sed ista videtur non valet; est enim duplex univocatio: una Logica, secundum quam pluram conveniunt in uno concepto tantum communi; alia est naturalis, secundum quam conveniunt aliqua in una natura reali*» Cfr. E. W. PLATZECK, *De Reductione Analogiae ad Univocationem Ope Conceptus Scotistici Relations Univocae Non Universale seu Relationis Uni-Interpretativae*, in *Acta Congressus Scotistici Internationalis*, Vol. II, Roma, 1968, p.132; T. BARTH, *De fundamento univocationis apud Joannem Duns Scotum*, Romae, 1939.

55 J. DUNS SCOTO, *Ord.* I, d.3, q.1 et 2, n.17 [IX, p. 34]: «*quarto dico quod ad multos conceptus propios Deo possumus pervenire, qui non conveniunt creaturis, cuiusmodi sunt conceptus*

o de la «intensidad» del ser, no un un grado extensivo. Además, añadamos que el «siendo» infinito, a pesar de las dificultades lingüísticas para precisarlo, es «el concepto aparentemente mejor articulado del siendo infinito, siendo así más perfecto y más simple que el de bondad atribuido al ser»<sup>56</sup>.

Como Avicena, la concepción del ser en Duns Scoto tiene como una nota esencial «la in-diferencia» en sí frente al tribunal de las determinaciones del pensamiento. Así, el ser es concebido como tal sin ninguna determinación. Esta capacidad de abarcar en el ser le permite reunir en sí también las perfecciones ilimitadas que están en las cosas del mundo. Él es, por consiguiente, una unidad lógica independiente de las determinaciones de los seres existentes.

Ahora bien, el título dado a este punto de desarrollo del trabajo es el intelecto y el ser común. La distinción entre intelecto y ser proviene de la afirmación aviceniana según la cual las cosas se presentan bajos dos estados: las cosas y el intelecto. Aunque se habla, según el mismo autor, de tres aspectos, no entramos en detalles aquí sobre esto último<sup>57</sup>. La distinción introducida por Avicena nos da las bases para considerar la noción: «ser común» como la naturaleza común de las cosas o «eso que es». Así, el discurso edificado sobre este presupuesto pone la naturaleza común como el trasfondo esencial en la doctrina de la univocidad del ser. Este modo de presentar el ser lo caracteriza como neutral en cuanto a todas las determinaciones posibles<sup>58</sup>. Una determinación posible es aquella dada por las

---

omnium perfectionem simpliciter, in summo. Et perfectissimus conceptus, in quo quasi in quidam descriptione perfectissime cognoscimus Deum, est concipiendo omnes perfectiones simpliciter et in summo».

56 O. BOULNOIS, *Duns Scot, sur la connaissance de Dieu et l'univocité de l'étant*, Paris, P.U.F., nota 58, p. 338.

57 AVICENNE, *Logica pars I*, fol. 2r: «essentiae vero rerum aut sunt in ipsis rebus aut sunt in intellectu ; unde habent tres respectus» citado por GILSON, ETIENNE, *Jean Duns Scot. Introduction à ses positions fondamentales*, Paris, Vrin, 1952, p. 85.

58 J. DUNS SCOTO, *Ord. I*, d. 8, p. 1, q.3, n. 11 [IX, p. 590]: «ad confirmationem “de neutro” dico quod conceptus etiam communis dubus, est neuter formaliter, et ita concede conclusionem quod conceptus entis non est formaliter conceptus creati nec increati. Si autem intelligatur quod iste conceptus est ita neuter quod neutrum contradictorium dicatur de eo, falsum est. Ita est enim de rationali et irrationali, quod conceptus animalis est respectu eorum neuter formaliter, et tamen illud quod concipitur non est neutrum, sed vere est alterum istorum. Alterum enim contradictorium dicitur de quolibet, et tamen non oportet quemlibet conceptum esse formaliter alterum conceptum contradictorium» Cfr. *Ord. I*, d. 3, q.let 2, n. 6 [IX, p.18]: «et univocationem sic intellectam probo quintupliciter. Primo sic: omnis intellectus, certus de uno conceptu et dubius de diversis, habet conceptum de quo est certus

categorías, las cuales, por definición, son, según Aristotéles: substancia, cantidad, cualidad; al lado de: lugar, tiempo, estado, accidente, posición, afección<sup>59</sup>. Frente a las categorías que determinan el ser, sólo los trascendentales abren la vía a Duns Scoto para presentar todo aquello que arriba se ha dicho del intelecto y el ser común<sup>60</sup>. Esto lo decimos sin profundizarlo, pues no es tema de este trabajo. Sin embargo, una aplicación, en tono de conclusión, tanto de las categorías como de los trascendentales, se puede ver justamente en la relación social y política, cuando la relación entre los hombres, allí situada en una realidad concreta, se perciba como un ente concreto: más allá de la comunidad categorial y procediendo de la comunidad trascendental. Esto se puede titular, ayudados por otros análisis en contextos diferentes, como el resultado del acto de situar, de posicionar<sup>61</sup>.

Retenemos, para interés de nuestro trabajo, la siguiente idea: para Duns Scoto, lo común es la mayor identidad y grandeza del intelecto<sup>62</sup>. Con estos datos trataremos de precisar la concepción de Duns Scoto sobre el intelecto y el ser común. Estamos ya en el nivel de asegurar conceptualmente los argumentos que nos llevan a definir la «razón común» y el ser comunitariamente.

---

alium a conceptibus de quibus est dubius; subiectum includit praedicatum. Sed intellectus viatoris potest esse certus de Deo quod sit ens, dubitando de ente finito vel infinito, creato vel increato; ergo conceptus entis de Deo est alius a conceptu isto et illo, et ita neuter ex se et in utroque illorum includitur; igitur univocus».

- 59 ARISTOTLE, *Categories*, IV, 1b25: οὐσία, ποσόν, ποιόν, πρὸς τι, ποῦ, πότε, κείσθαι, ἔχειν, ποιεῖν, πάσχειν [*Categories and De Interpretatione*, Translated with notes and Glossary by J.L. Ackrill, Oxford, Clarendon Press, 1990, p. 5].
- 60 A. WOLTER, *The Transcendentals et their function in the Metaphysics of Duns Scotus*, New York, Franciscan Institute Publications Philosophy, 1946.
- 61 L. HONNEFELDER, *Ens inquantum ens. Der Begriff des Seienden als solchen als Gegenstand der Metaphysik nach der Lehre des Johannes Duns Scotus*, Münster Aschendorf, 1989, p. 55-98.
- 62 J. DUNS SCOTO, *Ord. I, d.3, pars prima, q. 3, n. 5* [IX, p. 98]: «...sed particular quod non intelligitur nisi in aliquo communi, non est primum obiectum intellectus, sed magis illud comune. Ergo etc» Cfr. *Ord. I, d. 3, pars prima, q. 3, n. 8* [IX, p. 108]: «et tamen hoc non ostante, dico quod primum obiectum intellectus nostri est ens, quia in ipso concurrat duplex primitas, scilicet communitatis et virtualitatis, nam omne per se intelligibile aut includit essentialiter rationem entis, vel continetur virtualiter vel essentialiter ij includente essentialiter rationem entis» Cfr. *Lectura I, d. 2, pars prima, q. 3, n. 104* [ed. Vat. XVI, p. 147] Cfr. *Ord. I, d. 3, pars prima, q. 3, n. 24* [IX, p. 148]: «...nihil potest adaequari intellectui nostro ex natura potentine in ratione primi obiecti nisi communissimum; tamen ei pro statu isto adaequatur in ratione mitivi quiditas rei sensibilis, et ideo pro isto statu non naturaliter intelliget alia quae non continentur sub isto primo motivo».

Ahora bien, de frente al tema de la «razón común» y con la lente de la justicia conmutativa, nos preguntamos: ¿cómo se puede concebir lo privado? ¿Hay espacio para las cosas privadas en una concepción comunitaria del ser? ¿Cómo se explica conceptualmente la propiedad privada existente por las cosas? En el acto de restituir, ¿se restituye la comunitariedad del ser de las cosas? ¿Restituimos solamente cosas materiales? ¿Cómo poner en relación la concepción ser común y la justicia conmutativa?

A primera vista se entiende que con el acto de la restitución el yo restituye algo que no le es propio, que pertenece a otro. Este lenguaje utilizado para presentar el tema de la restitución pone claramente el tema de la propiedad, de lo propio: lo mío y lo tuyo, pero se supone que estamos bajo la mirada de la razón común, del ser común, de la visión comunitaria del ser. Por consiguiente, ¿cómo encuadra el tema de la propiedad en esta perspectiva? Un extremo de la pregunta está ya analizado: el ser comunitario, común, pero falta la otra parte: la propiedad, que debemos ahora asumir como elemento de estudio.

### 3.2.2 La propiedad

Antes de iniciar el análisis de este concepto, es razonable preguntarnos si hacer este tipo de investigación no es solamente el fruto de buenos sentimientos y propósitos religiosos, pues sabemos que no contamos con las herramientas económicas reales para hacer posible la exposición de este tema suponiendo con él la aplicación y el respeto de las libertades individuales. Es por eso que este tipo de limitante nos obliga a sabernos posicionar en la transparencia de este punto. Abordar este análisis nos implica igualmente cuestionarnos sobre el modelo de sociedad en el cual el problema sobre la propiedad se pone. Ella es el producto de un orden autogenerado que forma de modo espontáneo, en donde los individuos se ven restringidos por las propias leyes diseñadas.

Para nosotros hoy, con todas las herramientas de análisis y lectura sobre la realidad, nos queda más al alcance de la mano juzgar este tema de la propiedad como el mismo Duns Scoto. Por eso desde el cúmulo de conocimientos posibles hoy, se dice: existen dos tipos de conocimiento: uno llamado teórico que existe bajo la modalidad de postulados explícitos producto de la reflexión consciente; otro llamado tácito, cuya modalidad es la desarticulación que nos llega bajo la forma de habilidades, destrezas, instintos, disposiciones: individuales, institucionales,

sociales y prácticas. A juzgar por la vida cotidiana de los hombres y mujeres, este segundo tipo de conocimiento es más común y el más difícil de acopiar dada su modalidad desarticulada. Se ve además afectado por las circunstancias locales y por el contexto, lo que hace compleja su sistematización.

Pero, ¿por qué anotamos en este momento todo esto sobre los tipos de conocimiento? La pregunta tiene razón de ser cuando con ella se quiere sacar y poner por delante el tema de la naturaleza del conocimiento y su posible utilización. El planteamiento se abre con el problema de usar la razón humana en el diseño de un orden económico, conociendo los límites para albergar el tema social dentro de sus determinaciones. Por eso es más recomendable aproximarse a un tema social, y entre ellos el de la justicia política, con método antes que con contenidos teóricos. Es esta la inquietud que hemos tenido delante del pensamiento de Duns Scoto del cual extraeremos aquello que sobre la justicia política él presenta.

Pero no dejar ser válido el interrogarnos con términos y ojos de hoy sobre el problema del método en el abordaje de los temas sociales, del cual la justicia política hace también parte. La pregunta igualmente comporta la cuestión sobre el orden social o la justicia política, pues no sabemos de antemano si éste pertenece a un orden lógico o a un orden de la voluntad. Sabemos bien que, según Duns Scoto, la facultad que en verdad pro-duce o efectivamente es eficiente es la de la voluntad, pues el intelecto no pro-duce<sup>63</sup>. De este modo, el ángulo de visión o la *ratio* es la voluntad. Sin precipitarnos en el tiempo, vemos que la justicia política es puesta en el orden práctico o de la voluntad, argumentación que será más desarrollada posteriormente.

En el centro de la voluntad encontramos la libertad entendida como la relación de los hombres y mujeres con los otros y otras. Desde este ángulo de perspectiva, el sentido del concepto de justicia consiste precisamente en lo que una persona merece de otra, de acuerdo con una norma social convenida: la llamada justicia conmutativa<sup>64</sup>. De este modo de hablar se sigue que la injusticia es el fruto del

63 J. DUNS SCOTUS, *In Metaphys.* IX, q.15, n. 7 [VII, p. 611]: «sequitur voluntas determinans, non sic quod ipsa potentia voluntatis ex se determinata sit ad unum et per hoc aggregatum ex intellectu oppositorum et voluntate sit unius, ut supra allegatur sed quod voluntas, quae indeterminata est ad actum proprium, illum elicit et per illum determinat intellectum quantum ad illam causalitatem quam habet respectu fiendi extra».

64 A. HERRERA, *La crítica de Hayek al concepto de justicia social como resultado de un ideario liberal*, in *Theologica Xaveriana*, 147 (2003), p. 382.

quebranto de una regla mutuamente acordada y que la noción de justicia es la aplicación de un modo de actuación acordada entre las partes. Ellos eligen vivir según un modo escogido.

Si este tema de la metodología antes que el del contenido teórico debe primar en la presentación y estudio de un tema social como la justicia política, entonces, retomamos aquello dicho al inicio del punto sobre la propiedad, a saber: todo estudio y análisis de la propiedad depende del tipo de concepción de sociedad retenida. Visto el caso de Duns Scoto, estamos, por consiguiente, en un modelo de sociedad fundado sobre la reconciliación. Con esto explicamos por qué el contexto de la justicia conmutativa y de la retribución se desarrolla para él en un espacio cuya pregunta esencial tiene como asunto la reconciliación, el sacramento de la confesión. Podemos llamar este contexto con palabras de hoy: un contexto de integración.

En el empleo corriente de este término, colocamos todo derecho a usar, a gozar y a disponer de una cosa de un modo exclusivo y absoluto bajo las restricciones establecidas por la ley. Sin embargo, esta significación no era tan amplia en el siglo XII, puesto que en aquella época, el término designaba una cualidad propia, un carácter que pertenece a todos los individuos de una especie, sin decir por eso que les pertenece exclusivamente.

Vemos ya desde la significación del término que él revela las notas de la exclusividad y de la restricción por la ley. Pero debemos ahora saber cómo este concepto se fue elaborando a través del tiempo antes de nuestro autor.

### 3.2.2.1 Rasgos esenciales de la propiedad en la Biblia

Bíblicamente hablando, en el Antiguo Testamento, el término «propiedad» está vinculado a la propiedad de la tierra. A este sentido se ajusta también la designación, por la noción de propiedad, de la relación entre el propietario y la propiedad. Esto último nos muestra que no era evidente ni clara la relación que suponemos hoy en día como evidente. En resumen, el Antiguo Testamento abstraer (término no bíblico) del «propio» la forma o la *species* para llamar tanto a la propiedad como a la relación personal con el objeto. Para la comprensión de esta pequeña alusión al término «propiedad» en la Biblia se requiere el presupuesto teológico-antropológico. Dentro de esta visión teológica-antropológica, la propie-

dad no es sólo la alusión a la medida de una cosa, a aquello que es asumido y/o abandonado en el sentido material, sino también la pro-vocación del destino del hombre e-vocado en la heredad<sup>65</sup>. Las citas bíblicas nos muestran el carácter de relación entre Dios y su pueblo de acuerdo a la noción de propiedad.

Disfrutar la propiedad era entonces, desde el comienzo, bíblicamente hablando, un acto vivido en familia y dentro del valor de la stirpe. Pero todo no es gozo y alegría con respecto a la propiedad. La Biblia es igualmente rica de textos con los cuales nos describen los conflictos internos que esta práctica desató<sup>66</sup>. Ahora bien, de los textos pertenecientes al Antiguo Testamento, el que mejor relata el conflicto advenido por la propiedad en Israel es la página de la viña de Nabot (I Reyes 21), lo cual demuestra que el tema de la propiedad, la crítica social al tema de la propiedad, está también en boca de los profetas.

El tema de la relación entre la economía y la religión es también relevado en medio de los textos citados y aún de otros que no se traen al caso. Sin embargo, vale la pena decir: el orden social (el tema de la investigación presente) en el pueblo del Antiguo Testamento toma la forma de la relación entre éste y Yahvé<sup>67</sup>. Delante de este panorama de explotación y de opresión, se espera el exilio y el posexilio para introducir en la experiencia de fe y de sociedad del pueblo la figura de «la restitución» que ocupa un rol central en el desarrollo social de Israel. Nos podemos preguntar si, bíblicamente, la itinerancia y el desplazamiento del pueblo no figuran como la causa de la restitución en medio de este pueblo. Esto último sería una clave de lectura importante para intprepar los textos de Duns Scoto a la luz del Antiguo Testamento. Pero la figura de «la restitución» se convierte,

---

65 PSALMO 16, 5: «Dominus pars hereditatis meae et calicis mei tu es qui restitues hereditatem meam mihi»; JOSHUE 17, 14: «locutique sunt filii Ioseph ad Iosue atque dixerunt quare dedisti mihi possessionem sortis et funiculi unius cum sim tantae multitudinis et benedixerit mihi Dominus».

66 I SAMUEL 8, 10: «dixit itaque Samuhel omnia verba Domini ad populum qui petierat a se regem; 2 Samuel 12,1 misit ergo Dominus Nathan ad David qui cum venisset ad eum dixit ei duo viri erant in civitate una unus dives et alter pauper».

67 AMOS 3, 15: «et percutiam domum hiemalem cum domo aestiva et peribunt domus eburneae et dissipabuntur aedes multae dicit Dominus»; 4,1: «audite verbum hoc vaccae pingues quae estis in monte Samariae quae calumniam facitis egenis et confringitis pauperes quae dicitis dominis vestris adfert et bibemus»; AMOS 5, 11: «idcirco pro eo quod diripiebatis pauperem et praedam electam tollebatis ab eo domos quadro lapide aedificabitis et non habitabitis in eis vineas amantissimas plantabitis et non bibetis vinum earum».

con el desarrollo histórico-económico de la sociedad, en un peso, pues es difícil conjugarla con las formas de propiedad y con la economía<sup>68</sup>.

Israel busca, con la protección del derecho de propiedad privada, poner las bases para la protección de la familia y de la estirpe y allí también aparece «la restitución». Pero si nos detenemos en algunos textos del Antiguo Testamento se concluye así: la propiedad de la tierra, el primer vínculo dado por la noción de propiedad, no tiene el mismo significado que la retención de un objeto; aquélla es marcada sobre todo por la protección de la familia y de la estirpe y delimitada al uso. Al hablar de la familia y de la estirpe, hablamos, con lenguaje de hoy, de instituciones; en éstas se ubican igualmente el *Sabbat* y el año jubilar en los cuales se marca temporalmente la definición de «la restitución»<sup>69</sup>. Esta última es legalmente arraigada para el pueblo en términos de justicia y de recompensa, evocando así que es Dios quien otorga según las obras. De ahí que la justicia sea propiamente efectiva. Quiere decir esto que la justicia encierra poder y dinámica, con lo que se desencadenan procesos de cambio tanto en el ámbito personal como en el estructural. La justicia, en relación con la propiedad y la restitución, es prácticamente el establecimiento del estado de derecho por parte de Dios.

---

68 Ez 45, 8b.9 ; 46, 16-18: «haec terra erit ei possessio in Israel, et non depopulabuntur ultra principes mei populum meum; sed terram dabunt domini Israel secundum tribus eorum. Haec dicit Dominus Deus: sufficiat vobis principes Isarel; violentiam et rapinas omette et iudicium et iustitiam ascite; auferte exactiones vestras a populo meo, ait Dominus Deus».

69 LEV 25, 24-31.41-54: «unde cuncta regio possessionis vestrae sub redemptionis condicione vendetur adtenuatus frater tuus vendiderit possessiunculam suam et voluerit propinquus eius potest redimere quod ille vendiderat sin autem non habuerit proximum et ipse pretium ad redimendum potuerit invenire computabuntur fructus ex eo tempore quo vendidit et quod reliquum est reddet emptori sicque recipiet possessionem suam uod si non invenerit manus eius ut reddat pretium habebit emptor quod emerat usque ad annum iobeleum in ipso enim omnis venditio redit ad dominum et ad possessorem pristinum qui vendiderit domum intra urbis muros habebit licentiam redimendi donec unus impleatur annus si non redemerit et anni circulus fuerit evolutus emptor possidebit eam et posteri eius in perpetuum et redimi non poterit etiam in iobeleo sin autem in villa fuerit domus quae muros non habet agrorum iure vendetur si ante redempta non fuerit in iobeleo revertetur ad dominum si invaluerit apud vos manus advenae atque peregrini et adtenuatus frater tuus vendiderit se ei aut cuiquam de stirpe eius post venditionem potest redimi qui voluerit ex fratribus suis redimet eum patruus et patruelis et consanguineus et affinis sin autem et ipse potuerit redimet se supputatis dumtaxat annis a tempore venditionis suae usque ad annum iobeleum et pecunia qua venditus fuerat iuxta annorum numerum et rationem mercennarii supputata si plures fuerint anni qui remanent usque ad iobeleum secundum hos reddet et pretium si pauci ponet rationem cum eo iuxta annorum numerum et reddet emptori quod reliquum est annorum quibus ante servivit mercedibus inputatis non adfliget eum violenter in conspectu tuo quod si per haec redimi non potuerit anno iobeleo egredietur cum liberis suis».

Sin embargo, esto no basta entre los seres humanos; por consiguiente, estos son ayudados por la gracia de la salvación a fin de que la transformación velada con la justicia sea efectiva.

La lectura de la cita del libro del Levítico corrobora aquello dicho más arriba sobre la relación de la religión y sus preceptos con el establecimiento de un orden social en medio del pueblo de Israel. Dentro de los elementos por resaltar del anterior texto encontramos la idea según la cual Dios (Yahvé) es el propietario del pueblo. No podemos ignorar, ayudados por los intérpretes de los textos bíblicos del Antiguo Testamento, toda la terminología empleada en Israel para delimitar eso llamado hoy «propiedad», extraída del contacto común que el pueblo tenía en el comercio con los otros.

La terminología sobre «la propiedad» empleada por el pueblo y conocida por nosotros a través del texto bíblico adquiere el valor de mediación para llegar al cumplimiento de la promesa según la cual el hombre puede tener la esfera para poder querer escoger la paz. De este modo, «la propiedad» se valoriza en la medida que ayuda como medio a alcanzar un logro: la paz en la comunidad de Israel. Retengamos esta reflexión para leer los textos escogidos de la obra de Duns Scoto encaminándonos hacia la exposición y puesta en luz de una teoría de la justicia política.

A primera vista los textos traídos del Antiguo Testamento revelan que el amor a Dios no adviene solamente del amor a los hombres, sino también de la relación sostenida con las cosas y bienes materiales. Ahora bien, sabemos por experiencia personal que la característica esencial de la cosa propia es el uso, el derecho a disfrutar del uso de la cosa. Con esto se extiende delante de nuestros ojos la distinción entre la propiedad inherente a la cosa misma y el *usus fructus*.

Pero el gozo, el gusto en el *usus* de la cosa propia tiene también sus límites: el derecho del otro; el derecho, de este modo, no se presenta como el fin de la relación interhumana, sino como un medio, aquello que hace de trámite hacia el advenimiento del otro. El fin es el otro, no es la ley. De ahí que haya un nuevo orden que surge de esta exposición y no únicamente el orden velado en la deter-

minación de la naturaleza. Se pretende así que cuando el poder esté en las manos de alguno, se busque siempre el beneficio del otro<sup>70</sup>.

Característica de esta visión de cosas es, por consiguiente, la relación. Nos es extraño en el modo de pensar actual en el que la propiedad privada no es justamente una propiedad con el otro o una co-propiedad; de ahí que la exclusividad sea una condición inherente al *possesso*. En cambio, para Scoto, la propiedad incluye el derecho de otro. La extensión de esta afirmación ilumina el campo de acción para mostrar cómo esta visión de la propiedad aclara igualmente la posesión en el foco de la familia y con la familia se evoca la relación de vecindario en la cual el respecto por el otro viene a ser vivido bajo la forma de gozo, de bienestar. Es cierto que este modo de hablar tiene como trasfondo el dato bíblico. Digamos entonces, a la luz del Antiguo Testamento: la propiedad es considerada comúnmente, es una co-propiedad.

No sabemos cómo esta visión de la propiedad se expone a la luz del Nuevo Testamento. La ayuda de especialistas del Nuevo Testamento es básica, dada la inmesidad de esta parte de la Biblia, sin por eso decir lo contrario del Antiguo Testamento. La primera vía que nos abren estos autores es aquella de la distinción entre las cosas del cielo y aquellas de la tierra. Además, la distinción es expresiva en cuanto a los bienes, a la acumulación de bienes<sup>71</sup>.

Sin entrar en explicaciones exegéticas que no incumben a esta investigación, sí debemos precisar que los textos expuestos pertenecen a la tradición caracterizada en la predicación itinerante y en la comunidad ascética. En ella, Jesús es alguien que abandona la propiedad, Él es un carismático itinerante y ha llamado a un círculo de apóstoles a la misma forma de vida y existencia. Dentro de este espíritu itinerante, de abandono, de entrega, la máxima disponibilidad del seguidor

---

70 PROV 3, 27: «noli prohibere beneficium ab eo cui debetur, s in potestate manus tuae est, ut facias».

71 ΜΤ 6, 19-21:  
«Μη θησαυρίζετε εἰς ἑαυτοὺς θησαυροὺς ἐπὶ τῆ γῆς ὅπου σκώληξ και. σκωρία ἀφανίζει και. ὅπου κλεπται διατρυποῖσι και κλεπτουσιν Ἄλλα θησαυρίζετε εἰς ἑαυτοὺς θησαυροὺς ἐν οὐρανῳ ὅπου οὔτε σκώληξ οὔτε σκωρία ἀφανίζει και ὅπου κλεπται δε ν διατρυποσιν οὔδε κλεπτουσιν ἔπειδι ὅπου εἶναι ὁ θησαυρὸς σὰς ἐκεῖ θέλει εἶσθα ι και ἡ καρδία σὰx » Textos paralelos: Luc. 12, 33 ; Mt. 10, 9; Luc. 9, 3 ; 10, 4.

es alcanzar el lugar querido y es entonces cuando se puede hablar de perfección. En este contexto ubicamos el dicho de Jesús: «si quieres ser perfecto»<sup>72</sup>.

La perfección vivida en comunidad se ve en la descripción del texto de Hechos de los Apóstoles 2, 42-47:

Y se dedicaban continuamente a las enseñanzas de los apóstoles, a la comunión, al partimiento del pan y a la oración. Y toda persona tenía temor: y muchas maravillas y señales eran hechas por los apóstoles. Y todos los que creían estaban juntos; y tenían todas las cosas comunes; vendían todas sus propiedades y sus bienes, y los compartían con todos, según la necesidad de cada uno. Día tras día continuaban unánimes en el templo y partiendo el pan en los hogares, comían juntos con alegría y sencillez de corazón, alabando a Dios y hallando favor con todo el pueblo. Y el Señor añadía cada día al número de ellos los que iban siendo salvos<sup>73</sup>.

Hech. 4, 32-35:

La multitud de los que habían creído era de un corazón y un alma: y ninguno decía ser suyo algo de lo que poseía; mas todas las cosas les eran comunes. Los apóstoles daban testimonio de la resurrección del Señor Jesús con gran esfuerzo; y gran gracia era en todos ellos. Que ningún necesitado había entre ellos: porque todos los que poseían heredades o casas, vendiéndolas, traían el precio de lo vendido, Y lo ponían a los pies de los apóstoles; y era repartido a cada uno según que había menester<sup>74</sup>.

---

72 Mt 19, 21:

«Εἶπε πρὸς αὐτὸν ὁ Ἰησοῦς Ἐὰν θέλῃς εἶναι ἦσαι τέλειος ὕπαγε πώλησον τὰ ὑπάρχοντα σου καὶ δὸς εἰς τὸ πτωχοῦς καὶ. θέλεις ἔχει θησαυροὺς ἐν οὐρανῷ καὶ ἔλθε ἄκολο ὕθει μοι ».

73 HECHOS DE LOS APÓSTOLES, 2, 42-47: «erant autem perseverantes in doctrina apostolorum et communicatione fractionis panis et orationibus iebat autem omni animae timor multa quoque prodigia et signa per apostolos fiebant in Hierusalem et metus erat magnus in universis omnes etiam qui credebant erant pariter et habebant omnia communia possessiones et substantias vendebant et dividebant illa omnibus prout cuique opus erat cotidie quoque perdurantes unanimitate in templo et frangentes circa domos panem sumebant cibum cum exultatione et simplicitate cordis conlaudantes Deum et habentes gratiam ad omnem plebem Dominus autem augebat qui salvi fierent cotidie in id ipsum».

74 HECHOS DE LOS APÓSTOLES, 4, 32-35: *Τοῦ δὲ πλοῦτος τῶν πιστευσάντων ἡ καρδία καὶ ἡ*

Para nuestro conocimiento, estos textos de los Hechos de los Apóstoles se llaman en un lenguaje técnico: Sumarios. En ellos constatamos la expresión por excelencia, donde se ejercita la práctica de la comunidad de los bienes. Sin embargo, debemos interrogarnos si esta práctica o ejercicio de los bienes comunes tiene una efectividad presente o esto puede tener un sentido escatológico, proponiendo así un nuevo orden en el futuro.

La carta de Santiago es tajante en responder: el Reino de Dios ha ya comenzado. Así, se puede decir que él critica aquella visión que se centraliza en la efectividad posterior de la repartición de los bienes. El texto de este autor bíblico deja en claro que en el plan de Dios hay una preferencia por los pobres. Él escogió libremente a los pobres para mostrar su proyecto de amar a los hombres<sup>75</sup>. La elección divina opera ya una transformación de la pobreza en el mundo rico en fe, mientras los ricos no acumulan más que tesoros y riquezas. Esta elección, leída en términos escatológicos, pone a la luz del día una heredad futura. Pero, el pobre del que el autor habla es el pobre del momento, aquel vive ahora la explotación y el abuso de los ricos<sup>76</sup>. Digamos así que estamos de frente a un dilema, según el autor bíblico, pues el clamor presente inclina la posición y crítica de Santiago a pensar que la práctica de los bienes comunes debe realizarse ahora y no mediante un recurso a la escatología o tiempo futuro.

Quizás la respuesta la encontramos diciendo que en el juicio final, los ricos, quienes se enriquecen explotando a los pobres, en detrimento de su salario, serán juzgados por estas acciones. Santiago retoma el grito de los profetas de los cuales se subraya la influencia de Ezequiel 26-27<sup>77</sup>. Interpretando estos textos a

---

*ψυχή ἦτο μία κά. οὐδέ εἰς ἔ λεγειν ὅτι εἶναι ἑαυτοῦ τι ἐκ τῶν ὑπαρχόντων αὐτοῦ ἀλλά εἶχον τὰς πάντα κοινά Καί μετὰ δυνάμει μεγάλη ἀπέδιδον οἱ ἀπόστολοι τήν μαρτυρίαν τῆ ἀναστάσεως τοῦ Κυρίου Ἰησοῦς καί χάρι μεγάλη ἦτο ἐπί πάντα αὐτοῦς Ἐπειδή οὐδέ ἦτο τι μετὰ ξυ αὐτῶν ἔνδεησ διότι ὅσοι ἦσαν κτήτορες ἀγρῶν ἢ οἰκῶν πωλοῦντες ἔφερον τὰς τιμὰς τῶν πωλουμένων*

- 75 SANTIAGO 2, 5: «audite fratres mei dilectissimi nonne Deus elegit pauperes in hoc mundo divites in fide et heredes regni quod repromisit Deus diligentibus se».
- 76 SANTIAGO 2, 5: «ecce merces operariorum qui messuerunt regiones vestras qui fraudatus est a vobis clamat et clamor ipsorum in aures Domini Sabaoth introiit».
- 77 SANTIAGO 5, 1-6: «age nunc divites plorate ululantes in miseris quae advenient vobis divitiae vestrae putrefactae sunt et vestimenta vestra a tineis comesta sunt urum et argentum vestrum eruginavit et erugo eorum in testimonium vobis erit et manducabit carnes vestras sicut ignis thesaurizastis in novissimis diebus ecce merces operariorum qui messuerunt regiones vestras qui fraudatus est a vobis clamat et clamor ipsorum in aures Domini Sabaoth introiit epulati

la luz del juicio final, diríamos que éste consiste en juzgar aquello que vivimos y ejercitamos en el momento respecto a la justicia. Es interesante observar que el ejercicio de la justicia, a la luz de la Carta de Santiago, pone en relación el pasado de los profetas, el presente de los pobres que sufren la injusticia y el futuro como juicio para los ricos y recompensa para los pobres.

### 3.2.2.2 La propiedad y los Padres de la Iglesia

Con los Padres de la Iglesia, el tema de la propiedad presenta visos interesantes para tener en cuenta como claves de lectura de la obra de Duns Scoto. La primera luz encontrada entre ellos es la paradoja recibida de II Corintios 6, 10: «como entristecidos, mas siempre gozosos, como pobres, pero enriqueciendo a muchos, como no teniendo nada, aunque poseyéndolo todo»<sup>78</sup>.

La resonancia de este texto la leemos en la carta de Dioneto. En ella está descrita paradójicamente la vida de los cristianos en este mundo<sup>79</sup>. Esta manera de

---

estis super terram et in luxuriis enutristis corda vestra in die occisionis ddixistis occidistis iustum non resistit vobis».

78 II COR 6, 10: «quasi tristes semper autem gaudentes sicut egentes multos autem locupletantes tamquam nihil habentes et omnia possidentes».

79 F. X. FUNK, *Epistula ad Diognetum, in Patres Apostolici*, Volumen I, Tubingae, 1901, p. 397-401: «Christiani enim neque regione neque sermone neque vitae institutis distincti a ceteris sunt hominibus. Nam neque civitatis proprias incolunt neque sermone utuntur quodam insolito neque vitam degunt insignitem. Neque vero cogitatione quodam et hominum curiosorum sollicitudine haec disciplina ab iis est inventa, neque dogmati patrocinantur, sicut nonnulli. Incolentes autem civitates et graecas et barbaras, prout cuiusque sors tulit, et indigenarum instituta sequentes in vestitu victuque ac reliquo vivendi genere mirabilem et omnium consensu incredibilem viate suae statum proponunt. Patrias habitant proprias, sed tamquam inquilini; omnia cum aliis habent communia tamquam cives, et omnia patientur tamquam peregrini; omnis peregrina regio eorum est patria, et omnis patria peregrina. Uxores ducunt ut omnes, liberos procreant; sed non abiciunt fetus. Mensam communem habent, non lectum. In carne sunt, sed non secundum carnem vivent. In terra degunt, sed in caelo civitatem suam habent. Obsequuntur legibus constitutis et suo viate genere superant leges. Amant omnes, et omnes eos persequuntur. Ignorantur, et condemnantur; morte afficiuntur, et vivificantur. Mendici sunt et ditant multos; omnibus rebus indigent, et omnia illis redundant. Dedecorantur, et interdedita afficiuntur gloria; fama eorum laceratur, et iustitiae eorum testimonium perhibetur. Obiurgantur, et benedicunt; contumeliose tractantur et honorem deferunt faciant, tamquam improbi puniuntur; dum puniuntur, gaudent tamquam vivificantur. Iudaei adversus eos tamquam alienigenas bellum gerunt et gentiles eos persequuntur; atque cusam inimicitiarum dicere osos nequeunt. Ut autem simpliciter dicam: quod est in corpore anima, hoc sunt in mundo Christiani. Dispersi est per omnia corporis membra anima: et Christiani per mundi civitatis. Habitat quidam incorpore anima, sed non est e corpore: et cristiani in mundo habitant, sed non sunt e mundo».

plantear la relación de los cristianos con las cosas en este mundo nos enseña que es posible vivir en este mundo sin acumular, teniendo el espíritu de caminantes, de itinerantes; además, este modo de vivir previene sobre los peligros de atesorar creyendo en el dios dinero, lo que acarrea una vida en la hipocresía<sup>80</sup>.

La consecuencia de este modo de ver las cosas no se deja esperar, pues el cristiano es considerado un estorbo para el mundo. Ahora bien, dentro de la tradición de los Padres de la Iglesia encontramos también alusiones morales a la propiedad. Con esta lente de lectura moral se examina, por ejemplo, la relación de los ricos con el gobierno de Virgilio<sup>81</sup>. Lactancio nos insinúa igualmente que desde los tiempos antiguos, los hombres buscan entre sí la fraternidad gracias a la ayuda de sus dioses<sup>82</sup>.

Para nuestro interés, Gregorio de Nazianzo ha dado un paso hacia adelante muy importante en aquello que concierne al examen de la propiedad a la luz del pecado, del estado en el cual vive el *homo-viator*. La propiedad es así una expresión del pecado<sup>83</sup>. Toma fuerza con esta visión de cosas la comunidad, la mirada conjunta hacia los bienes, los cuales tienen como verdarero propietario a Dios. La misma relación de la propiedad con el pecado viene a ser sostenida por la vida monástica. Esto se convierte en un voto, una promesa. La concepción presente se hace teología monástica con Basilio de Cesarea, para quien la desapropiación absoluta es alargada. La idea de la propiedad común conventual (*conventu vitae communis*) toma allí la fuerza esperada, corroborándola con el tema de la vida en

---

80 DISDACALIA, IV, 5: «qui enim habet pecunias et non erogat eas aliis neque ipsa utitur, sed thesaurizat thesaurum dormientis et periclitatur per momenta ut cum eo deputetur. Qui autem habet et accipit in hypocrisisim, non credidit Deo, sed iniquo mamonae lucri causa verbum in hypocrisi portat et est repletus incredulitate».

81 LACTANTI, *Inst.* 5, 5 [PL 6, 564]: «a Saturno temporibus quae illi vocant aurea repetunt, exempla justitiae narrantque in quo statu fuerit humana vita dum illa in terra moreretur».

82 LACTANTI, *Inst.* 5, 6 [PL 6, 568]: «et quoniam nullum in his vestigium justitiae fuit, cujus officia sunt humanitas aequitas, misericordia, jam superba et tumida inaequalitate gaudebant altioresque se caeteris hominibus satellitum comitatu et ferro, et insigni veste faciebant».

83 GREGORIO DE NAZIANZENO, *Or.* 14, 25 [PL 35, 891]: «nec si nihil aliud illud qui dem cogitent, quod paupertas et divitiae, libertasque ut appellamus, et servitus, ac caetera hujus generis nomina, postea in hominum simul cum vitio irrepserunt, non secus ac communes morbi quidam illapsa, atque ab illo inventa».

paradoja. Para este propósito, sobre la vida paradójica de los cristianos se toma fundamentalmente el texto de la II Corintios 6, 10<sup>84</sup>.

Pero el mismo Padre de la Iglesia sostiene que cuando por conveniencias a alguien le es permitido tener algo, ello es posible sólo fraternalmente<sup>85</sup>. La vida de comunidad mediaba todo en la vida del monje, hasta el punto que ella regulaba igualmente las donaciones procedentes de parte de los miembros de la familia<sup>86</sup>.

Ahora bien, el tono de crítica contra la riqueza y el lujo se agudizó por Juan Crisóstomo<sup>87</sup>. El ejemplo de distribución de bienes lo ve en Cristo, quien supo compartir con los otros. La fuerza de compartir los bienes tiene ahora en San Ambrosio un ilustre exponente. Para él, la propiedad no es un derecho natural de la persona, sino más bien, una avaricia humana, un deseo de alargar más aquello poseído<sup>88</sup>. Este deseo de apropiación de las cosas desencadenó la necesidad de

- 
- 84 S. BASILII MAGNI, *Regulae Fusius Tractatae*, 7, 348 [PG 31, 934]: «meditatio, fratrum est eodem in loco habitatio: quae et pro scopo habet Dei gloriam ex praecepto Dominum nostri Jesu Christi qui dicit: sic luceta lux vestra coram hominibus ut videant opera vestra bona et glorificent Patrem vestrarum qui in coelis est, et ritum ac formam sanctorum servat, quorum fit in Actis mentio, et de quibus scriptum est: omnes autem qui credebant erant simul in eodem loco, et habebant omnia communio. Et rursus; multitudinis autem credentiam erat cor unum et omnia una: nec quisquam eorum quae possidebat aliquid suum esse dicebat, sed erant illis omnia communia». Y más adelante dice [PG 31, p. 942]: «cum dominus dicat: vende quae habes et da pauperibus et habebis thesaurum in coelo: et veni sequere me; et iterum: vendite quae possidetis et date eleemosynam; puto eum qui hujus modo consilio ductus a suis discedit opes suas non oportere negligare, sed illud curare ut omnia accurate accepta jam tanquam. Domino consecrata cum omni pietate distribuat, aut per seipsum si potest eique licet per experientiam, aut per alios, qui multo cum examine delecti sint».
- 85 BASILII MAGNI, *Regularum Breviorum* Capitula 85 [PG 31, p. 1059]: «si conveniat aliquid proprium habere in fratrum societate».
- 86 BASILII MAGNI, *Regularum Breviorum* Capitula 85 [PG 31, p. 1059]: «an unusquisque ab iis qui sibi sanguine conjunguntur, quid quam accipere debeat»; n. 304: «utrum pro iis qui fratribus fuere oblatis, aliquid accipere oportet ab eorum parentibus, si dare aliquid voluerint».
- 87 S. JOANNIS CHRYSOSTOMI, in *Joannem Homil.* 58, 5 [PG 59, p. 466]: «nusquam dixit, mortuum et sepelitis. Haec porro dico, non ut sepulturam tollam: absit, sed ut luxum et intempestivam ambitionem succidam. Affectus iniquus, dolor et commiseratio erga defunctum haec suadent. Non sunt haec commiseratio erga defunctum sed vana gloria».
- 88 S. AMBROSII, *De officiis Ministrorum*, Liber I, 28, 132 [PL 16, p. 67]: «deinde formam justitiae putaverunt, ut quis communia, id est, publica pro publicis habeat, privata pro suis. Ne hoc quidem secundum naturam natura enim omnia omnibus in commune profudit. Sic enim Deus generari jussit omnia ut pastus omnibus communis esset, et terra foret omnium quaedam communis possessio. Natura igitur jus commune generavit, usurpatio jus fecit privatum. Quo in loco aiunt placuisse. Stoicis, quae in terris gignatur, omnia ad usus hominum creari: homines autem hominum causa esse generatos, ut ipsi inter se aliis alii prodesse possint».

elaborar un derecho de propiedad inigual<sup>89</sup>. Estamos por consiguiente llamados a distribuir con los pobres los frutos de la naturaleza<sup>90</sup>. Al respecto podemos decir: la preocupación primera es separar la propiedad privada del derecho sobre las cosas y son estos valores los que generan el problema con respecto a las personas o seres humanos. Excluyente es, por ende, la propiedad privada; ella distancia de las cosas comunes, de las cosas de la *res-publica*, de la *res-universitas*. La exclusión es superada en la vida cristiana, cuando ésta pone la paradoja: renunciar para obtenerlo todo, para apropiarse de todo. En la Iglesia primitiva, esta doctrina es encarnada en la figura del mártir, quien, perdiendo la vida, gana todo para el Reino de Dios, el tema de la paradoja.

La inigualdad referida precedentemente en el derecho divino, en la tierra del Señor es abolida por la medida igual existente entre los ricos y los pobres. La tierra del Señor soporta equitativamente a los pobres y a los ricos; no es de derecho humano decir: «esto es mio»<sup>91</sup>. Si a esta presentación de San Agustín añadimos la dimensión de la fe, diremos con este Padre de la Iglesia que el creyente tiene allí el título de propiedad de toda cosa; en cambio, el incrédulo, no<sup>92</sup>. Poner en

---

89 S. AMBROSII, *Expositio in Psalmum CXVIII*, 8, 22 [PL 15, p. 1372]: «nunc de reliqua ipsius versus parte dicamus. Miserere inquit mei secundum verbum tuum. Misericordia quidem justitiae portio est; ut si velis donare pauperibus, haec misericordia justitia est, secundum illud: “dispersit dedit pauperibus, justitia ejus manet in aeternum” Deinde quia conformis tuus est ut non adjuventur a socio; cum praesertim Dominus Deus noster terram hanc possessionem animum hominum voluerit esse communem, et fructus omnibus ministrare; sed avaritia possessionem jura distribuit. Justus est igitur ut si aliquid tibi privatum vindicas, quod generi humano, imo omnibus animastibus in commune collatum est, saltem aliquid inde pauperibus aspergas: ut quibus juris tui consortium debes his alimenta non deneges».

90 S. AMBROSII, *De Officiis Ministrorum* Lib. I, 1138 [PL 16, p. 38]: «bona etiam misericordia, quae et ipsa perfectos fecit, quia imitatur perfectum. Patrem. Nihil tam commendat Christianam animam quam misericordia. Primum in pauperes, ut communes iudices partes naturae, quae omnibus ad usum generat fructus terrarum; ut quod habes, largiaris pauperi, et consortem et conformem tuum adjuves. Tu numquam largiris ille vitam accepit: tu pecuniam das, ille substantiam suam aestimat. Tuus denarius census illius est».

91 S. AUGUSTINI, *in Joannis Evangelium*, Tractatus VI, 25 [PL 35, 437]: «respondeant: Divinum jus in Scripturis habemus, humanum jus in legibus regum. Unde quisque possidet quod possidet, nonne jure humano? Nam jure divino. Domino est terra et plenitudo ejus: pauperes et divites de uno limo fecit, et pauperes et divites una terra suportat».

92 S. AUGUSTINI, *Epistolarum Classis* III, CLIII, 26 [PL 33, p. 665]: «jamvero si prudenter intueamur quod scriptum est fidelis hominis totus mundus divitiarum ets infidelis autem nec obolus ; nonne omnes qui sibi videntur gaudere licite conquestis eisque uti nesciunt aliena possidere convincimus? Hoc enim certem alienum non es, quod jure posside tur ; hoc autem jure quod juste, et hoc juste quod bene».

la fe el derecho de propiedad de las cosas de este mundo supone que el hombre invite en su vida a Dios, el Señor de la tierra, y con Él establezca una relación de co-laboración o de co-operación. En términos de «cooperación» el deseo del hombre se vería menguado y si llegase, no sería obra del Señor. A los ojos de San Agustín, la gloria, el honor, el bien, proceden de la regla de tesoros de Dios<sup>93</sup>.

Es interesante resaltar de este último texto que la suficiencia que es inherente a la propiedad es puesta en tela de juicio por la obra de Dios. La no suficiencia desata en el hombre la voluntad de superar el egoísmo y salir en búsqueda de los demás dentro de un sentido cooperativo incluido allí: Dios.

Pero la exposición histórica del empleo de la noción de propiedad para conocer su elaboración a través del tiempo, estaría incompleta si la misma noción no fuese examinada a la luz del derecho romano.

### 3.2.2.3 Ideas generales sobre la propiedad privada en el Derecho Romano

En el Derecho Romano, *la possessio* se refiere a la propiedad como aquella actividad de dominio ejercida sobre las cosas, las cuales hacen parte del movimiento fundamental de nuestras vidas. El dominio práctico, o aquel ejercido activamente sobre las cosas, está formulado en la proposición jurídica reglamentada. Esto tiene razón en el hecho de que *la possessio* es el lugar fundamental para el acto de «la usurpación». Su formulación y reglamentación hacen parte del espíritu de darle una causa justa, que se constituye en un presupuesto. Detrás de este interés reposa la idea de vender y comprar justamente. De este modo se habla de una «propiedad civil» en oposición a «la propiedad natural». Viendo las cosas de este modo, la pregunta se refiere a: ¿dónde se coloca la propiedad: en sí misma, permanente en sí, o en el ser humano? Además, nos preguntamos con la información proveniente de la tradición antes de Duns Scoto: poseer un bien ajeno o de otra persona, ¿es una necesidad o es un tirar afuera el modo por el cual yo retengo algo como propio? En otras palabras, se trata de mostrar la falta de protección de los bienes del otro.

93 S. AUGUSTINI, *Enarratio in Psalmum CXLVII*, 12 [PL 37, p. 1922]: «si jam dicit sibi Bene est: procedit regula de thesauris Dei, examinat ad liquidum: et quis gloriabitur mundum se habere cor? Et quis gloriabitur mundum se esse a peccato? Fratres quaerite quod sufficit operi Dei, non quod sufficit cupiditas vestrae. Cupiditas vestra non est Opus Dei».

Otro problema latente en la propiedad es «la prohibición», formulada como una proposición, lo que demuestra la capacidad de dominio y de poder tenido sobre las cosas. Con esto vemos que la propiedad tiene todo un trasfondo cualitativo; podemos decir: la propiedad cualifica al propietario. En la tradición del siglo IV se dice: poseer el nombre propio de las cosas significa la apropiación y pertenencia de aquellas, siendo esto, como en la tradición jurídica alemana, un «sobre-nombre».

Otro elemento descubierto en la tradición tiene que ver con que la propiedad resulta como propiedad de derecho sólo por la voluntad (*solo animo*). Es allí donde ella adquiere el carácter de concepto: querer apropiarme (*animus possidendi*). Este principio se verifica cuando, siendo del otro la propiedad (*pro alieno sed sibi*), se constata que ella es, sin embargo, propia. Por eso, quien detenta una cosa ajena (*alii possidet*) no es propietario de ella; más bien, ayuda al otro a reclamar su propiedad natural. Hablamos entonces de «la restitución» de toda posición de derecho. Lo anterior ha sido presentado en la tradición como un reclamo de despojo que fue después ilustrado por la imagen del revestimiento.

Presentando el tema así, se deja entrever que la propiedad tiene sus límites: el otro. De este modo, pensando alternativamente, la propiedad se reviste con otro ropaje.

En esta misma tradición presentada a grandes rasgos se habla de la propiedad como aquel ejercicio también sobre los esclavos, con lo que se connotan aquel movimiento de violencia y de fuerza sobre el ser humano. La persona del esclavo indica igualmente que la disposición sobre las cosas es figura de un contenido interno no prohibido del cual se posesiona con el mismo derecho con el cual se dispone del cuerpo. No es extraño así en este derecho reconocer las cosas corporales e interpretarlas como perfectamente retenidas.

Con este panorama así resumido, la opinión de Graciano –anudada al pensamiento jurídico de San Agustín– nos indica que no es natural que en el derecho la propiedad privada vea la luz del día pues todo es común<sup>94</sup>. Es a través de la costumbre o de la ley como las cosas adquieren el carácter de mío o tuyo. La doctrina que contrarresta fuerza a esta visión de cosas es la doctrina de «la pobreza perfecta», que funda así el pensamiento según el cual los bienes de arriba son la riqueza más grande. Delante de la cita de Graciano vale la pena preguntarse si la noción de propiedad empleada por Duns Scoto procede de aquel. Sólo en el transcurso de esta exposición de textos y autores anteriores a él, sabremos responder.

La tradición nos muestra que la fusión de Tomás de Aquino con la filosofía aristotélica y el espíritu del Derecho Romano ha dado como resultado la fundación del derecho privado. Esta fusión tiene una consecuencia práctica, que se visualiza claramente en los documentos de la Iglesia sobre la pobreza en los movimientos de pobreza y el permiso para estos de tener bienes propios. Es de destacar la fuerza en estos documentos que apunta al valor de la comunidad para poseer bienes, despojando a la propiedad del carácter individual, propiedad confirmada por la tradición de los Papas<sup>95</sup>. La fuerza de la propiedad común viene de la lectura de los Hechos de los Apóstoles. A esta lectura se añade la doctrina según la cual el asentamiento o seguridad es acordado por la fe, mientras está transcurriendo el siglo que aporta la inseguridad y la necesidad<sup>96</sup>.

94 GRACIANO, D. I, c. 7: «ius naturale est commune omnium nationum; eo quod ubique instinctu naturae, non constitutione aliqua, habetur, ut viri et feminae coniuncto, liberorum successo et educatio, communis omnium possessio et communi una libertas, acquisitio eorum, quae celo, terra, marique capiuntur, item depositae rei vel commendatae pecuniae restitutio, violentiae per vim repulsio. Nam hoc, aut si quid huic simile est numquam iniustum; sed naturale equumque habetur».

95 JOHANNIS XXII, *Extravagantes*, 14, 3-4: «declaratur quod possit disputari de constitutione et super constitutione alia edita per Nicolaum papam III que incipit “Exiit”, non ostantibus penis per dominium. Nicolaum appositis in eadem constitutione. Quia nonnuquam quod coniectura pro futurum credit subsequens experientia nocium ostendit non debet reprehensibile iudicari si canonum conditor canones a se vel suis praedecessoribus editos vel aliqua in eisdem contenta canonibus revocare modificare vel suspendere studeat si ea obesse potius viderit quam prodesse».

96 GREGOR. IX, *Decretal Lib. II*, Tit. XXIV, c. VII, p. 361: «debitor qui iuravit; creditori nullum gravamen super re pignolata inferre donec solverit debitum, non auditur repetus pignus volendo compensare fructus in sortem; sed debet prius debitum integraliter solvere et demum rem cum fructibus inde perceptis exposcere. Ad nostram noveritis audientiam pervenisse quod, quam Petrus de Neasdem tempore guerra, quae fuit inter carissimum filium nostram Henricum illustrem Anglorum regem et filios eius quibusdam hominibus provinciae ergni

### 3.2.2.4 La propiedad en los tiempos de Duns Scoto

Es en este siglo XIII donde el concepto de propiedad cobra su mayor valor como *dominium*. En este período el derecho sobre la propiedad de las cosas y de la tierra se alarga a la propiedad sobre los individuos. El propietario traslada de sus propiedades una parte al uso, al empleo por parte de los súbditos. En estos no hay más que servicio y renuncia. Con la figura jurídica del traslado del señor al súbdito se establece también una relación personal, la cual es igualmente regulada por el derecho. Así, la dependencia del súbdito no es únicamente a la manera de un salario, de un pago, sino que abarca también la relación personal. La libertad misma de los súbditos hace parte de los acuerdos de protección inherentes al dominio del señor. La dependencia del súbdito respecto al señor comprende la propiedad de la voluntad de decisión del primero. De esto hace parte la consideración de cambio de lugar, de movimiento, de matrimonio. El señor concede el aval personal, económico y social al súbdito. Sin embargo, el signo para reconocer esta dependencia está en el derecho y el cuidado que el señor debe proporcionar al súbdito.

Es en medio de este contexto donde debemos situar la lucha por el derecho a una propiedad distributiva, en la que el criterio es el *dominium utile*, la cual vino a ser una propiedad total, completa llamada: *allodialismus*. En alemán esta idea es expresada como: *schutz und schirm*: «abrigo y cobijo», es decir, una figura que abarca también la propiedad espiritual, expresión de totalidad. Desde la doctrina del uso común de los bienes (*communio omnium possessio*), esto es visto como un abuso de esta figura.

Esta idea contrasta con aquella que pone en Dios la propiedad suprema de todas las cosas, el dominio principal (*potestas procurandi et dispendi*), que es diverso de aquel dominio natural referido al hombre, quien está llamado a servirse de las cosas (*potestas utendi*)<sup>97</sup>. Esta distinción, aunque tomada de la obra de

---

Francorum certam summam pecunie mutuasset, quasdam ab eis possessione et reditus recepit in pignore ipsos sub iuramenti religione sibi adstringens, quod suepr possessionibus et reditibus illis, donec solveret sibi pecuniam mutuatnullum ei gravamen vel molestiam inferrent. Licet autem de possessionibus illis et reditibus praefatis nondum sortem suam sicut asserit; deductis expensis receperit, quia tamen frater archiepiscopo eum propter hoc excommunicationis vinculo adstrinxisti».

97 *SUMMA THEOLOGICA* II/II, q. 66, 1a 1: «ad primum ergo dicendum quod Deus habet principale dominium omnium rerum. Et ipse secundum suam providentiam ordinavit res quasdam ad

San Tomás de Aquino, procede originalmente del derecho romano, el cual autoriza la retención de bienes individuales. La posición de Tomás deja entrever que las cosas son de uso y no de dominio, pues la visión puesta detrás es aquella donde la creación divina dispone todo para ser usado.

De frente a este modo de exponer la propiedad, la pregunta por la propiedad es del orden sapiencial o de los principios, que supone un movimiento hacia atrás que correspondería al sentido comunitario o estado comunitario del hombre (el paraíso); o la pregunta por la propiedad pertenece al orden racional-explicativo o de la determinación natural que releva el derecho natural. Surge entonces la distinción ontológica del ser como unidad individual y la concepción del ser como comunidad, del ser comunitario del que ya se habló haciendo referencia al aporte de Duns Scoto a la reflexión sobre la propiedad y el ser común. Pero esta distinción hecha tiene validez bajo la óptica del ser como comunidad. Según la visión del ser en la tradición de Santo Tomás, el derecho natural no es contrario a la propiedad privada, pues la razón im-parte al derecho natural el advenimiento de las cosas como propiedad a través el encuentro con éstas. Vemos, a la luz de la teoría de la justicia distributiva ya estudiada, que esta última explicación allí se ordena. El fundamento humano de la distribución se basa en el derecho natural si nos atenemos a la razón como facultad natural en el ser humano<sup>98</sup>.

Constatamos bajo este modelo que la propiedad privada y el uso común de los bienes (*usus communis*) van de la mano y se apropian de los primeros puestos. Tomás ve representados la comunidad de bienes y el derecho al uso privado de los bienes en el estado paradisiaco del hombre<sup>99</sup>. En su razón natural, el hombre

---

corporalem hominis sustentationem. Et propter hoc homo habet naturale rerum dominium quantum ad potestatem utendi ipsis... ad tertium dicendum quod ratio illa procedit de dominio exteriorum rerum quantum ad naturas ipsarum; quod quidem dominium soli Deo convenit, ut dictum est».

98 S. TH. II/II, q. 66, 2, a.1: «ad secundum sic proceditur videtur quod non liceat alicui rem alicuiam quasi propriam possidere. Omne enim quod est contra ius naturale est illicitum. Sed secundum ius naturale omnia sunt communia: cui quidem communitati contrariatur possessionum proprietas».

99 S. TH. I, q. 98, 1a.3: «respondeo dicendum quod in statu innocentiae fuisset generatio ad multiplicationem umani generis: alioquin peccatum hominis fuisset valde necessarium ex quo tantum bonum consecutum est. Est ergo considerandum quod homo secundum suam naturam est constitutus quasi medium quoddam inter creaturas corruptibilis corpus vero naturaliter corruptibile».

sabe, según Tomás, que los bienes son puestos para alcanzar la perfección o los fines más altos. En este orden de ideas, la distribución de los bienes en el hombre es hecha propiamente por sí misma de acuerdo con su propiedad natural. Aunque este criterio guíe la tesis actual sobre la propiedad privada, en la óptica de Tomás de Aquino, aquello podría decirse en cuanto justifica su ejercicio como ser fuente dentro del espíritu de la distribución de limosna<sup>100</sup>.

Hablando de la propiedad privada en la perspectiva de la limosna y dentro de la razón natural como su fuente, el tono de aquella deja de ser el de una consecuencia de la caída del hombre, como una situación vivida en el *statu naturae lapsus* y más bien se plantea como una nave en la cual el *homo-viator* hace su recorrido y cuya ancla para mantenerse firme y seguro sería el derecho natural y, en él, el caso de poseer privadamente.

Llegamos, por lo tanto, a dos vías: una que acentúa el orden de la propiedad privada anclado en el derecho natural y en la idea de la *naturae integra* y otra vía que afirma la concepción en la necesidad común y en la idea de *status naturae lapsus*. Vemos aquí que, léxicamente, tanto la noción común como aquella de *status naturae lapsus* son propias del pensamiento de Duns Scoto. El *homo viator* que está bajo este estado es capaz, sin embargo, de pensar y concebir un ser común como apoyo de la idea de una propiedad común. Esta conclusión es sacada de los análisis de textos asumidos hasta el momento. Ella nos servirá igualmente de transición para formular en la teoría de la restitución el concepto de justicia conmutativa que desemboca en la formulación de una teoría de la justicia política.

### 3.2.2.5 La posición de Duns Scoto sobre la propiedad

Recogemos ahora la visión de Duns Scoto sobre el ser y la concepción de la propiedad. Con estos dos elementos podremos examinar el texto principal de la restitución: *Ord.* IV, d. 15, q. 2. En él, nuestro autor se pregunta, en el marco de

---

100 *S. TH.* II/II q. 32, a. 5: «tertio modo inquantum ipsae operationes aliorum si sint bonae, aestimantur ut bonum proprium, propter vim amoris, qui facit aestimare amicum quasi eundem sibi. Et propter odium, quod facit aestimare bonum alterius esse sibi contrarium efficitur mala operatio inimici delectabilis». Cfr II/II q. 66, 7, a. 3: «praeterea, homo debet dirigere proximum sicut seipsum. Sed non licet furari ad hoc quod aliquis per eleemosynam proximo subveniat; ut Augustinus dicit, in libro Contra Mendacium. Ergo etiam non licet furari ad subveniendum propriae necessitati...et ideo res quas aliqui superabundanter habent ex naturali iure debentur pauperum sustentationi».

la confesión: ¿alguien que ha tomado injustamente una cosa perteneciente a otro no sería un verdadero penitente sin practicar la restitución de aquello tomado? Este texto lo estudiamos detenidamente dada la originalidad de nuestro autor allí reflejada y, al mismo tiempo, porque es la vía más segura para concebir y formular la justicia conmutativa.

La primera opinión que vemos en este texto consiste en decir que la restitución no tiene nada que ver con la penitencia. No olvidemos que, en el contexto de la restitución, el trasfondo de la justicia conmutativa es para Duns Scoto la penitencia. Pero esta última puede ser negada como acto de arrepentimiento, lo que supone una devolución voluntaria, algo hecho que no es debido. Es toda una concepción del hombre pecador en la cual se ancla esta visión de la restitución, la cual no satisface hacerla. Digamos igualmente que en un marco de pensamiento como el de Duns Scoto donde la visión beatífica de Dios prevalece, la concepción de hombre no es aquella según la cual todo finaliza en esta tierra; por eso, en el empeño de restituir dentro del interés del perdón y el alcance de aquel estado de vida, la imagen del sacerdote, ligada a la de penitencia, adquiere el carácter de mediador, al tiempo que el de guía supremo de aquel deseo. Por eso, en el ámbito de la penitencia que le confiere poder al sacerdote, el tema de la restitución hace su aparición en Duns Scoto.

Analizando el concepto de «satisfacción» visto en el texto, Wolter, el comentarista americano del pensamiento de Duns Scoto y ya visto anteriormente en este trabajo, nos indica la importancia que tiene este término para Duns Scoto. Satisfacción es el signo escrito que nos lleva a pensar en aquel movimiento que conduce a la contrición o el dolor vivo y sincero de haber ofendido Dios y es por la satisfacción que se devuelve aquel estado primero de limpieza, de integración por el cual es al mismo tiempo devuelto equitativamente por Dios aquel bien que ha sido quitado.

Examinando más de cerca el término en cuestión, Wolter nos dice que ya el prefijo «satis» supone estar al puesto de... , donde aquello devuelto es equivalente a lo quitado. Además, este acto es voluntariamente realizado, pues de lo contrario no surtiría el efecto portador en sí<sup>101</sup>. Desde este ángulo de perspectiva, la justicia

---

101 A. WOLTER, *Duns' Scotus Political and Economic philosophy*, Santa Barbara, 1989, p. 104, nota 1.

comienza a pintar un panorama de devolución, de restitución y, antes que todo, es una práctica de retorno tomada tanto material como espiritualmente. La justicia es, por consiguiente, la satisfacción del regreso. No imaginamos en este momento los alcances que este examen lingüístico del texto de Duns Scoto nos permite ver. Sin embargo, si tomamos el origen del término o aquello determinado por la palabra: «restitución», vemos una fuerte ligazón con el hecho de «regresar».

La misma acción supone o definitivamente determina el hecho de ponerse en la extremidad dejada, haciendo que la actual venga a ser última y la última primera; en otras palabras, queremos decir: se vuelve a la posesión de eso primero o la restitución. En la lengua española nosotros decimos: «venir a ser», teniendo con ello una connotación de futuro. El movimiento que acompaña esta tendencia es «volver a ser», referido así verbalmente a «regresar». Ahora bien, hablar de «extremos», como se ha hecho precedentemente, nos indica ante todo, exterior como interiormente, que estamos dentro de lo posible, actualmente existente. Este mismo argumento en relación con la penitencia, el contexto en el cual Duns Scoto pone el problema, nos conduce a afirmar: delante de Dios, el penitente no restituirá o regresará más allá de sus propios límites, él es actualmente existente o posible; por eso, decimos: «dentro de sus posibilidades». Esto dicho últimamente es confirmado cuando Scoto afirma, apoyado sobre el texto de San Agustín: Dios no exige al hombre más allá de sus capacidades<sup>102</sup>.

Desde este punto de vista, la restitución se da ya no sólo según las posibilidades humanas. Pero, la exposición de estas realidades que alude al tema de análisis en el pensamiento de Duns Scoto, no es fácil, debido a los diferentes matices que toma y a la misma referencia bibliográfica consultada. Vistas estas dificultades, nos limitamos a exponer aquello que se relaciona con nuestro tema de la restitución en el marco de la justicia conmutativa, de frente al tipo de justicia presentada por la tradición hasta el autor franciscano.

---

102 *Ord.* IV, d. 15, q. 2, n. 15 [XVIII, p. 283]: “item, nullus tenetur ad impossibile, quia qui dicit Deum praecepisse impossibile, antahema sit”. Aurelius Augustinus, *Varia scripta ad historiam pelagianorum pertinentia*, n. 10 [PL 45, p. 1718]: “exsecramus etiam eorum blasphemiam, qui dicunt, impossibile aliquid homini a Deo praeceptum esse, et mandata. Dei non a singulis, sed ab omnibus in commune posse servari: vel qui primas nuptias cum Mancho, vel secundas cum Cataphrygis damnat”.

Es importante retomar el tema principal de nuestro trabajo y darnos cuenta de que el examen de la justicia política nos ha llevado a estas riberas de la restitución como un pilar en la voluntad de construir una sociedad en orden y paz como resultado de un acuerdo entre los seres humanos cuya condición es la libertad y la dignidad humana. Desde este ángulo, la perspectiva de la sociedad como la *res-publica* cobra un interés mayor que aquel que posee entre dos individuos singulares. Por eso, en el sujeto de la restitución, aquella hecha a la sociedad o la *res-publica* es necesariamente mayor, pues podemos decir: el bien común está sobre el singular<sup>103</sup>. Este lenguaje, en términos cristianos, traduciría la práctica de poner ante todo la comunidad, donde la caridad o el amor por el otro es la clave de lectura en toda relación humana y en todo acto de restitución. Esta última tiene por fin devolver socialmente un orden, la paz lesionada por una acción contraria.

En la óptica de la relación, la restitución como acto implica un empeño de volver a tejer un nexo, un tejido que ha sido roto. Es conveniente desde el punto de vista lingüístico resaltar que la imagen del tejido, de la red, es evocada cuando se define la restitución en términos de relación de orden, de paz social y civil<sup>104</sup>. No es para menos el traer a colación las expresiones corrientes en nuestra lengua cuando decimos: «el tejido social; restituir el tejido social», volverle a dar su identidad primera, su carácter. Si en la argumentación de Duns Scoto la imagen de la cadena, de la red funciona al lado de la restitución del orden en cuanto tiene que ver con la *res-publica*, entonces podemos preguntarnos si el proceso de anudarse, indicado por Scoto, comporta un volver a ser o un de-volver, es un acto re-parador o es un acto punitivo. Además, ¿cómo hacer para que el acto de restitución sea realmente veraz y no simplemente una simulación o hacerlo como si fuese real?; ¿veracidad o similitud?<sup>105</sup>

103 ARISTOTELE, *Ética Nicomachea*, I, c. 2, 1094b, 5- 10:

«ἔτι δὲ νομοθετοῦσης τί δεῖ πράττειν καὶ τίνων ἀπέχεσθαι, τὸ ταύτης τέλος περιέχει ἂν τὰ τῶν ἄλλων, ὥστε τοῦτ' ἂν εἴη τὰνθρώπινον ἀγαθόν, εἰ γὰρ καὶ ταῦτον ἐστὶν ἐνὶ καὶ πόλει, μείζον γὰρ καὶ τελειότερον τὸ τῆς πόλεως φαίνεται καὶ λαβεῖν καὶ σώζειν ἀγαπητὸν μὲν γὰρ καὶ ἐν μόνῳ, κάλλιον δὲ καὶ θεϊότερον ἔθει καὶ πόλεις»

104 J. DUNS SCOTO, *Ord.* IV, d. 15, q.2, n. 2 [XVIII, p. 255]: “...et consimiliter potest argui, quandocumque restitutio habet vel damnum annexum, illi cui fit, vel damnum Rei publicae annexum”.

105 AURELIUS AUGUSTINUS, *Epistolarum Classis* III, n. 20 [PL 33, p. 662]: “quod autem in epistola tua sequitur, ubi dicis verum nunc, ut mores nostri sunt, et sceleris poenam cupiunt sibi homines relaxari, et id propter quod scelus admissum est possidere; pessimum hominum genus commemoras, cui poenitendi medicina omnino non prodest. Si enim res aliena, propter

De San Buenaventura retomamos el término «ad-ministración» que consiste en prestar un servicio, gerenciar unos bienes con un fin. Este servicio se pone en relieve en la escala de valores. Pero de estas significaciones, la que más nos interesa es aquella del servicio dado para un fin. Este modo de definir este servicio se compagina con la visión de orden según la naturaleza de la cosa y cuya mira es siempre hacia el futuro, un orden en función del futuro, al servicio de lo que vendrá a ser. En cambio, vemos en Duns Scoto la insistencia en el fundamento que reúne a los seres humanos: se trata del retorno que coincide con la idea de restituir, de devolver un estado al ser humano. Apoyados sobre este argumento, que ha sido descubierto y elaborado a lo largo de este análisis, sostenemos que para nuestro autor, la propiedad está dentro de la discusión sobre la restitución y a la base de la teoría de la justicia conmutativa; ella no tiene un origen ni divino, ni natural, pues al regresar al estado de inocencia del ser humano, su estado primero, en él, las cosas eran comunes y no propias a la creatura humana<sup>106</sup>. Precedentemente a Duns Scoto, ya autores como Agustín y Graciano sostenían el mismo razonamiento leído en el Doctor sutil<sup>107</sup>.

---

quam peccatum est, cum reddi possit, non redditur, non agitur poenitentia; sed fingitur: si autem vercaiter agitur, non remittetur peccatum, nisi restituatur ablatum, sed ut dixi, cum restitui potest.»; *Decretum Gratiani*, secunda pars, causa XIV, q. 6, c. 1, pp. 742-743: “quod vero penitencia agi non possit, nisi res aliena reddatur, testatur Augustinus in epist. Ad Macedonium. Penitencia non agitur, si res aliena non restituitur. Si res aliena, propter quam peccatum est, redi possit, et non redditur, penitencia non agitur, sed similitur. Si quatin veraciter agitur, non remittetur peccatum, nisi restituatur ablatum ; si, ut dixi, restitui potest. Plerumque enim qui aufert amittit, sive alios patiendo malos, sive ipse male vivendo, nec aliud habet unde restituat»; S. BONAVENTURA, *Opera Omnia* II, d. 15, c.7, p. 371: “usque nunc tamen, ut veritas in Evangelio ait, operatur Pater cum Filio, scilicet administrationem eorundem generum, quae tunc instituta sunt. Creatoris enim virtus causa subsistendi est omni creaturae. Quod ergo dicitur: Pater meus usque modo operatur, et ego operator; illud universo creaturae continuam administrationem ostendit; sed usque nunc operatur, ut quod condidit continere et gubernare non cesset”.

106 J. DUNS SCOTO, *Ord.* IV, d.15, q. 2, n. 3 [XVIII, p. 256]: “...quod lege naturae et divina, non sunt rerum distincta dominia pro statu innocentiae, imo tunc omnia sunt communia”.

107 AURELIUS AUGUSTINUS, JOANNIS EVANGELIUM, TRACTATUS VI [PL 62, pp.1436-1437]: “ecce sunt villae: quo jure defendis villas? Divino an humano? Respondeant: Divinus jus in Scripturis habemus, humanum jus in legibus regum. Unde quisque possidet quod possidet? Nonne jure humano? Nam jure divino, Domini est terra et plenitudo ejus (Psalm. XXIII, 1: «Domini est terra, et plenitudo ejus, orbis terrarum et qui habitant in eo») pauperes et divites Deus de uno limo fecit, et pauperes et divites una terra supportat. Jure tamen humano dicit. Haec villa mea est, haec domus mea, hic servus meus est. Jure ergo humano, jure imperatorum. Quare? Quia ipsa jura humana per imperatores et reges saeculi Deus distribuit generi humano.» Cfr. *Decretum Gratiani*, prima pars, d. VIII, c. 1 [Vol. I, p. 12]. Cfr. idem, secunda pars, causa 12, q. 1, c. 2 [VOL.I, pp. 676-677]: «communis vita, omnibus

Corroboramos con estas citas de los autores mencionados la misma idea encontrada en Duns Scoto sobre el sentido de propiedad y la fuerza que desde esta perspectiva cobra el acto de restituir. Justificar gnoseológicamente este argumento implica retomar aquella conclusión elaborada, según los textos del Doctor Sutil, de la razón como una *ratio communitas* cuyo soporte, hemos visto, era el postulado principal del ser como común. Salta a la vista la importancia de asumir la recta razón como la facultad que integra, congregando por el diálogo a la paz, con-versando y convergiendo conjuntamente todos los intereses comunes hacia el logro de la paz<sup>108</sup>.

No sorprende con este modo de concebir la razón y el ser, que las cosas sean igualmente usadas en común. Además de la razón y el ser, hay un estado que favorece esta vivencia común de las cosas. Este estado es el de inocencia. Puestos conjuntamente, estos tres elementos de los cuales hablamos se convierten tanto en alimento que nutre la idea de pacificar la sociedad o el nuevo orden social, como el principio de regulación. Además, debemos saber que a esto dicho se llega, de esto se concluye un acuerdo y no se antepone como algo ya determinado, clausurado<sup>109</sup>.

Iluminando el uso común de las cosas desde esta altura, este uso se refiere, pues, a un acuerdo, a una conclusión a la cual se llega conjuntamente, y no a una preclusión. Pero hablamos así del estado de inocencia. Es sabido que con el estado de pecado, las cosas cambian y toman otro rumbo. La nueva vía despeja el camino para la justificación racional de la propiedad privada; por consiguiente, la primera repercusión es sobre el uso común de los bienes, pues este orden se trastorna y

---

est necessaria fratres, et maxime his qui Deo inreprehensibiliter militare cupiunt, et vitam apostolorum eorum que discipulorum imitari volunt. Communis enim usus omnium, que sunt in hoc mundo, omnibus hominibus esse debuit. Sed per iniquitatem alius hec dixit esse meum, et alius istud et sic inter mortales facta est divisio. Et sicut non potest inquit, dividi aer, neque splendor solis, ita nec reliqua, que communiter omnibus data sunt ad habendum, dividi debere, sed habenda esse communia...ut enim bene nostis, erat multitudinis eorum cor unum et anima una, nec quisquam eorum aut nostrum de his, que possidebat, aliquid suum esse dicebat, sed omnia illis et nobis erant communia, nec quisquam egens erat inter nos».

108 J. DUNS SCOTO, *Ord. IV*, d.15, q. 2, n. 4 [XVIII, p. 257]: «...prima, quia usus rerum secundum rectam rationem ita debet competere hominibus sicut congruit ad pacificam conversationem et necessariam sustentationem».

109 J. DUNS SCOTO, *Ord. IV*, d.15, q.2, n. 4 [XVIII, p. 257]: “sic etiam magis fuisset sufficientia ad sustentationem, quam si alicui praecluderetur usus alicuius per appropriationem illius factam alteri”.

ahora la propiedad privada valoriza racionalmente las cosas monológicamente y no dialógicamente. La conversación es ahora una introversión, que alimenta la concupiscencia personal como fruto del mal pecaminoso<sup>110</sup>.

Nos encontramos con un problema: para lograr estos objetivos, el estado pecaminoso usa la violencia. Es muy diciente que el término utilizado por Duns Scoto para la presentación de la violencia, sea el de «inferendo»: inferencia, dando a entender un razonamiento lógico en la argumentación sobre la propiedad privada. Asistimos por ende a una nueva lógica. Violencia que se manifiesta en el modo de disponer de los bienes creando así un uso de los bienes correspondiente más a ciertas personas que a otras, lo que conlleva un desequilibrio en el manejo de los bienes. El uso privativo de los bienes encuentra un respaldo en la política de Aristóteles, que argumenta que así como en el tema de la propiedad, las cosas se deben edificar según el criterio de una política que armonice con aquellos que son políticamente buenos, proporcionando así entonces la pregunta por la propiedad: ¿es o no es la propiedad comunitaria? ¿A cuál de los dos pertenece ella?<sup>111</sup>.

Para responder a este interrogante, recordemos: para Duns Scoto, la propiedad no tiene un fundamento divino, ni natural. Queda entonces por trabajar el derecho de personas y es con este tipo de derecho como él responde asegurando: el derecho humano determina cómo todas las cosas son comunes, una idea retomada de la tradición jurídica y atribuida al trabajo sistemático hecho por Justiniano<sup>112</sup>. La no apropiación de las cosas deja el espacio abierto para ser concedidas a aquellos que las ocupan o a quienes las tomen en posesión. Podemos interpretar esta parte del

---

110 J. DUNS SCOTO, *Ord.* IV, d. 15, q. 2, n. 5 [XVIII, p. 258]: “primo, quia communitas omnium rerum esset contra pacificam conversationem, cum malus es cupidus occuparet ultra ea quae essent sibi necessaria”.

111 ARISTOTELES, *Política* II, c.5:  
*Εχόμενοι δὲ τούτων ἐστὶν ἐπισκέφασθαι περὶ τῆς κτήσεως, τίνα τρόπον δεῖ κατασχεῖσθαι τοῖς μέλλουσι πολιτεύεσθαι τὴν ἀριστὴν πολιτείαν, πότερον κοινὴν ἢ μὴ κοινὴν εἶναι τὴν κτήσιν.*

112 INSTITUTIONES, *II, tit. 1, De divisionen Rerum*, n.12, in *Codex Juris Civilis*, vol. I, p. 10: «superiore libro de iure personarum exposimus: modo vdeamus de rebus quae vel in nostro patrimonio, vel extra nostrum patrimonium habentur: quaedam publica, quaedam universitatis; quaedam nullius, pleraque singulorum, quae variis ex causis cuique adquiruntur, sicut ex subiectis apparebit. Et quidem naturali iure communia sunt omnium haec... Ferae igitur bestiae et volucres et pisces, id est omnia animalia, quae in terra, mari, caelo nascuntur, simul atque ab aliquo capta fuerint iure gentium statim illius esse incipiunt: quod enim ante nullius es, id naturali ratione occupanti conceditur».

texto diciendo: el ser de la cosa usada no depende de aquel que la toma; ella ya es naturalmente un ser que no depende del usuario. En el análisis sobre el dominio hecho con base en el pensamiento de los Padres de la Iglesia, hemos visto que la gran tentación del ser humano, en cuanto concierne al dominio, es la pretensión de dar el ser a las cosas.

Además, la *res*, la cosa en sí misma ap-prehendida racionalmente se convierte en una *res* dividida; por eso es necesario justificar esta nueva modalidad de la *res*: ser dividida y la vía es la ley positiva, no la ley natural, pues la *res* es naturalmente única, unidad; es la razón la que tiene la capacidad de des-componer la realidad, encontrar sus diferencias últimas. Por definición, la razón humana totaliza, unifica y al mismo tiempo es la facultad que des-integra la realidad para escrutar sus diferencias y/o distinciones internas. Esta distinción introducida en la unidad de la *res* es elaborada racionalmente; de ahí el rol esencial jugado por la razón en la justificación del dominio, de la propiedad privada<sup>113</sup>.

Hemos visto los beneficios que tiene para Duns Scoto la propiedad común, entre ellos, la seguridad de la paz social. Sin embargo, el Estado obliga al hombre a proteger sus bienes personales<sup>114</sup>. De este modo se concluye: la propiedad privada no es una necesidad o un principio natural. Ella pertenece al orden de las posibilidades; si ella fuese elegida, su carácter no sería natural o necesario, sino «universal» y estaría dentro del registro de lo formal, de lo conceptual. Es concebido como un instrumento puesto al servicio de la comunidad, para pacificar la comunidad de los seres humanos. El fundamento de esto último se ve en la jurisprudencia<sup>115</sup>. Esta es la ciencia que reglamenta desde la razón la propiedad privada.

113 J. DUNS SCOTO, *Ord.* IV, d. 15, q. 2, n. 6 [XVIII, p. 265]: “et licet quasi statim post naturalem apprehensionem de hoc, quod est res esse dividetas, occurrat illa tanquam probabilis et manifesta, tamen rationabilius est dicere, quod ipsa non sit de lege naturale, sed positiva”.

114 J. DUNS SCOTO, *Ord.* III, d. 37, q. unica, n. 8: “Nam supposito isto principio iuris positivi, pacifice esse, vivendum in comunione vel politia ex hoc non sequitur necessario, igitur quilibet debet habere possessionem distinctam a possessione alterius; posset enim stare pax in convivendo, etiamsi omnia essent eis communia”

115 J. DUNS SCOTO, *Ord.* IV d. 47, q. 1, n. 3 [XX, p. 493]: “Adhuc magis proprie dicitur de vero aliquo completo, quod est conclusio, quia de conclusione iudicatur nedum pere terminos, sed pere principia. Adhuc magis specialiter dicitur de conclusione pratica quam speculativa, quia iudicium est dictamen intellectus practici consonam iustitiae; iustitia autem non respicit speculabilia, sed operabilia”.

No debemos olvidar, como se ha dicho anteriormente, que en la ley positiva se requieren dos cualidades: «la prudencia y la autoridad». La primera tiene una relación directa con la recta razón práctica, y nos hace recordar aquello dicho desde la definición: la justicia es un ejercicio práctico. La prudencia es entendida como una fuerza empleada en la conquista por la verdad y como una ayuda a preveer los errores que nos pueden alejar de esta búsqueda, y que dicta al ser humano el comportamiento en favor de la comunidad. En la autoridad, la segunda cualidad en el legislador, Duns Scoto nos ayuda a reconocer la actividad encaminada al interés por la unión, por la ligazón entre los individuos de la sociedad. Sin embargo, es la prudencia la vía sobre la cual se conduce con mayor grado a la instauración y fomento de la comunidad<sup>116</sup>. No sobra decir: es esta vía la que preside en verdad una comunidad y la que, al frente del intelecto, dictaría las verdaderas leyes justas.

La prudencia en el ser humano teniendo y siendo una vía con miras hacia el futuro, hacia adelante, prepara, indica y prevee futuros comportamientos evitando caer en la misma situación señalada por la desobediencia de Adán y Eva, de no repetir el desorden sembrado por la ruptura del pecado y más bien proponer un nuevo orden social, apuntando hacia la justicia política. Este nuevo orden social, según lo hemos visto en un capítulo anterior, consiste en partir del reconocimiento de la dignidad y libertad en el otro para llegar a un acuerdo, a un pacto de paz, al nuevo orden que se busca. Pienso no ser demasiado brusco al decir que la prudencia, como camino, apunta hacia el futuro, y se relaciona con la capacidad en el ser humano de ser co-creador y de co-laborar con Dios en la creación de entes existentes futuros, contingentes, pues en la abundancia de la libertad encontramos esta fuente.

Retomando la dupla propuesta por nuestro autor: la prudencia y la autoridad y su relación con la juris-prudencia con miras a justificar la propiedad privada, es conveniente dedicar un análisis a la prudencia. Así, equilibramos el análisis hecho con el tema de la autoridad, tema desarrollado por Duns Scoto con abundancia de literatura en la distinción 15, q.2, el contexto del cual partimos para el estudio

---

116 J. DUNS SCOTO, *Ord.* IV, d. 15, q. 2, n. 6 [XVIII, p. 265]: “si ergo conclusio quarta, quod lex positiva iuste requirit in legislatore prudentiam et auctoritatem. Prudentiam, ut secundum rectam rationem practicam, dictet quid faciendum pro communitate; auctoritatem, quia dicitur lex a ligando, sed non quaecumque sententia prudentis ligat communitatem, nec aliquem, si nulli praesideat. Quomodo autem prudentia, poterit haberi ad cogitandum leges iustas, satis patet”.

de la justicia conmutativa, punto de fuerza y apoyo en la formulación de la tesis sobre la justicia política.

### 3.2.3 La prudencia

Como lo anunciamos al término del último párrafo, es necesario hacer un equilibrio en la presentación de este tema, equilibrio si tenemos en cuenta lo dicho sobre la autoridad. Este vocablo llegó a la época de Duns Scoto cargado de una tradición significativa que no es necesario explorarla y exponerla. Es impactante el hecho que desde el inicio, es decir, en la consulta de los diccionarios, ellos nos ayudan a aproximarnos a la primera identidad de las palabras, ya encontramos la prudencia como facultad de preveer y al mismo tiempo, la relación guardada con la providencia, hasta poder decir cómo ambos vocablos convergen en una sinonimia. La prudencia es vista igualmente, dentro sus generalidades, como la facultad de las cosas futuras, cuyo opuesto es la memoria siendo esta la facultad de las cosas pasadas. La prudencia es además por definición la facultad donde tiene origen la recta razón práctica (*recta agendi ratio*), uno de los elementos descubiertos en la d.15 n.6.

Dejemos de lado esta primera consideración apoyada sobre el pensamiento de Duns Scoto y digamos que a pesar del empeño de mostrar el lado pacífico de la propiedad no nos podemos dejar engeguercer de este rayo tan poderoso como es la comunidad, la consecuencia, pues como premisa mayor de este juicio cuya conclusión es el compartir, era la división, los reveses políticos y económicos entre los pueblos. Es en este ambiente donde la figura del profeta es prevalente, así lo hemos visto en los textos estudiados extraídos de la biblia.

#### 3.2.3.1. La idea de prudencia (Providencia) en la Biblia

Junto al profetismo aparece la idea de la providencia o prudencia como la hemos definido según la ayuda de los manuales. La capacidad de ver más allá por parte del profeta le dá el sello de estar entre Dios y los hombres en él, Dios cuida de su obra creadora. En este cuidado entra también el orden social y político de la obra de Dios, hablamos por consiguiente del pueblo y su organización institucional, es por eso que de los textos bíblicos, sobre todo aquellos del Antiguo Testamento, desprenden los especialistas un vínculo entre el profetismo y la política dando a la prudencia o pro-videncia una nota igualmente política.

El diálogo entre la institución social y política humanas y la intervención de Dios, abre a los hombres, por la ayuda de los profetas el conocimiento de las leyes y del modo de organizar la vida social y política del pueblo. Sería demasiado tirado de los cabellos sostener que en los profetas la ciencia estaba presente, pero en palabras de hoy, se diría así el conocimiento en los profetas de las leyes y del modo de organizar la sociedad y la política, los ubicaría en el rango de saber poner en relación: ciencia y prudencia o pro-videncia. De este modo, el pragmatismo, con ojos de hoy, calificaría la tarea de los profetas en el contexto político en el cual suscribimos este trabajo.

Creando este marco fundado sobre la relación con Dios, la ley positiva o aquella de la mente del legislador, la ley natural y la ley eterna se entrelazan y esto sucede cuando el profeta hace desvelar a las autoridades de su pueblo. Todo con miras al buen orden y funcionamiento de la sociedad y de la política. Con esta lectura bíblica- profética del tema de la prudencia o pro-videncia, aquello pretendido es exponer el vínculo estrecho entre el orden de los elementos del mundo y el principio de un orden final. No podemos decir que esta es la opinión de nuestro autor, pues se ha visto su posición en cuanto al orden natural de las cosas, pero si es la interpretación circundante de la prudencia o pro-videncia entre los autores de la época de Duns Scoto. Creo ante esta perspectiva, como la propuesta de Duns Scoto de elaborar un orden social o política entre las partes contrayentes a fin de guardar la paz en la comunidad, este elemento de participación y no de pasividad determinista, cambia el papel de la persona, llevándola a una actividad u operatividad dentro del orden acordado o contratado.

Guiados por este argumento del profetismo, la política y la prudencia o la pro-videncia, digamos: la concepción de Dios es la de un Dios en la historia, es el Dios de la historia con palabras de hoy. En esta idea se funda la búsqueda de toda felicidad en la sociedad generando unos lazos entre la política y el orden moral donde la forma de organización social, política y de desarrollo será modelada. Con esta relación entre la política y la moral se crea así una vida moral en la cual se reconoce que existiendo Dios. Él ha asignado una función en el entramado del mundo; en este mismo plan, la restitución juega el papel de devolver aquella unidad perdida por la culpa del pecado y ese mismo plan entra a ser parte del devenir histórico. Reconocer este plan así, implica a la persona humana el don de la sabiduría con la cual se comprende la dirección de las cosas y de la historia contribuyendo a la armonía y al restablecimiento de la unidad perdida. Pero en

un pensamiento como el de Juan Duns Scoto ¿cómo se aplica esta consideración profética vinculando políticamente la profecía y la prudencia o la pro-videncia?

El orden social o político en términos de contrato revela, cómo en Duns Scoto, el orden políticamente concuerda a un consensus y al alcance del mismo, no siendo más algo ya determinado naturalmente y alcanzable bajo esta misma condición. Es claro como el lazo política e historia es más visible que aquella entre la política y la naturaleza y en términos de hoy se avanza con la mira puesta no en un orden natural, pero sí de pro-greso. Es en este marco como comprendemos el esfuerzo de Duns Scoto, de desvelar en el ser humano la alternativa de un orden social y político como un acuerdo y contrato entre las personas a fin de garantizar la paz social y no más el seguimiento de un orden naturalmente definible, decimos entonces que gracias a esta clave de lectura el ser humano es interpretado de otro modo.

Un hombre co-laborador dentro de una causa quien siendo libremente contrayente rige el mundo con perspectiva histórica y no sólo natural. La colaboración de la persona la involucra dentro de un plan y no la conduce al abandono de algo que no es suyo, ella se empeña en la política porque su diligencia hace parte del plan divino. Es con este trasfondo que la prudencia o la pro-videncia se convierte políticamente en el punto de referencia de toda acción gubernativa y todo allí se consagra. Bíblicamente hablando, los profetas hacen de la prudencia o la pro-videncia un ideal pedagógico a fin de llevar al mismo pueblo a una toma de conciencia de su propia condición de pueblo. Esta perspectiva engloba todo esfuerzo mediante los eventos, las narraciones y la historia del pueblo. El tema de la prudencia a la luz de los profetas de-signa la fe como entrelazada en la historia convirtiéndose la historia misma en un acto de fe.

Con esta luz, un acontecimiento como aquel narrado por la biblia en el paraíso o la pérdida de toda armonía y unidad, se convierte en base fundadora de una interpretación de la persona, presentándola necesitada de un orden social y político y no postrándola a la perdición, de ahí que apoyarse en su propia condición para realizar un convenio o contrato le devuelve la confianza, la capacidad a pesar de la condición pecaminosa, es esto lo enseñado por Duns Scoto y que hoy nosotros interpretamos ayudados por la lectura profética de la prudencia o pro-videncia.

No es extraño encontrar en esta misma lectura como hacemos de la prudencia o la pro-videncia a la luz bíblica la alusión a personajes como Moisés, David, quienes encarnando el modelo del elegido por Dios han entregado todo por la causa de un orden social y político al modo de Dios. En estos dos, el don más sobresaliente es el de la sabiduría, luego entonces hablando políticamente, es posible mostrar a la luz la correspondencia entre la política y la sabiduría. Este arte de vivir depositado en estos personajes bíblicos los ha también dotado de aquella capacidad de pre-veer, una disposición particular igualmente en los profetas. Es esta capacidad la cual los lleva a ser mediadores entre los seres humanos y Dios.

De esta aproximación bíblica en términos de prudencia o de pro-videncia la conclusión relacionada con todo aquel pensamiento de Duns Scoto y el valor de la prudencia en la mente del legislador es la verdad, leer la historia en clave de historia de la salvación. De este modo la lectura del pecado del hombre, como la hemos visto en Duns Scoto, impulsa a considerar políticamente la relación con Dios y con los otros, generando una responsabilidad moral dentro de la historia de la salvación.

Pero ya antes de nuestro autor, precedentemente se expresaba en la prudencia del ser humano como la herramienta eficaz para distinguir el bien y el mal. Ella está tanto presente en Dios como en el hombre, ella es ciencia en Dios y en el ser humano. La prudencia tiene también sus partes: memoria, inteligencia y la providencia, siendo esta última la prudencia misma; ella es llamada sea bien para las cosas domésticas, como para las cosas públicas. Significativamente hablando, la prudencia es igualmente evocada como: *ratio consiliorum*. A este calificativo, se le añaden: vigilante, fuerte, circumspecto.

La prudencia siendo una facultad mirando hacia las cosas futuras, sin embargo, ella actúa y reacciona según un plan concebido, diseñado. Queriendo respaldar esta idea dentro de la historia del pensamiento cristiano, conservando así la metodología de conocer y de exponer la lectura que los padres y pensadores cristianos antecesores a Juan Duns Scoto, hacen de los conceptos encontrados en la obra de este último.

### 3.2.3.2 Rasgos principales de la idea de la prudencia en el pensamiento patrístico

Por eso, evocamos en este momento a San Gregorio de Niza, para quien todo ha sido creado según un orden; es necesario que exista el modo al cual, las cosas sean asimiladas, la encarnación como el trasfondo, el modo al cual el ser humano se asemeja. Esto existe ya desde todos los siglos<sup>117</sup>.

Dentro de este universo de los Padres de la Iglesia, el término «prudencia o providencia» tiene también la acepción de proporcionar, de cuidar en favor de algo. Todo es guiado, tanto del mundo de las cosas terrenas como de aquel de las cosas espirituales. Ella es igualmente sostén de todo lo creado en el universo, siendo así la sabiduría divina misma<sup>118</sup>. En la mente del legislador, dentro de la constitución de la autoridad política, el marco de fondo de toda ley es sostenido por la sabiduría procedente de la sabiduría divina. Además la constitución la permanencia y la esencia misma de la res-publica en Dios encuentra la fundación, y aún, la sabiduría pone las palabras en la boca. Fundar entonces la sociedad política en Dios es encontrar allí toda la estabilidad y la mayor posibilidad que nada de ella será exterminada. Este pasaje es importante, pues en la política, la justicia, el orden social es visto como fundado y creado y nunca como algo ya supuesto, la suposición está en el hecho de respaldar en un trasfondo divino y creador, la fundación de todo orden político<sup>119</sup>.

La garantía de este respaldo o marco de fondo es la canalización de todo esfuerzo en la sociedad donde el bien se alcanzará, y todo desarrollo, dentro del

117 S. GREGORII NYSSENI, *Adversus Appollinarem* [ PG 45, III, p. 1128 ]:

κατὰ ποίον ἀνθρώπου ο μοίωσιν ἔχειν ἢ θεία σαρκωσις κατὰ τὸ προαιώνιον γίνεται, κατὰ τὴν τοῦ Ἀδάμ, ἀλλ' οὐπω ἦν. Ἔτι καθ' ἕτερον τινα ἀνθρώπων, καὶ τίς οὐδὲν τὸς ὁ πρόνοιουμένου τοῦ Ἀδάμ ἀνθρώπου, ἵνα κατὰ τὸ εἶναι μὲν ὑποδείγμα ὁ μὴ ἰωθῆ τοῦ θεοῦ ἢ σάρκωσις.

118 ORIGENIS, *Libellus de Oratione* [ PG11, 524c ]:

εἰ δὲ καὶ ἐν θεάτρῳ ἐσμὲν κόσμου, καὶ ἀγγέλων, καὶ ἀνθρώπων, ἰστέον ὅτι ὡσπερ ὁ ἐν θεάτρῳ οὕτω καὶ ἡ μὲν τῷ ὅλῳ κόσμῳ καὶ τοῖς πᾶσιν ἀγγέλοις, τῷ τε τῶν ἀνθρώπων γένει ὀφειλόμεν ταῦτα, ἀβουληθέντες ἀπο τῆς σοφίας μαθησόμεν.

119 S. METHODI, *Ex Libro de Resurrectione*, VIII [ PG 18, p. 274 ]:

οὐχ οὖν εἰς τὸ εἶναι καὶ μένειν τὴν χτίσιν ὁ θεὸς διεχοσμίσαστο, καθάπερ κθὶ ἡ σοφία συνίστησιν, Ἐκτίσθη γὰρ εἰς τὸ εἶναι, λέγουσα τὰ πάντα, ὁ παῦλος δὲ σαφῶς μαρτυρεῖ, λέγων.

orden social, es diseñado y confeccionado con miras al establecimiento de un orden teniendo como fuente un plan echado a rodar. Por eso, hablamos de administrar, suponiendo que las herramientas y toda dotación conducen a la consecución de un orden social. La prudencia es entonces así la seguridad donde la conservación y la perfección de lo planeado llegarán a su fin. En otras palabras, la prudencia es un dato del entendimiento supuesto en la mente del legislador y cuya efectividad en la ley es posible siempre y cuando su conservación y permanencia saque su origen de Dios. Desde este parecer, se puede decir: con un tal marco de fondo, el a-caso en la sociedad u orden social político no sería un caso, todo se fundaría en la mente del legislador mediante el cual, la libertad sobreabundante de Dios ordena todo y lleva todo a su perfección incluso el nuevo orden social político.

Ahora bien, la presentación de este estudio nos conduce a interrogarnos sobre el nuevo orden social en el horizonte de la destinación, es decir, ¿es este nuevo orden social político un destino en el ser humano? ¿Están el hombre y la mujer destinados a este orden social del que hablamos según Duns Scoto? ¿Qué hace que la prudencia del legislador no sea un *fatum* o el destino irrevocable, ese ya está escrito? ¿Cómo evitar que el orden social y político en la mente del legislador no sea una ley a-priori de la naturaleza? ¿Qué garantiza que la prudencia es una necesidad inteligible, puesta en el entendimiento del legislador?

### 3.2.3.3 La prudencia y el destino

Una respuesta desde la tradición filosófica y más cercana a nuestro autor, pasa por la persona de Boecio. Él hace una distinción entre la prudencia y el destino. Con esto el riesgo de ver el mundo como un a-caso fruto del azar es descartado, él es más bien guiado por un principio espiritual quien desde la eternidad prevee todo y conduce todo<sup>120</sup>.

En términos de mediación, el actuar divino se efectúa mediante las acciones y decisiones del legislador. Es importante subrayar que con la prudencia, el legislador tendrá siempre en juego: el orden, la vigilancia, y la conducción de la comunidad, pues como lo ha dicho Duns Scoto, viendo así cómo aquella verdad

---

120 BOETHI, *De Consolatio Philosophiae*, lib. IV, prosa VI [PL 63, p. 814-820]: “philosophia indicata materia deinceps tractanda et modo qua disputatur ponit cum providentiae divinae, tum fati definitionem: unde hoc illi ita subijci demonstrat, ut non minus providentiae divinae, quam fati sit, et probos tristibus et improbos optatis nunc affici».

integradora de la comunidad es la prudencia. El modelo de esta comunidad es cuidadosamente dado en el orden divino. Con Boecio, el tema de la prudencia es encaminado hacia su relación con el orden, encontramos en su filosofía una «disposición» atribuida a la prudencia, es entonces cuando esta facultad toma el sentido de ad-ministrar, como lo hemos ya anotado más arriba.

Ahora bien, la respuesta buscada desde arriba a las preguntas precedentes se completa cuando, descubrimos en Boecio como el *fatum* o el destino está encuadrado en el tiempo, en cambio, la prudencia está simplemente y altamente antes del tiempo<sup>121</sup>. Pero este procedimiento visto en Boecio distinguiendo la prudencia o providencia del destino es una característica común de los autores de la escolástica, de lo cual dan testimonio las enciclopedias. En esta lista de autores, ubicamos al franciscano Alejandro de Hales quien expone la diferencia entre un orden eterno y un ordenamiento o disposición en la cosa.

### 3.2.3.4 La idea de la prudencia en otros autores del Medioevo y su relación con las tesis de Duns Scoto

Para el franciscano, retomando el pensamiento de Boecio, el destino es definido en términos de relación, de nexus, de orden<sup>122</sup>. Vemos que esta citación

121 BOETHI, *De Trinitate* II, 32 [PL 64, p. 1250]: “sed divina substantia sine materia forma est atque ideo unum est, et id quod est. Reliqua enim non sunt id quod sunt : unumquodque enim habet esse suum ex his ex quibus est, id est ex partibus suis».

122 ALEJANDRO DE HALES, *Summa Halensis*, pars I, inq. I, tract. V. Sect. II, quaest. III, tit. II, n. 124: “ad quod dicendum quod esse non solum dicit essentiam sive naturam rei absolute, sed etiam ordinem, sive relationem.” Cfr. idem, Pars I, inq. I, tract. V, sect. 2, q. 3, tit. 1, c. 2, n. 160 : “providentia est forma ponit comparationem inter providentia et fatum dicit quod providentia est forma ex qua disponuntur res fiendae sub iis verbis: manifestum est immobilem simplicem que gerendarum formam rerum esse providentiam, sed forma reducitur ad sapientiam: BOETHIUS, *De Consolatione Philosophiae*, V, pr. 2 [PL 63, 837]: “ab aeterno cuncta prospiciens, providentiae cernit intuitus». Ergo providentia est cernere et intueri; sed istud est ipsius divinae sapientiae; ergo providentia est sapientia. Quoniam dicit Damascenus uod providentia est voluntas Dei, propter quam omnia quae sunt convenientem deductionem suscipiunt. Ergo reducitur ad ipsam voluntatem. Item, Damascenus: factiva eius virtus et contentiva et provisiva bona eius voluntas est. Ergo provisiva virtus sive providentia ad voluntatem pertinet. Item, Damascenus: solus Deus bonus est natura et sapiens. Ut igitur bonus providet : qui enim non providet non est bonus. Ergo ex parte bonitatis ipsius est providentia, sicut habetur Sap. 14, 3: ‘ tua autem pater gubernat providentia quoniam dedisti et in mari viam et inter fluctus semitam firmissimam’; sed gubernatio et conservatio est bonitatis divinae, quae conservatrix et gubernatrix est omnium; et ideo dicitur: Sap. 12, 3: ‘ et illos enim antiquos inhabitatores sanctae tuae terrae odiens’, quod ipsi est cura de omnibus; haec

es sin duda un texto correspondiente a la exposición del pensamiento de Duns Scoto, además la confirmación de los autores muestra cómo es fundada sobre la tradición aquella idea acompañante desde el inicio de esta búsqueda en las fuentes del Doctor Sutil. Debemos retener para nuestro estudio, la insistencia de la voluntad como facultad de la providencia o prudencia, además para el trabajo presente, esta tesis de Alejandro de Hales nos corrobora la afirmación que desde el inicio hemos venido diciendo, la justicia política es un ejercicio, una práctica perteneciente a la razón práctica de la cual Scoto nos habla en la d. 15. Es notorio también como las dos corrientes expresas vistas aquí con respecto a la prudencia o la providencia, una donde la *sapientia* es evocada en la definición de la prudencia y la otra, haciendo referencia a la voluntad como la facultad donde la prudencia es ubicada.

Pero la corriente de autores separando prudencia de *fatum*, continúa, como así lo muestra Tomás de Aquino quien resalta en sus escritos «el orden» o *executio ordinis*<sup>123</sup>. La misma distinción es elaborada por Nicolás de Cusa, el cual distinguiendo entre *com-plicatio* propia a Dios y *ex-plicatio* relativa a la creatura, expone la eternidad de Dios, pero todo esto incluyéndolo en la prudencia divina funda su razón, queriendo decir con esto que en Dios está el involucramiento o re-pliegue pleno de la prudencia y en la creatura el desenvolvimiento o des-pliegue

---

autem cura nihil aliud est quam gubernatio omnium. Unde ad Heb 1, 3 super illud: 'qui cum sit splendor gloriae et figura substantiae eius portansque omnia verbo virtutis suae purgationem peccatorum faciens sedit ad dexteram Maiestatis in excelsis'. Portam omnia verbo virtutis suae, dicit *Glossa Lombardi*, n. 1 [PL 192, 406] et ex *Chrysost.* In *Epist. Ad Hebr.*, hom. 2, n. 3 [PG 63, 23]; continens et gubernans omnia solo impero potentiae et voluntatis suae quae non minor apparet gubernando quam creando : omnia continet bonitate. Ergo si ipsius providentiae est gubernare, continere constat quod ipsa pertinet ad ipsam bonitatem, et ita ad voluntatem cui appropriatur bonitas. Item, Sap. 11, 26: 'quomodo autem posset aliquid permanere nisi tu voluisses aut quod a te vocatum non esset conservaretur?' quasi diceret: nullo modo. Ex hoc patet quod ipsius voluntatis est quod res conservantur et gubernantur et permanent; ergo providentia pertinet ad voluntatem».

- 123 TOMAS DE AQUINO, *S. Th.* I, q. 2, a. 3: "respondeo dicendum quod ad providentiam duo pertinet: scilicet ratio ordinis rerum provisarum in finem; et executio huius ordinis, quae gubernatio dicitur. Quantum igitur ad primum horum, Deus immediate omnibus providet. Quia in suo intellectu habet rationem omnium, etiam minimorum : et quascumque causas aliquibus effectibus producendos. Unde oportet quod ordinem illorum effectuum in sua ratione praehabuerit. Quantum autem ad secundum sunt aliqua media divinae providentiae. Quia inferiore gubernat per superiore; non propter defectum suae virtutis, sed propter abundantiam suae bonitatis ut dignitatem causalitatis etiam creaturis communicet».

pleno de la prudencia<sup>124</sup>, en otras palabras, *la ex-ecutio* aludida por Tomás de Aquino, es el ejercicio de la prudencia en la mente del legislador con miras a la fundación de un nuevo orden social y político.

Con la prudencia insisten los autores en mostrar un movimiento, el cual fundándose en el pasado, busca orientarse hacia el futuro o movilizar todo hacia el futuro, es este el propósito de San Agustín quien habla de un ordenamiento natural de las cosas distinguiéndolo de aquel quien viniendo de Dios se manifiesta como una «maravilla», el cual no siendo opuesto al primero, si es un signo de la gracia divina<sup>125</sup>. Dentro del interés de este trabajo, el aporte de este Padre de la

124 NICOLAS DE CUSA, *De Docta Ignorantia*, I, c. 22: “it follows then that nothing escapes His providence. Whether we have done this or its opposite or nothing at all—all was implicitly contained in God’s providence. Nothing will happen but in accordance with His providence. God, then, could have foreseen much that He has not foreseen, nor will foresee; He has also foreseen much that He was able not to foresee... Many of the potentialities of matter for ever remain in matter as mere possibilities and are never actualized; but if all the things that are merely possible but never happen are objects of God’s knowledge. His knowledge of them is not merely possible but actual knowledge, though from that it does not follow that these objects actually exist. Human nature, therefore, is said to comprise and be comprised of, an infinite number of subjects, viz not only men who have been, are and shall be, but those also who can be but, never shall actually exist. So, too is it with God’s infinite Providence: it embraces what shall happen and what, though possible, shall not happen... therefore with reference to His Providence all things are rightly said to happen necessarily. It is evident in consequence that those things which never shall happen are objects of God’s foreknowledge in the way we have described, though they have been foreseen merely as possibilities. To say that a thing actually exists means that it is included in the scope of God’s Providence. Therefore, what ever I shall have chosen to do will be done in accordance with divine Providence”.

125 S. AUGUSTINI, *De Genesi ad Litteram*, lib. IX, 18, n. 33-34 [PL 34, p. 406-407]: “habet ergo Deus in seipso absconditas quorundam factorum causas, quas rebus conditis non inseruit; easque implet non illo opere providentiae, quo naturas substituit ut sint, sed illo quo eas administrat ut voluerit, quas ut voluit condidit propterea mysterium gratiae hujus Apostolus absconditum dixit, non in mundo, in quo sunt absconditae causales rationes omnium rerum naturaliter oriturarum...quamobrem omnia etiam que ad hanc gratiam significandam non naturali motu rerum, sed mirabiliter facta sunt, eorum etiam absconditae causae in Deo fuerant quid autem fieret, ut omnino aliud futurum non esset, absconditum erat in Deo, qui universa creavit.» Cfr. S. AUGUSTINI, Lib. IX, c. 17, n. 31 [PL 34, p. 405-406]: «quod si quaeritur quomodo se habeat causalis illa conditio in qua primum hominem Deus fecit ad imaginem ac similitudinem suam: Gen. 1, 27, utrum jam illa ratio, quam munid primis operibus concreavit atque concrevit Deus, id habebat, ut secundum eam jam necesse esse ex viri latere feminam fieri: an hoc tantum habebat ut fieri, posset ut autem ita fieri necesse esset, non ibi jam conditum, sed in Deo erat absconditum: si hoc ergo quaeritur, dicem quid mihi videatur sine affirmandi temeritate; quod tamen cum dixero, fortasse prudenter ista considerantes quos jam christiana fides imbuit etiam si nunc primitus ista cognoscunt, non esse dubitandum judicabunt.» Cfr. PETRUS LOMBARDI, Lib. I, d. 39, c. 4, n. 2, 365: «providentiam

Iglesia, nos refuerza el empeño de «fundar» aquella cualidad vital en la vida de la sociedad política: la prudencia en la mente del legislador y cuyo ordenamiento de la sociedad es legítimamente posible en el intelecto. No olvidemos, sin llegar por eso a separarnos de nuestro tema principal, que más arriba, nos habíamos interrogado sobre cómo no confundir la prudencia o providencia con el *fatum*, vemos entonces en estos autores cómo el movimiento hacia el futuro tiene su fundamento en el pasado. En la mente del legislador, la capacidad de legitimar un ordenamiento hunde sus raíces en el pasado, en la memoria de la fundación o fundamento en el *Deus abs-conditus*. Es cierto que para estar hablando de este modo se requiere, como lo dice San Agustín, estar imbuido por la fe, así desde el inicio más primitivo se está conociendo fielmente y no se está juzgando dubitativamente.

Se espera de parte de la mente del legislador (*cogitandum*) que con estas ayudas, las leyes, modalmente y prudentemente sean justas<sup>126</sup>. Ahora bien, la mente del legislador acepta (*ricepere*) modalmente la prudencia como *specia-*

---

ergo et curam universaliter de cunctis quae condidit habet, ut habeat unumquodque, quod sibi debetur et convenit. Sed sepcialem providentiam atque curam habet de rationalibus, de quibus praecepta, tradidit; eisque recte vivendi legem praescipit ac praemia promisit. Hanc providentiam et curam de irrationalibus non habeat. . . Simul atque et immutabiliter scit Deus omnia quae fuerunt et sunt et erunt, tam bona quam mala; praescrit quoque omnia futura, tam bona quam mala.” Cfr. PETRUS LOMBARDI, Lib. II, d. 18, c. VI, nn. 146-147, 391: “omnium igitur rerum causae in Deo sunt; sed quarundam causae et in Deo sunt et in creaturis, quarundam vero causae in Deo tantum sunt; et illarum rerum causae dicuntur absconditae in Deo, quia it est in divina dispositione, ut hoc vel illud fiat, quod non est in seminali creaturarum ratione. Et illa quidem quae secundum causam seminalem fiunt dicuntur naturaliter fieri quia ita cursus naturae hominibus innotui, alia vero praeter naturam, quorum causae tantum sunt in Deo. Haec autem dicit Augustinus: “ De Genesis ad Litteram, lib. IX, c. 17, n. 32 [PL 34, p. 406] super hunc autem motum cursumque rerum naturalem, potestas creatoris habet apud se posse de his omnibus facere aliud, quam eorum quasi seminales rationes habent, non tamen id quod non in eis posuit ut de his fieri vel ab ipso possit. Neque enim potentia temeraria, sed sapientiae virtute omnipotens est; et hoc de unaquaque re in tempore suo facit quod ante in ea fecit ut possit”.Esse illa quae per gratiam finit, vel ad ea significanda non naturaliter, sed mirabiliter fiunt ut, mulierem ita fieri necesse foret, non in rebus conditis ed in Deo absconditum erat. Omnis naturae cursus habet naturales leges. Habet ergo in se absconditas quorundam factorum causas, quas rebus conditis non inseruit, easque implet non opere providentiae, quo naturae subsistunt ut sint; sed quo illas administrat ut voluerit, quas ut voluit condidit. Omnium ergo quae ad gratiam significandam, non naturali motum rerum, sed mirabiliter facta sunt absconditae causae in Deo fuerunt, quorum unum erat”.

126 J. DUNS SCOTO, *Ord.* IV, d.15, q. 2, n. 6 [XVIII, p. 265]: “quomodo autem prudentia, poterit haberi ad cogitandum leges iustas, satis patet”.

lis distinguiéndola de aquella llamada *generalis*. Diferencia encontrada en el pensamiento de Juan Damasceno, cuando habla de una *providentia secundum acceptionem* y una *providentia secundum concessionem*. Viendo en esto una clara distinción entre Dios y las creaturas o quien concentra en sí, aferra a sí un poder (*ac-ceptare*) y quien recibe la confianza o a quien se le concede un poder delegado. Por consiguiente, legítimamente una ley será justa, conviniendo a la razón recta, mediante la especialidad de la prudencia intelectualmente hablando.

Con esta concesión, Dios deja efectivamente que el bien sea realizado y concluyendo como en el mal una tal efectividad no se actúa<sup>127</sup>. Llegados a este punto tenemos que preguntarnos: ¿cómo procede el ser humano para alcanzar esta efectividad del bien? ¿Cómo el bien es efectivamente actual en el quehacer del hombre y de la mujer? La especialidad de la prudencia en el intelecto humano nos garantiza, literariamente hablando por boca de los autores aludidos, un fundamento de la actividad legislativa de la mente del legislador quien prudentemente funda su ejercicio político. Es la comunidad política el contexto de este ejercicio político, ejecutado prácticamente por la autoridad, la cual a los ojos de Duns Scoto se presenta doblemente: paterna y política y esta a su vez se representa personalmente o comunitariamente. La primera, naturalmente hablando es legítima, pues basándose en la obediencia de los hijos hacia el padre es parental y la segunda política, fundándose comunitariamente otorga consensualmente y electivamente el poder a una persona<sup>128</sup>.

La luz de la definición del ser comunitario como modalmente es expuesto por Duns Scoto y del uso comunitario de los bienes, podemos afirmativamente decir que el reconocimiento del ser es comunitariamente instalado en el intelecto humano. Esta misma visión la transferimos aquí para decir que en la problemática de la prudencia o providencia, el tema así puesto hizo parte de la búsqueda inte-

127 NEMESII EPISCOPI EMESENI, *De Natura Hominis*, nn. 44-45 [ PG 40, p. 812

*φυσικῶς γὰρ ὄρωντες τινας πάσχοιτα, συστελλόμεθα, ὡς εἴρηται καλῶς καὶ μετὰ νῆπιον τὸ, φοβούμενοι τὸ Θεῖον ἐπὶ τοῦ σου πάθου.*

128 J. DUNS SCOTO, *Ord.* IV, d. 15, q. 2, n. 7 [XVIII, p. 266]: “quomodo autem auctoritas iusta habetur, quae cum hoc requiritur ad legem iustam, sequitur quinta conclusio, quod est duplex principatus vel auctoritas, scilicet paterna et politica; et politica duplex, scilicet in una persona vel in communitate. Prima, scilicet paterna, iusta est ex lege naturae, qua omnes filli tenentur parentibus obbedire Auctoritas vero politica, quae est supra extraneos, sive in una persona resideat, sive in communitate, potest esse iusta ex communi consensu et electione ipsius communitas”.

lectual del Medioevo. La discusión parte aristotélicamente así: existe algo siendo mayor a la inteligencia y esto es el pensamiento; con respecto a la inteligencia, si ella es una fuerza, un poder, es por consiguiente, porque el conocimiento conscientemente conoce, de este modo, la inteligencia, pero si ésta es poderosa, se piensa ella misma. Se tiene entonces, que el pensamiento tiene él mismo a él mismo por toda la eternidad<sup>129</sup>.

Comentando este pasaje de la *Metafísica* de Aristóteles, W. David Ross nos sugiere cómo la fuerza del argumento se centra en la palabra: *δύναμις*. Con esta fuerza propia, la razón se puede conocer: ser su propio objeto y lo más supremo: conocer los otros, es esto, a los ojos de Ross, la grandeza de este principio el cual bien puede llamarse «divino» es decir, su conocimiento es un conocimiento del conocimiento<sup>130</sup>. Debemos retener para nuestro interés es la fuerza de concentración o repliegue de esta imagen del conocimiento cuya acción es propia a la divinidad misma, a la mente misma y no obedece a una fuerza de cambio, de transformación venida de afuera. Caracteriza esta realidad del conocimiento la capacidad de originar un movimiento, un cambio a cualquier cosa. A la luz del texto de Juan Damasceno diremos: el ser general concede al ser especial un movimiento, siendo este el de la prudencia.

No olvidemos el objetivo de esta exposición del pensamiento de Aristóteles: descubrir aquella idea tenida en algunos pensadores del Medioevo, quienes sostenían: Dios no puede ser reconocido en la creatura individual, sola. Visto el pasaje aristotélico, debemos saber si este movimiento de repliegue tiene como objeto un objeto com-puesto o idéntico consigo mismo, pues un objeto in-material es idéntico con el sujeto y en el caso presente es un objeto de razón; hace también parte de este cuestionamiento, la inquietud si la transición o el cambio es posible en este tipo de pensamiento puro.

La sín-tesis con mira en la búsqueda de la respuesta al cuestionamiento precedente supondría un metabolismo, un cambio al interno yendo de una parte o

---

129 ARISTÓTELES, *Metafísica*, XII, 9, 1074b15-1075a10:

*πρώτον μὲν οὖν εἰ μὴ νόησις ἐστὶν ἀλλὰ δύναμις, εὐλογοῖν ἐπίπονοι εἶναι τὸ συνεχῆς αὐτῷ τῆς νοήσεως. αὐτὸν ἄρα νοεῖ, εἴπερ ἐστὶ τὸ κράτιστον, καὶ ἐστὶν ἡ νόησις νοήσεως νόησις. οὕτως δ' ἔχει αὐτῆς αὐτῆς ἡ νόησις τὸν ἅπαντα αἰῶνα.*

130 W. D. ROSS, *Aristotle's Metaphysics*, vol. II, Oxford, at The Clarendon Press, 1958, p. 397-398.

elemento al todo, como es el caso del ser humano quien siendo uno, sin embargo, está compuesto de palabra, de práctica u operación y de conocimiento y no hay otro ente diverso que pueda integrar esto. Concurrén simultáneamente en él: la unidad y la diversidad. A la luz del tema de la prudencia o providencia, decimos: el ser humano en el empeño de ajustarse o integrarse continuamente, padece la resistencia y la contradicción. Con estas dos experiencias de la naturaleza humana, Juan Damasceno califica el tipo de prudencia propia al hombre y a la mujer, llamada: *secundum concessionem*, opuestamente coloca la prudencia: *secundum acceptationem*, a la cual no le acontece ni la resistencia, ni la contradicción. De esta naturalmente procede todo y a ella está igualmente todo ordenado<sup>131</sup>.

Políticamente hablando, de la prudencia *secundum acceptationem* desciende naturalmente una autoridad que en términos de Duns Scoto es la autoridad primera o paterna no siendo por eso civilmente originada<sup>132</sup>. Desde la prudencia, como cualidad esencial en la mente del legislador, el consentimiento y la concordancia entre los habitantes es la tarea principal de la ley. El ser humano con el libre arbitrio se encuentra contingentemente inclinado a la resistencia y a la contradicción, a negar una dinámica interna, conllevando a la posibilidad de la existencia de un nuevo orden social o político. Un venir a ser de la sociedad comprometidamente encaminada a el orden en el con-sentimiento y la con-cordia, subrayando así el carácter práctico de este ejercicio.

La citación de Juan Damasceno nos sugiere el tema del «libre arbitrio», no siendo éste un tema de esta investigación, sin embargo, constituye un punto de lanzamiento para saber si es este el concepto justo para hablar de un sometimiento libre de la persona y de la comunidad políticamente hablando sobre la

131 S. JOANNIS DAMASCENI, *De Fide Orthodoxia*, lib. II, c. 29, n. 197: «duplex est providentia: una est secundum acceptationem, alia est secundum concessionem. Et dicit quod providentiam secundum acceptationem est ubi non contingit esse resistantiam nec contradictionem; unde haec providentiam est de iis, ubi non contingit resistantia: et hoc modo est de ipsius naturalibus, quae sunt ordinata nec aliter possunt esse, sicut solem oritorum cras. Providentiam autem secundum concessionem est de iis, ubi contingit esse resistantiam te contradictionem sic est in liebro arbitrio; Deus enim dedit libero ut consentiat si velit et quidquid faciat sive bonum sive malum, semper ordinat, ipsum providentia. Unde subicitur providentiam secundum arbitrium, licet sub ipsa sit, sed permittit ei facere, quidquid vult, sed in bono ipsum adiuvat instinctu gratiae, in malo autem non, sed tamen malum perpetratum ordinat”.

132 J. DUNS SCOTO, *Ord.* IV, d. 15, q. 2, n. 7 [XVIII, p. 266]: “et prima auctoritas respicit descensum naturalem, quanquam non cohabitantes civiliter”.

autoridad. Es el libre arbitrio, el ejercicio humano consistiendo en la dinámica o posibilidad de sometimiento libre en la autoridad política por parte de la persona o de la comunidad.

Tratando de responder a estas dudas, la citación misma de Juan Damasceno, nos ayuda allí, cuando leemos que bajo el libre arbitrio se permite a alguno de hacer lo que quiera: bien o mal<sup>133</sup>. La autoridad política frente a la comunidad o a la persona tiene en la prudencia, el fundamento legítimamente hablando como su trabajo se conforma a la ley positiva justa. Es en este momento donde vemos aplicar la insistencia encontrada en los textos aludidos sobre el tema de la prudencia, consistiendo en la exposición de ella como un fundamento, como un origen firme de esta facultad requerida en la mente del legislador.

En términos de Juan Damasceno, la libre voluntad racional de la creatura de Dios sirve a la providencia (prudencia) divina; conociendo la condición de la creatura, esta puede retenerse en sí misma el ordenamiento de toda acción injusta<sup>134</sup>. Apoyados sobre esta citación, leemos en Duns Scoto, la fundación legítima y positiva de la propiedad<sup>135</sup>. El mismo refiriéndose al Gen. 13 expone como cordialmente los pobladores se dividieron los bienes de la comunidad entre ellos, dándose así la posibilidad de querer elegir<sup>136</sup>. No es nuestro propósito de hacer de esto una exégesis bíblica, pero sí vale la pena consultar esta ciencia bíblica para descubrir y sacar a la luz elementos de importancia en la comprensión de los pasajes bíblicos a los cuales alude Duns Scoto. Algo similar, pero con profundidad lo hicimos en el capítulo sobre las fuentes.

---

133 S. JOANNIS DAMASCENI, *De Fide Orthodoxia*, lib. II, c. 29, n. 197.

134 S. JOANNIS DAMASCENI, *De Fide Orthodoxia*, “dicit Augustinus in Exposit., in Epist. Ad Gal. n. 32 [PL 35, p. 2128]: nulla creatura est, sive quae in veritate manet non stetit, quarem gloriam suam, quae velit nolit divinae providentiae non serviat; sed volens facit cum ea quod bonum est de illa vero quae hoc non vult, fit quod iustum est. Non tamen rependitur quod de ipsa iuste fit, sed quo animo ipsa facit quia neque liberam voluntatem rationali creaturae Deus negavit et tamen potestatem qua iniustus juste ordinat sibi retinuit».

135 J. DUNS SCOTO, *Ord. IV*, d. 15, q. 2, n. 7 [XVIII, p. 266]: “quod prima distinctio dominiorum potuit esse iusta a lege positiva iusta”.

136 J. DUNS SCOTO, *Ord. IV*, d. 15, q. 2, n. 7 [XVIII, p. 266]: “nam vel post diluvium Noe filiis suis distinxit terras, quas singuli occuparent pro se, vel filiis suis et posteris; vel ipsi de communi concordia inter se diviserunt, sicut legitur Genesis 13 de Abraham et Loth, quia Abraham dedit electionem ipsi Loth, quam partem vellet eligere, et ipsa reliquam acciperet”.

Llama la atención, según los autores, como Abraham, siendo un hombre viejo, tiene la capacidad de renunciar a sus derechos interesándole ante todo, el asentamiento de la amistad o quizás retomando las palabras ya dichas de Duns Scoto: *de communi concordia*. Una actitud tal salta a la vista y a la actualidad como producto de un seguimiento de Dios, también una mirada a los patriarcas, nos muestra cómo la disposición pacífica invadía sus vidas. Entre las figuras de los patriarcas, las de Abraham e Isaac sobresalen por «la racionalidad y conciliación» en el tratamiento de diferendos.

La conciliación es en la obra de Duns Scoto el término usado para definir la prudencia, la cual está siempre ordenada al fin, operando según un hábito deliberativo y consiliativo no en torno a los fines, pero sí sobre los entes finalmente dirigidos. En este ejercicio, la prudencia a los ojos de Duns Scoto se revela como un dis-curso tratando sobre el ente mirando particularmente el fin y no comunitariamente<sup>137</sup>. Racionalmente hablando, la recta razón se dirige hacia el fin. En esto, en un contexto de legislación, está presente en la mente del legislador y sea plasmado en la composición de la ley. La ley como la razón está ordenada.

La prudencia en este ejercicio, se supone que siendo una práctica de la razón recta hacia el fin del particular señalado, es operada con el concurso de la voluntad<sup>138</sup>. En esta definición, la prudencia es un hábito consiliativo, encaminándose a los fines discursivos<sup>139</sup>. Cuando hablamos de dis-curso, queremos decir la capacidad de poner en conjunto, de integrar aquello que parece estar separado, así la prudencia, hemos dicho arriba con Duns Scoto, ella es capaz verdaderamente y prácticamente de conducir a la construcción de la comunidad, de los elementos particulares integrados. La razón es rectamente dia-lógica, comunicativa, discursiva o deliberativa.

137 J DUNS SCOTO, *Ord.* III, d. 36, q. unica, n. 14 [XV, p. 640]: “posset igitur poni duplex habitus intellectualis circa agibilia rectus, et neuter esset prudentia. Unus quidem, qui praecederet rectam electionem finis in particulari, et ille non esset prudentia, quia prudentia est circa ordinata ad finem, quia est habitus consiliativus; consilium autem non est de fine, sed de entibus ad finem. Est etiam discursivus, quia consiliativus, et ita de his, ad quae, discurritur. Electo autem fine bono non tantum in communi, sed in particulari etiam”.

138 J DUNS SCOTO, *Ord.* III, d. 36, q. unica, n. 14 [XV, p. 64]: “si non concomiter recta electio voluntatis circa eadem, non est prudentia”.

139 J DUNS SCOTO, *Ord.* III, d. 36, q. unica, n. 19 [XV, p. 654]: “nec obstat quod dicitur prudentiam esse habitum consiliativum, et ita ad fines discursivum”.

Viendo como Duns Scoto pone en la prudencia la medida y la regla, haciéndola por eso dignamente suprema, nos explicamos porqué esta virtud debe acompañar la autoridad en su ejercicio políticamente justo. La prudencia precede simplemente los dictámenes de la razón. Por eso en el intelecto del legislador existe rectamente un movimiento entre la simplicidad y la discursividad. La prudencia es prioridad y por eso todo acto y hábito morales allí son conformados<sup>140</sup>.

Estas dos características son claves para entender, a la luz de la ley justa en la autoridad justa, cómo aquello que no siendo ocupado por alguno, la propiedad, pertenece después al primer propietario u ocupante<sup>141</sup>.

La pregunta inquietante para los autores en biblia es: ¿de dónde obtuvo Lot su derecho? La pregunta parte de la afirmación: la tierra pertenece a Abraham como un don venido de Dios (Gen. 12, 7), sin embargo, quiere él dar a Lot un pedazo de esa tierra<sup>142</sup>. El traslado de un propietario a otra persona sobre el dominio de las cosas convierte esta última también en propietaria o el poder de usarlas, llamando esto un derecho de uso. Exponiendo esto de la obra de Duns Scoto, estamos viendo al mismo momento aquello dicho sobre Abraham. En este pasaje del poder de uso y dominio sobre las cosas, la justicia y la injusticia se presenta, cuando a pesar de la representación intelectual de la ley justa, la di-formidad imperante oprime la con-formidad del ejercicio legítimo. El pasaje bíblico ilustrando Abraham pasando por un derecho a Lot, a la luz de Duns Scoto, es la posibilidad existente del paso de poder o de dominio. Siendo posible una dinámica de comunidad, de construcción de comunidad personalizada en los padres de los patriarcas, la autoridad paternal. Por eso como conclusión, dice

---

140 J DUNS SCOTO, *Ord.* III, d. 33, q. unica, n. 19 [XV, p. 455]: “et ad Philosophum praeferentem prudentiam, respondeo, prudentia quomodo est regula aliarum virtutum, pro quanto ipsa, vel actus praecedis generatione habitum et actum virtutis moralis. Ex ista prioritare actus et habitus moralis conformatur sibi, tanquam priori, et non e converso. Similiter haec prioritas apud Philosophum videtur concludere rationem regulae et mensurae, et in hoc dignitatem, sed non sequitur; ergo simpliciter dignior”.

141 J DUNS SCOTO, *Ord.* III, d. 33, q. unica, n. 19 [XV, p. 455]: “cui ipsamet communitas commisit istam auctoritatem, quae inquam, lex fuit vel potuit esse, quod res tunc non occupata esset primo occupantis”.

142 P. HEINISCH, *Das Buch Genesis, übersetzt und erklärt*, Bonn, Verlag von Peter Hanstein, 1930, p. 213.

Duns Scoto, según la ley justa un traslado o transmisión de propiedad de uno a otro es un ejercicio justo<sup>143</sup>.

El poder de distribuir, de dividir, ilustrado en el pasaje bíblico o de transferir un dominio es justo y perteneciente a la autoridad<sup>144</sup>. Además de la ayuda exegética, podemos igualmente leer estas citas, iluminados por la teología de los Padres de la Iglesia. Siendo dado que el comportamiento de Abraham requiere la asistencia del espíritu del Señor, la justicia descendiendo de Él, da a Abraham la capacidad de juzgar y de reprehender a los otros, además, desde la vida de los bienaventurados, este hombre dirige su vida por los caminos de aquellos quienes están temiendo al Señor<sup>145</sup>. Aún más, a los ojos de Duns Scoto, la prudencia intelectual es superada por la caridad voluntaria, siendo moralmente la perfección y no la virtud. Si a la caridad añadimos la fe intelectual, tendremos luego la superación misma de la fe<sup>146</sup>. Por eso Abraham, el padre de la fe, puede ser considerado igualmente un modelo de caridad, pues al conocimiento de Dios, la vida de los bienaventurados, adjunta la caridad por la cual es capaz de compartir y distribuir.

El derecho de propiedad aludido es una clave de lectura para nuestro estudio. El justo como Abraham reina temporalmente, en el tiempo, este hombre justo restituye, juntamente con los otros patriarcas, la tierra heredada la cual coincide con la tierra prometida<sup>147</sup>. La pregunta desprendida de este pasaje es: ¿la restitución es sobre las cosas propias o las cosas recibidas, como en Abraham, hereditariamente? El derecho de propiedad es transferible nos ha dicho Duns Scoto más arriba, luego se devuelve propiamente la propiedad transferible. Este argumento

143 J. DUNS SCOTO, *Ord.* III, d. 33, q. unica, n. 19 [XV, p. 455]: “de prima translatione sit haec conclusio prima in isto articulo: translatio domini auctoritate legis iustae iusta est”.

144 J. DUNS SCOTO, *Ord.* IV, d. 15, q. 2, n. 9 [XVIII, p. 271]: “potest iuste transferri dominium, postquam fuerat alicui appropriatum”.

145 CLEMENTIS ALEXANDRINI, *Stromatum*, lib. II, XIII [PG 8, p. 998]: “justitia autem munit vias a reprehensione alienam clamat Scriptura et rursus : viri innocentis justitia dirigit viam suam Beati enim omnes, qui timent Dominum”.

146 J. DUNS SCOTO, *Ord.* III, d. 33, q. unica, n. 18 [XV, p. 454]: “virtus autem moralis non est suprema perfectio voluntatis, nec prudentia intellectus, sed charitas voluntatis, et fides intellectus, et charitas videtur excedere fidem”.

147 S. IRINAEI, *Contra Haereses*, lib. V, XXX, 4 [PG 7, p. 1207]: “adducens autem justis regnit tempora hoc est requietionem septimam diem sanctificatam; et restituens Abrahae promissionem haereditas: in quo regno ait Dominus, multos ab Oriente et Occidente venientes recumbres cum Abraham, Isaac et Jacob”.

corroboro lo dicho en el capítulo precedente sobre las fuentes, como Dios es el verdadero propietario de los bienes, Él transfiere al hombre una propiedad, la cual naturalmente no es original.

El tema sobre la originalidad de la propiedad toma también otra figura natural para designarla. Con el signo de la semilla aplicado a la procreación y a la heredad, se dice que Abraham no pudo decir soy la semilla de mí mismo, él es la semilla tanto de los otros llamados por eso hijos de la fe de Abraham, como de la tierra prometida. En realidad la semilla original es Cristo. El preanuncio y la bendición que la Escritura pone en Abraham como semilla del pueblo, viene de la fe justificando toda persona. De la prioridad puesta en Abraham, toda medida y regla de comportamiento en la fe y en la justicia. Esto lo concluimos de la filosofía de Aristóteles quien colocando la prudencia antes de todo, como regla de toda virtud, le dá la dignidad reconocida y la cual podemos ilustrar con la persona de Abraham<sup>148</sup>.

Propiamente hablando, la propiedad heredada por Abraham tiene como origen la bendición de Dios, concediéndole así su carácter divino y no seminal o naturalmente en la persona de Abraham. En esta bendición, todos los justos y humildes heredarán la tierra<sup>149</sup>. Pero no es sólo la tierra heredada el sentido principal de la bendición, es igualmente el uso que se debe hacer de la misma. El poder de Dios reglamentando el manejo y uso de la tierra alcanza incluso también aquellas que

---

148 J DUNS SCOTO, *Ord.* III, d. 33, q. unica, n. 19 [XV, p. 455]: “similiter haec prioritas apud Philosophum vdietur concludere rationem regulae et mensurae, et in hoc dignitatem, sed non sequitur ; ergo simpliciter dignior”.

149 S. IRINAEI, *Contra Haereses*, lib. V, XXXII, 2 [PG 7, p. 1211]: “et iterum manifeste in eadem ait eos qui in Cristo crediderunt percipere Christum. Abrahae promissionem, sic dicem: Abrahae dicta sunt promissionem, et seminis ejus. Et non dicit: et semini tuo quod est Christus. Et iterum confirmam quae dicta sunt ait: quemadmodum Abraham credidit Deo et deputatum est ei ad justitiam cognoscitis ergo quoniam quidem qui ex fide sunt; ii sunt Filii Abrahae. Providens autem Scriptura, quia ex fide justificat gentes Deus praenuntiavit Abrahae, quia benedictur in te omnes gentes. Itaque qui ex fide sunt, benedicentur cum fidei Abraham. Sic ergo qui sunt ex fide benedicentur cum fidei Abraham et hi sunt filii Abraha. Repromisit autem Deus, haereditatem terrae Abrahae et semini ejus; et neque Abraham, neque semen ejus, hoc est qui ex fide justificantur nunc summunt in ea haereditatem: accipient autem eam in resurrectione justorum verum enim et firmus Deus et propter hoc ‘beatos’ dicebat ‘mites’ quoniam ipsi haereditabunt terram”.

no están bajo su bendición. La tranquilidad y quietud que este acompañamiento y regulación dá, contrasta con la inquietud procediendo del diablo<sup>150</sup>.

Pero este reposo encontrado en la regla del Señor no significa in-eficacia, en el sentido que no se es eficaz, más bien, digamos: gracias a la facultad y virtud de la prudencia, el ser humano puede y tiene fuerza para ser ágil, para ser operante, una realidad práctica propia a la ley. El ejercicio de la prudencia, facultad intelectual, mostrándose prácticamente en la operación ágil y eficaz del orden social<sup>151</sup>. Digamos entonces cognoscitivamente, el intelecto no siendo una facultad eficiente, no llevando al hombre y a la mujer a la perfección completa del bien operativo, necesita de la prudencia, definida por Alejandro de Hales como proveniente de la voluntad, una facultad llevando al ser humano a la recta vivencia humana, a ser prácticamente eficaz, eficiente, ágil en la operación, esta dinámica es posible voluntariamente<sup>152</sup>. Viendo el proceso que toman las cosas en la perspectiva de Duns Scoto, la voluntad es fácticamente operable, en cambio, la razón es llamada rectamente a vigilar aquella operación. Si esto mismo se dijese en términos de prioridad, es cierto que en el pensar de este autor franciscano, la voluntad siendo operativa, efectible, actual prácticamente, adquiere una relevancia sobre el intelecto, de ahí, que la prudencia viniendo de esta facultad (*facere*) precede simplemente los dictámenes rectos<sup>153</sup>. Este carácter da a la prudencia mayor poder de inclinación hacia los dictámenes similares buscando un grande compromiso, saliendo y provocando conclusiones prácticas en toda circunstancia<sup>154</sup>.

150 S. IRINAEI, *Contra Haereses*, lib. V, XXIV, 2 [PG 7, p. 1188]: “ad utilitatem ergo gentilium terrenum regnum positum est a Deo ( sed non a diabolo, qui nunquam omnino quietus est; imo qui nec ipsas quidem gentes vult in tranquilo agere”.

151 J. DUNS SCOTO, *Ord.* III, d. 34, q. unica, n. 8 [XV, p. 494]: “qui autem est practicus circa agibile, dividitur multiplici divisione, sicut patebit in quaetione de connexione virtutum. Sive enim sit scientia practica, sive sit prudentia practica, non est unica circa omnia agibilia, sicut ibi tangetur”.

152 J. DUNS SCOTO, *Ord.* III, d. 34, q. unica, n. 8 [XV, p. 494]: «scientia autem speculativa, quia non perficit hominem ad bene operandum, ideo non connumeratur inter virtutes cardinales; minus enim est necessaria homini ad recte vivendum humanae quam prudentiam”.

153 J. DUNS SCOTO, *Ord.* I, d. 17, pars prima, q. 2, n. 24 [Ed. Vat., V, p. 184]: “sed non oportet illud dictamen esse a habitu aliquo intellectivo, puta prudentia, nec illum actum conformem dictamini elici ab habitu aliquo morali appetitivo; simpliciter enim dictamen rectum praecedit prudentiam, quia per ipsum generatur primus gradus prudentiae”.

154 J. DUNS SCOTO, *Ord.* I, d. 17, pars prima, q. 2, n. 24 [Ed. Vat., V, p. 184]: “tamen prudentia, ex primo actu (scil. Recti dictaminis) vel ex aliis pluribus rectis dictaminis generata, magis inclinatur ad consimilia dictamina elicientia, hoc est ad recte concludendum conclusiones syllogismorum practicozum de omnibus circumstantiis quae debent inesse actui eliciendo”.

Es el movimiento hacia afuera en la voluntad (no hacia adentro como el intelecto) y hacia adelante en la prudencia, poniéndose conjuntamente para provocar prácticamente la conclusión práctica circunstancial. En este modo de ver las cosas, está en juego la capacidad de generar por parte de la prudencia, comulgando así con la misma capacidad de la voluntad, pero esta dinámica generativa debe estar acompañada (*concomitetur*) por los dictámenes de la recta elección de la voluntad prudentemente hablando<sup>155</sup>. Hablamos luego de saber orientar la posibilidad de generar conducida siempre a un fin determinado; guía en el ser humano la elección, cuya inclinación está en la voluntad y presente en el apetito sensitivo, siendo acompañada por los dictámenes de la recta razón<sup>156</sup>. Pero la prudencia no es mediante su ejercicio una vía para alcanzar este apetito elegido, ella es también operativamente una facultad dictando fines, pero para que esto último llegue es necesario que ella sea en el obrar humano, en términos de Juan Damasceno, una *ex-plicatio* de la *com-plicatio*, esto se dice para no desviar la idea de la prudencia como un medio. La fluidez práctica descubierta en su naturaleza es primariamente y principalmente conciliar, busca integrar, crear comunidad, un aspecto referible a la ley e intelectualmente hablando, representado en la mente del legislador<sup>157</sup>. La prudencia es concebida efectivamente en la medida que sea relacionada al arte siendo este último por definición factible<sup>158</sup>. Al ser del orden práctico, cualitativamente hablando, su dinámica consiste en integrar, en poner conjuntamente una serie de elementos cuyo fruto es la unidad, un producto único. Transfiriendo esta cualidad del arte práctico al tema de la prudencia en la perspectiva de la justicia política, se constata cómo tiene un hábito de conciliación. En otras palabras, ella es enumerada dentro de los dones de conciliación.

---

155 J. DUNS SCOTO, *Ord.* III, d. 36, q. 1, n. 14 [XV, p. 641]: «...si non concomitetur recta electio voluntatis circa eadem, non est prudentia».

156 J. DUNS SCOTO, *Ord.* III, d. 33, q. unica, n. 20 [XV, p. 455]: «ad argumenta principalia. Ad omnes auctoritates, concedo quod affirmant, scilicet quod in appetitu sensitivo est quaedam qualitas, quae potest dici virtus, licet minus proprie, quam illa quae est in voluntate inclinans ad electionem».

157 J. DUNS SCOTO, *Ord.* III, d. 36, q. unica, n. 19 [XV, p. 654]: “nec obstat quod dicitur prudentiam esse habitum consiliativum, et ita ad fines discursivum, nam de finibus propriis virtutum moralium dicitur discurrendo a principio practico sumptoa fine universale ad particulares et ille discursus est prima consiliatio, licet, communiis dicatur consilium de mediis virtutum”.

158 J. DUNS SCOTO, *Ord.*, III, d. 36, q. unica, n. 22 [XV, p. 675]: “quantum ergo ad istum articulum, potest dici quod sicut ars respicit factibilia, ita prudentia agibilia”.

Exponiendo el tema de la prudencia en clave de virtud, ella es una virtud adquirida, de ahí, el apelativo de virtud intelectual, compartiendo el mismo apelativo con la fe definida como un don. Ella es virtud intelectual porque es una voluntad óptima dispuesta con una correspondiente virtud en el intelecto<sup>159</sup>. Concluyendo allí: el acto de la prudencia es acto suyo en la medida que salga, efectúandose según los dictámenes. El dictamen recto es la condición sine qua non la prudencia no siendo llamada a alcanzar el bien moralmente hablando, allí se avecina en la medida que es acompañada por aquel dictamen<sup>160</sup>. De la operación efectiva de la voluntad surge un producto saliente señalado como efecto común concluyendo allí que la prudencia, en un orden de prioridades o causas, es primera con respecto a la moral mostrada posteriormente<sup>161</sup>. La prioridad vista en la prudencia le asigna igualmente desde el punto de vista del conocimiento un puesto en la capacidad humana de recordar<sup>162</sup>. Esta posición contrasta con la de Juan Damasceno quien concedió anteriormente a la prudencia su puesto con las cosas futuras. Una aplicación práctica de esta perspectiva remunerativa de Tullium en la política es abolición de aquel sentido político, el cual poniendo todo interés en la recompensa o en el castigo, alude políticamente un cumplimiento o desacato a la ley<sup>163</sup>. La nueva visión de cosas expuesta es comprensible si nos atenemos al contexto de la cuestión tres donde Duns Scoto se pregunta si recordar es algo procediendo de la parte sensitiva o de la parte intelectual. En cuanto tiene que ver con nosotros, esto es únicamente por citar y no por exponer.

159 J. DUNS SCOTO, *Ord.* III, d. 34, q. unica, n. 19 [XV, p. 524]: «duae autem virtutes intellectuales, una acquista ut prudentia, et alia infusa ut fides, quae non exprimuntur in se, nec in suis speciebus, satis dantur intelligi per appetitivas, quia non est voluntas optime disposita sine virtute correspondente in intellectu».

160 J. DUNS SCOTO, *Ord.* I, d. 17, pars prima, q. 1 et 2, n. 14 [Ed. Vat., V, p. 188]: «itaque, prudentia quando non inest, sufficit ad actum retum dictandum actus illa qui est rectum dictamen; quando autem prudentia inest, non sufficit sine actus suo elecito, et ita illam rectitudinem quam tribuit prudentia actui morali, tribuit mediante actu proprio prudentiam».

161 J. DUNS SCOTO, *Ord.* I, d. 17, pars prima, q. 1 et 2, n. 14 [Ed. Vat., V, p. 186]: «sicut causa secunda ad primam, et hoc respectu eiusdem effectus communis eliciendo ab eis; tunc enim prudentia est causa quasi prior et habitus moralis causa quasi posterior».

162 J. DUNS SCOTO, *Ord.* IV, d. 45, q. 3, n. 3 [XX, p. 325]: «scilicet quod aliquis actus cognoscendi praeteritum ut praeteritum, est in nobis. Haec patet, quia alias desineret nobis prima pars prudentiae, quae est secundum Tullium recordatio praeteriti».

163 J. DUNS SCOTO, *Ord.* IV, d. 45, q. 3, n. 3 [XX, p. 325]: «ergo nec iustitiam, in praemiatione vel punitione. Haec positio destruit omnem polticam, quia omnem coordinationem in praemiationem vel punitionem iuste secundum legem inferendam».

Este recorrido por el tema de la prudencia, elemento según Scoto acompañando al legislador, nos muestra la importancia en la mente del legislador de la prudencia teniendo como capacidad de hacer con-verger y con-vertir hacia un fin: la comunidad política de los ciudadanos. No sobra decir: todo este empeño, pacíficamente hablando, requiere necesariamente una armonización entre la prudencia y la justicia, esto mismo en palabras de Aristóteles sería encarnado en el bienaventurado<sup>164</sup>. Sin embargo, la traducción de poseído o entusiasta es también válida en la interpretación de este texto aristotélico<sup>165</sup>.

Pero la armonía reinando en el intelecto de quien detenta el poder se debe reflejar prudentemente afuera en las relaciones ciudadanas; nada debe poner en peligro el orden político pretendidamente buscado, de ahí, el escollo de la propiedad siendo pacíficamente converso al interés de la comunidad, de la República. Es delante a esta búsqueda de la paz y del orden político que la ley debe ser entendida. Podemos, después de ver estas notas particulares de la prudencia, decir: ¿ella pertenece al orden práctico? ¿Es la prudencia una cualidad política entendiendo esta última como un ejercicio práctico? Quien nos puede allí guiar en la respuesta es Maimónides. Examinando su libro: *La guía de los perplejos* se constata que el tema de la prudencia es elaborada aparte de la metafísica. La inspiración para este autor medieval es el libro de Job, mostrando así la no condición metafísica del dicho tema<sup>166</sup>. El problema de la prudencia es para este autor la base para la formulación de la omnisciencia de Dios, siendo esta necesaria y razonable. Él dividiendo la filosofía expone la lógica como un aparato instrumental para la filosofía teórica y de otro lado la política es la reina del orden práctico de la filosofía. Por eso desde el lado razonable, tanto la omnisciencia de Dios como la prudencia conforman la doctrina práctica o la filosofía política<sup>167</sup>.

La consecuencia de este argumento de Maimónides es ubicar la felicidad, conduciéndose no como un asunto de la ética, pero sí de la política, haciendo parte

---

164 ARISTÓTELES, *La Política*, IV, 1300b 25 s.:

*οὐ δείς γὰρ ἂν φαῖν μακάριον τὸν μηδὲν μόριον ἔχοντα ἀνδρίας μηδὲ σωφροσύνης μηδὲ δικαιοσύνης μηδὲ φρονήσεως, ἀλλὰ δεδιότα μὲν τὰς παραπετομένας μνίας, ἀπεχόμενοι δὲ μηδέτιο ».*

165 NEWMAN, *The Politics of Aristotle*, vol. VIII, Oxford, at the Clarendon Press, 1902, p. 282.

166 L. STRAUSS, *The place of the doctrine Providence according to Maimonides*, in *Review of Metaphysics*, 3 (2004), p. 538.

167 L. STRAUSS, *The place of the doctrine Providence according to Maimonides*, p. 540.

del gobierno de la ciudad. No vamos a discutir sobre el puesto de esta doctrina en el conjunto del pensamiento de este autor medieval, pero sí nos interesa resaltar el hecho que dicha tesis colocando el énfasis de la prudencia o de la providencia como parte de la política, esto es posterior a la afirmación de la unidad de Dios y de la profecía.

Para el mismo pensador medieval, la providencia o la prudencia significa tanto recompensa como castigo, presuponiendo con esta conclusión, la teoría de la ley, la cual contempla para cumplidor de ella la recompensa y para el violador de la misma el castigo<sup>168</sup>.

Scoto sabe que la solución y control del problema de la propiedad es la garantía de este logro, por eso extiende en el tema de la transferencia de los bienes personales, la posibilidad de hacer lo mismo comunitariamente suponiendo o llamando al primer plano el consenso, consintiendo así a las leyes justas<sup>169</sup>. Pero si en el tema de la transferencia de dominio o propiedad el consentimiento general es la base, en el traslado voluntario de bienes de uno teniéndolos a otro, el argumento es allí la libertad, en aquel quien lo hace meramente por libertad, libera meramente algo, en este la retribución no cuenta, ni el tipo de persona aludida, hay quien siendo igualmente libre, libera algo teniendo en cuenta la respuesta a una pregunta, en este último caso la retribución no se hace esperar<sup>170</sup>. Este modo de pensar, es al parecer del autor Strauss, no una originalidad en la tradición religiosa, pero si una manera nueva, filosóficamente hablando, de presentar la relación de la providencia o de la prudencia con la política.

---

168 L. STRAUSS, *The place of the doctrine Providence according to Maimonides*, p. 542.

169 J. DUNS SCOTO, *Ord. IV*, d. 15, q. 2, n. 10 [XVIII, p. 272]: «istud etiam apparet probabile per hoc, quod si quilibet posset suum dominium transferre in alium, tota communitas posset cuiuslibet de communitate transferre dominium in quemlibet (quia in facto communitatis suppono includi consensum cuiuslibet); ergo illa communitas habens istum consensum, quasi iam oblatum, in hoc quod quilibet consensit in leges iustas; condendas a communitate vel Principe, potest per legem iustam cuiuslibet dominium transferre in quemlibet”.

170 J. DUNS SCOTO, *Ord. IV*, d. 15, q. 2, n. 11 [XVIII, p. 277]: “secundo potest fieri translatio per actum personae privatae immediate habentis ei. Hoc autem potest esse, vel per actum mere liberalem vel per actum secundum quid liberalem. Primus est quando transferre nullam expectat redditionem. Secundus est, quando pro eo quod transferre, expectat aliquid sibi reddi”.

Pero si el contexto precedente al tema de la prudencia o de la providencia en el pensamiento de Maimónides es la profecía y la ley atribuidas igualmente a la política, entonces es de esperar que de la conclusión de este contexto tomado como premisa resultará la vinculación de la providencia o de la prudencia con la política, no siguiendo tradicionalmente con este razonamiento un orden ya concebido. Y junto con esto la determinación de la profecía y de la ley en el orden de la filosofía práctica. Ahora bien, no es de la competencia de este trabajo remontar las fuentes de esta doctrina de Maimónides, pero sí existen explicaciones demostrando el lazo de este modo de pensar con autores anteriores al autor medieval. Para tal motivo sugerimos de consultar al autor Strauss y su artículo mencionado aquí en esta investigación<sup>171</sup>.

Es conveniente de igual modo ver como Maimónides al igual que Duns Scoto presentan ciertas tesis en un ámbito de penitencia, de conversión. La doctrina de la providencia o de la prudencia hará parte posteriormente en la obra de Maimónides de la explicación del mandamiento de la conversión como se bautiza a esta última. Con esto él demarca los límites del tema al que tanto aludimos dando a su enseñanza un origen y una guía espiritual encontrados en la Torah, completando con esto su teoría sobre la política, poniendo también en esta última un sentido de guía, una visión didáctica. Digámoslo primariamente el esfuerzo de este pensador es la realidad de la res-publica.

### 3.2.3.5 La prudencia y la retribución

Una lectura desde la retribución, el centro de esta cuestión 2 en la distinción 15, daría al vocablo: *second quid* suponiendo o llamando a escena un acuerdo, una conveniencia antes ya fijada. Realizar aquel acto dentro de un pacto legítimamente acordado. Se vé entonces como en ambos la libertad de dar, no estando condicionada, y la libertad de recibir es una suposición, la libertad es llamada y en su nombre este acto se pone en escena<sup>172</sup>.

---

171 L. STRAUSS, *The place of the doctrine Providence according to Maimonides*, p. 547.

172 J. DUNS SCOTO, *Ord. IV*, d. 15, q. 2, n. 11 [XVIII, p. 277]: “ex hoc patet quid requiritur ad iustam donationem, quia liberalis translatio ex parte donantis, et voluntas recipienti ex parte illius cui fit donatio, et libertas ex parte amborum, huius donandi, et illius recipienti, hoc est, quod nulla lege superiore prohibeatur iste ve lille, nec per actum alterius a quo dependeant in ista translatione”.

Comentando este pasaje de la obra de Duns Scoto, A. Wolter nos repite aquello dicho más arriba sobre «la satisfacción» comportando esta un devolver voluntariamente algo equivalente que no es propio<sup>173</sup>. Para este último autor, el prefijo «satis» es ya la significación de equivalente suponiendo con este término la relación de justicia. Con aquello devuelto equivalentemente se evita el castigo de quien dá libremente. Nos recuerda el autor mencionado el contexto de la penitencia en el cual el problema de la restitución es puesto.

Desde este punto de vista, se distingue la satisfacción del acto de la restitución, claves de lectura en el estudio del sacramento de la penitencia, pues se busca «la reparación» de una injuria, desde aquí, la satisfacción es ya un acto de castigo o un sufrimiento voluntario a través de acciones buenas que no son naturalmente punitivas. Por consiguiente, entre la restitución un acto reparador y la satisfacción un ejercicio como carga, por el cual se distribuye algo recibido, puesto por Dios al hombre donde este reconoce algo in-debido (por pagar)<sup>174</sup>. Con esta ex-plicación (descentramiento voluntario como des-pliegue) la justicia es estrictamente ejecutada.

La citación de Duns Scoto pone en relieve el acto de dar (*donationem/obsequium*) bajo el peso de la pasión, siendo esta última el modo, la modalidad para alcanzar la satisfacción. Potencialmente el hombre necesita de la ayuda de la gracia (don) para satisfacer, como acto voluntario, con su devolución el equivalente de aquello tomado por él y no era suyo. La modalidad en la donación obedece a una gracia: operar según la pasión de Cristo, según sus méritos; en el traslado de dominio, de propiedad, la modalidad se ajusta a una aplicación acordada en el modo de pagar algo, poniendo en relieve, el uso libre como la cosa trasladada es usada. Este modo de pagar supone la ley justa tanto para quien traslada libremente como para quien recibe y usa.

El modo de pagar algo según un cánón acordado o ajustado o convenido, nos hace pensar a la idea de contrato por la cual se espera una devolución equi-

173 J. DUNS SCOTO, *Ord.* IV, d. 15, q. 2, n. 7 [XV, p. 180]: “et tale obsequium eius est passio Christi vel meritum eius; et sicut non disposuit dare gratiam peccatori sine passione, sine qua gratia nulla potest esso satisfactio omnino, quia nec aequivalens modo, nec simpliciter, nec divina acceptione, ideo multo magis de potentia ordinata non est possibile satisfieri Deo de peccato, nisi in virtute passione Christi”.

174 A. WOLTER, *Duns' Scotus Political and Economic philosophy*, p. 104.

valentemente a la cosa trasladada. El mismo principio funciona si en la transferencia las partes (donante y beneficiario) se concuerdan voluntariamente a un cánón legítimamente a-justado. Esto explica lo dicho precedentemente sobre la donación hecha libremente según algo ya convenido (*secundum aliquid*).<sup>175</sup> La idea del contrato, la cual acompaña la extensión de este trabajo, hace parte, según Duns Scoto, de la vida ordinaria, para ilustrar este argumento, el mismo autor toma la compra y venta del vino como aquel comercio o mutualidad existente en cualquier sociedad, este intercambio vivido así es la conmutatividad que es la idea faro en la noción de contrato. Duns Scoto trata de mostrarnos la aplicación continua y cotidiana de esta condición contractual ya vigente en el intercambio de productos de primera necesidad.

Pero la idea comercial no agota el contexto en el cual podemos descubrir el sentido y la importancia del contrato. Una mirada más detenida en la sociedad medieval, nos indica igualmente, cómo la relación matrimonial es también un buen ejemplo para ilustrar el significado de contrato. En este tipo de contrato, la consideración sobre las semejanzas en la pareja es aludida reiteradamente. Una citación nos lo puede ilustrar<sup>176</sup>. La similitud en el *contractum* del matrimonio nos es cercana, visto que para Duns Scoto, la dignidad humana y la libertad son los dos valores similares entrando en juego en la conformación de un pacto, de una alianza. Reiteremos luego la necesidad en el contrato, la creación de una comunidad dinámicamente estable donde las posibilidades de los contrayentes existan realmente.

Constituyéndose estos en valores equivalentes en el intercambio bajo la condición o la modalidad, las cuales no sean fraudulentos o por equívocos (no corresponde a una sola voz o con-venio), por eso nuestro autor sostiene como

---

175 J. DUNS SCOTO, *Ord.* IV, d. 15, q. 2, n. 12 [XVIII, p. 282]: “alia translatio vel accomodatio non est mere liberalis, sed ubi transferens expectat aliquid aequivalens ei quod transfert, dicitur proprie contractus, quia ibi simul trahuntur voluntates partium; trahitur enim, iste ad transferendum in illum, a comodo, quod expectat transferendum in se”.

176 S. IRENAEI, *Contra Haereses* I, c. XXI, 3 [PG 7, p. 661]: “quidam enim ex ipsis sponsale cubiculum quoddam adaptant, et quasi mysticum conficiunt, cum quibusdam profanis dictionibus, iis qui sacrantur; et spirituales nuptias dicunt esse id, quod ab ipsis fit, secundum similitudinem supernarum conjugationem. Alii autem addiscunt ad aquam et baptizantes ita dicunt: in nomen incogniti Patris omnium, in veritatem matrem omnium in descendentem in Jesum ad unionem et redemptionem, et communionem virtutum”.

aquellos elementos de primera necesidad son legitimamente e-valorados como valores según el modo de la recta razón<sup>177</sup>.

### 3.2.3.6 La prudencia y la conmutatividad

En la presentación de este punto, Duns Scoto insistiendo sobre la equivalencia en lo permutato, pone en relieve el centro formal de la justicia, la equidad: *iustum*, lo justo substancialmente, cuantitativamente, cualitativamente, con el cual el rol de la recta razón, contraria al fraude o equívoco, es pre-ponderante. El evitar los actos fraudulentos es cerrar las puertas a la idea que este actuar es una idea común a todos. Vemos cómo la fuerza del argumento se encuentra en no dejar des-plazar la equidad, lo justo legítimamente según la recta razón<sup>178</sup>. Podemos decir con Agustín el no permitir en el sujeto el destronamiento de la forma modal: justamente por fraudulentamente y además no alimentar la idea en la cual cada uno se adapte a un modo de justicia, en otras palabras salvaguardando el consenso o lo formalmente alcanzado, el orden social y político se preserva.

No respetando el acuerdo asumido, la persona pretende al cambiar la equivalencia de valores in-justamente, querer controlar preciosamente la naturaleza de la cosa en cuestión minimizando sea substancialmente, cuantitativamente o cualitativamente aquella esencia. Una conmutatividad legítimamente fundada sobre la recta razón o lo justo des-valorizaría aquella pretensión. Agustín nos advierte cómo la contaminación en el hombre por la acción del demonio o la per-versión arrastra a este ser humano a sí mismo, sabiendo que sublimemente, él es llamado al contrato, no separándose de allí<sup>179</sup>. Viendo en la citación de Agustín la relación directa entre la condición humana y el comercio, podemos afirmar

177 J. DUNS SCOTO, *Ord.* IV. d. 15, q. 2, n. 13 [XVIII, p. 282]: «de prima translatione, scilicet rerum permutatione, sit haec conclusio, quae est tertia huius articuli: quod domini rerum, iuste eas permutant, si sine fraude servant aequalitatem valoris in commutatis secundum rectam rationem, intelligendo hic conclusiones prius expositas ad donationem iustam requisitas”.

178 SAINT AUGUSTIN, *La Trinité*, XIII, 6, série: oeuvres de Saint Augustin, Institut d'études augustiniennes, Perpignan, 1997, p. 278 : “et minus quidem ille vel se ipsum intuendo, vel alios quoque experiendo, vili velle emere, et caro vendere, omnibus id creditur esse commune. Sed quoniam revera vitium est, potest quisque adipisci ejusmodi justitiam, vel alicujus alterius vitii quod huic contrarium est incurrere pestilentiam, qua huic resistat et vincat”.

179 AUGUSTINUS, *De Civitate Dei*, IX, c. 16 [PL 41, p. 331]: “nullus Deus miscetur homini; et hoc praecipium eorum sublimitatis ait esse specimen, quod nulla adtrectatione hominum contaminantur...nam hoc deorum dicitur esse praecipuum, ut eos sublimiter separatos humana contrectatio contaminare non possit”.

cómo su condición noble no está en la sola naturaleza, sino que debe allí ajustarse (*accomodationem*) también según la recta razón albergando la equidad como la forma de la justicia, lo justo, por consiguiente, naturaleza y comercio en el ser humano se encuentran en la conmutatividad<sup>180</sup>. De este modo la perfección humana exige el don, la gracia divina para integrar estas dos dimensiones: esencia y comercio, las cuales se transforman en una en el ejercicio, en la práctica de la justicia conmutativa.

Sucede que el adjetivo conmutativo es multiplicativo, adictivo, implicando así que cuando se habla de la forma o la *species* de la justicia: la equidad, hacemos alusión al infinito a la indivisibilidad. Con esto Duns Scoto se separa del punto de vista de Ricardo de Mediavilla, para quien la justicia no consiste en la indivisibilidad. Para este autor la cosa material siendo naturalmente compuesta es vista justamente, contraponiendo a esto la virtud mediante una aproximación racional. Para Duns Scoto, la conmutatividad o la multiplicatividad es la condición propia de la justicia y para esto tenemos necesidad de una magna latitud (el tema de la intención infinita) con la cual el respeto de la identidad o la non equi-valencia entre una cosa y otra librarían quasi una conmutatividad, entre ellas, imposible. En esta extremidad de las cosas nos movemos, por lo cual se nos pide justamente una operación firme, pues rayamos con los límites, con los extremos de las cosas. Estamos por consiguiente delante el valor del respecto por la identidad de la cosa<sup>181</sup>. Esta citación puede ser completada por la visión aún franciscana de Juan Pedro Olivi quien establece la relación precio-tiempo-voluntad como un modo de explicar la usura<sup>182</sup>.

---

180 J. DUNS SCOTO, *Ord.* IV, d. 15, q. 2, n.14 [XVIII, p. 283]: “et propter hoc additur, secundum rectam rationem, attendentem scilicet naturam eri in comparatione ad usum humanum, propter quem fit commutatio ista”.

181 J. DUNS SCOTO, *Ord.* IV, d. 15, q. 2, n. 15 [XVIII, p. 283]: «ista autem aequalitas secundum rectam rationem non consistit in indivisibilis, sicut dicit quidam Doctor, motus ex hoc, quia iustitia habet tantum medium rei, sed caetera virtutes medium rationis. Hoc enim falsum est, ut declaratur libro III distincione 3 quaestione, imo in isto medio, quod iustitia commutativa respicit, est magna latitudo, et intra illam latitudinem non attingendo indivisibilem punctum aequivalentiae rei et rei, quia quoad hoc, quasi impossibile esset commutantem attingere, et in quocumque gradu circa extrema fiat, iuste fit”.

182 L. FLADERER, *Gott und Kapital, der Traktat des Pietro di Giovanni Olivi ( Petrus Johannis Olivi ) und sein geistesgesichtlicher Hintergrund, in Wissenschaft und Weissheit*, 66/1 (2003 ), p. 82-106.

La comprensión de la opinión propia de Duns Scoto nos remonta ahora a aquella citación de la *Ord.* III., d.3, q.1, n. 12 donde por definición el sujeto es en sí una forma simple e indivisible, diversa al movimiento, el cual siendo temporalmente definido no es indivisible en sí mismo y por eso deficientemente cambia<sup>183</sup>. Con este argumento aseguramos el ejercicio de la justicia política o el orden social hecho por el sujeto, el cual fundamentalmente simple e indivisible dentro de la ejecución temporal de la justicia conmutativa conserva su identidad y condición de sujeto, lo mismo, la justicia preservará formalmente también su esencia.

La latitud expuesta en el ejercicio de la justicia conmutativa tiene en la figura de la ley su extensión, desgarrando incluso, si quiere, los acuerdos que regulan, por ejemplo en el comercio, los precios de las cosas. Este desgarramiento legalmente aceptado es también causa de injusticias. Es aquí donde la restitución como figura formal y jurídica hace su aparición, balanceando la situación<sup>184</sup>. En términos de necesidad se busca siempre com-pensar aquella con algo equivalente, en este ejercicio la persona yendo al encuentro del otro responde a la idea de contrato. En este contrato hay mutuamente una referencia de sí mismo y del otro, momento acompañado por una donación.

### 3.2.3.7 La prudencia, la conmutatividad y la mutualidad

La mutualidad en el ejercicio de la conmutatividad, según Duns Scoto, está fundada sobre el principio: haz a los demás aquello que te gustaría hicieran los otros por ti. En esto la mutualidad entre los agentes en acción, se levanta voluntariamente una mutua satis-facción. Fallando este principio, es requerida inmediatamente la justicia, a través de la cual el orden social se salvaguarda<sup>185</sup>.

183 J. DUNS SCOTO, *Ord.* III, d. 15, q. 2, n. 15 [XVIII, p. 283]: “quod, ut forma simplex et indivisibilis, inest subiecto; hoc autem de motu, quia in nulla mensura indivisibili inest, sed in tempore, et in hoc deficit a mutatione”.

184 J. DUNS SCOTO, *Ord.* IV, d. 15, q. 2, n. 15 [XVIII, p. 283]: “quae autem sit ista latitudo, et ad quantum se extendat, quandoque ex lege positiva, quandoque ex consuetudine innotescit; lex enim rescindit contractum, ubi contrahens decipitur ultra medietatem iusti pretii, tamen infra illud, si ex alio apparet extrema fiat, iuste fit”.

185 J. DUNS SCOTO, *Ord.* IV, d. 15, q.2, n. 15 [XVIII, p. 283]: “quandoque autem relinquitur ipsis commutantibus, ut pensata mutua necessitate reputant sibi mutuo dare aequivalens hinc inde, et accipere, durum est enim inter homines esse contractus, in quibus contrahentes non intendunt aliquid de illa indivisibili iustitia remittere sibi mutuo, ut pro tanto omnem contractum concomitetur aliqua donatio. Et si iste est modus commutantium, quasi fundatus super illud legis naturae: ‘hoc facias alii, quod tibi vis fieri’, satis probabile est, quod quando

Internamente en esta citación, encontramos una primera definición del contrato elaborada por nuestro autor. Lo define como convenir mutuamente concerniendo el ajuste, el comportamiento y el lugar de la oferta y la demanda si nos atenemos al contexto de la definición<sup>186</sup>. A esto se puede añadir para la comprensión del *contractum* cotidiano en la oferta y la demanda, el hecho que este tipo de contrato estaba también sujeto al lugar, pues en la época medieval era acostumbrado el transportar las estructuras materiales sirviendo luego como los locales para realizar los negocios y donde se distribuían los bienes para exponer. Como lugares de distribución de productos venidos desde lejos; eran igualmente vistos estos lugares como sitios de exposición de los productos de resultado manual de todo aquello que se fabricaba. De ahí que la alusión a los bienes de primera necesidad para ejemplarizar lo que es un contrato, tira su origen en esta cotidianidad medieval.

Conviene igualmente subrayar desde el punto de vista histórico y comercial decir: estos sitios tan ligados a la idea del contrato, eran al mismo tiempo, sitios donde se realizaban los famosos ajustes o *acomodatio*, término usado tanto como contrato por Duns Scoto y ligado al mercado y comercio, el término toma además connotaciones monetarias o capitales. Estos temas ligados al capital, a la economía nos sugieren problemas de estudio para posteriores investigaciones.

Retomando la citación de Duns Scoto, a esto se pueden, según el pasaje: *Ord. IV, d.15, q. 2, n. 16*, agregar otras decisiones convenidas siempre dentro del espíritu de la regulación de la compra y la venta, sin embargo, por extensión, esta definición, a primera vista sólo comercial, la tomamos íntegramente para este punto sobre la justicia conmutativa dentro del tema de la justicia política.

Acordándose mutuamente sobre los puntos reguladores, buscan las partes respetar y servir simplemente a la equidad en peso y número. En otras palabras ejercer simplemente la justicia como equidad que ella es formalmente. La mutualidad es por consiguiente clave en la lectura y cumplimiento por parte de los

---

sunt mutuo contenti, mutuo volunt sibi remittere, si secundum aliquid deficiunt ab alia iustitia requisita”.

186 J. DUNS SCOTO, *Ord. IV, d.15, q. 2, n. 16* [XVIII, p. 289]: “cum istis contractibus, ut dictum est, conveniunt mutua acomodatio, conductio et locatio; et consimiler quantum ad positas iam condiciones, est servanda iustitia, considerandi ibi ad usum, sicut hic ad dominium”.

contratantes concerniendo el ejercicio de la justicia, en el mantenimiento del orden social. Sobre la aplicación de este punto vemos en Duns Scoto un amplio desarrollo del contrato comercialmente. En términos de contrato sea oral u escrito, las partes se ajustan a unos patrones de comportamiento disponiendo así el campo a la restitución. Además la legitimidad son los términos del contrato, evitando de este modo los fraudes, los cuales son contrarios a los inter-esse como aquello convenido entre los pactantes<sup>187</sup>. Cabe decir en este punto cómo la elaboración de un derecho comercial en la época de nuestro autor obedeció al favorecimiento y protección de los extranjeros quienes sufrían reiterados abusos y fraudes de parte de los comerciantes locales. Este tipo de personas eran llamados ordinariamente: «los sin derechos». Esto dió lugar a la creación de corporaciones donde se reunían estas personas extranjeras, como la historia del Medioevo lo atestigua en Brugges, Bélgica.

La comprensión de esta doctrina de Duns Scoto viene del hecho que él la contextualiza en el comercio o intercambio de la vida cotidiana, tomando de allí el ejercicio de esta doctrina. El mismo autor dice cómo desde estas reglas legítimamente establecidas y pertinentes se entiende en los contratos singulares que es lo justo y que es lo injusto dentro del ámbito de la conmutatividad<sup>188</sup>. En la cita mencionada, vemos igualmente el interés de regular para el futuro de predecir, poniendo el tema de la regulación en el intercambio en la línea de la prudencia como lo hemos desarrollado precedentemente. Sin embargo, no falta la dificultad de hacer del tiempo un garante lucrativo donde pensando en el curso del tiempo futuro y no tanto del presente, el comerciante pretende, preciosamente, fijar tarifas usurariamente, podemos allí aplicar el principio: «*times is money*». Estas reglas determinadas legítimamente, en las cuales se define justamente e injustamente el ejercicio de la conmutatividad es en el espíritu político y económico de Duns Scoto la salvaguarda de la Res-publica. Reglas plenas de prudencia, solicitud, de diligencia, proporcionando así a la experiencia conmutativa en cuestión el

187 A. WOLTER, *Duns' Scotus Political and Economic philosophy*, p. 106.

188 J. DUNS SCOTO, *Ord.* IV, d.15, q. 2, n. 20 [XVIII, p. 303]: “sed quando commutans non statim recipit illud, pro quo commutat, sed differetur huiusmodi recepto, quaeritur quid iuris. Respondeo, praeter regulas praedictas pertinentes ad iustum vel iniustum in singulis contractibus pro presenti”.

precio correspondiente<sup>189</sup>. Todo esto no se puede realizar sin el concurso del buen legislador (*bonus legislator*).

No se cansa Duns Scoto de recordarnos cómo estas tales leyes precedentes son determinadas por la justicia afin que toda transacción comercial y transferencia de poder, de dominio en el uso de las cosas, sea transparente y se contrarreste la injusticia como contraria a todo aquello. Nuestro autor evoca el tratado *De Anima* de Aristóteles para fundar su argumento precedente. Aristóteles subraya que gracias a la línea derecha, nosotros podemos tener la línea derecha misma y la línea curva, puesto que la regla las juzga a todas dos, mientras que la línea curva no juzga ni a ella misma, ni a la línea de derecho. Quizás es necesario retomar la cita de Aristóteles desde una línea de escritura más arriba para entender cómo en una relación de contrariedad el uno y otro término, cada uno es suficiente para juzgarse el mismo y el contrario<sup>190</sup>.

Hasta el momento, Duns Scoto nos ha llevado por los caminos de la justicia legítima, aquella presente en la mente del legislador, sin embargo, cabe preguntarse si esta es la única modalidad para ejercerla, a través la aplicación de la ley. ¿Es posible pensar que la justicia sea ya no guiada por la ley sino acompañada por la donación? Decimos habitualmente: «me nace hacer esto, me nace dar aquello», este modo de hablar no es el reflejo de un deseo voluntario y libre de practicar también la justicia en el sentido de reconocer al otro en su dignidad humana, siendo libre, tratándolo no necesariamente como quien debe retribuir, pero sí gratuitamente. Siendo una gratuidad es algo entonces efectuado voluntariamente, libremente, como dice Duns Scoto «por mera libertad», según el beneplácito de su voluntad. Si el caso es así, se excluye de eso todo acto de ignorancia, de coacción, de obligación. El actuar gratuitamente se funda sobre el conocimiento

---

189 J. DUNS SCOTO, *Ord.* IV, d. 15, q. 2, n. 22 [XVIII, p. 117]: “De hac ultra regulas praedictas quid iustum, et quid iniustum, addo duo: primum est, quod talis commutatio sit utilis Re i publicae; sacundum est, quod talis iuxta diligentiam suam et prudentiam et sollicitudinem et pericola accipiat in commutatione pretium correspondens”.

190 ARISTOTE, *De L'Ame*, I, 5, 411a 4-5:

«ἴκανον γὰρ θάτερον μέρος τῆς ἐναντιώσεως ἑαυτο τε κρίνειν καὶ τὸ ἀντικείμενον. Καὶ γὰρ τῷ εὐθεῖ καὶ αὐτο καὶ τὸ καμπύλον γινώσκομεν· κριτῆς γὰρ ἀμφοῖν ὁ κἀνώ ν' " τὸ δὲ καμπύλον οὐθ' ἑαυτοῦ οὔτε τοῦ εὐθέος.» J. Duns Scoto, *Ord.* IV, d.15, q.2, n. 24 [ XVIII, p. 320 ]: « De tertio articulo satis patet ex praedictis, quia 'rectum est iudex sui et obliqui', De Anima I, et ideo ex iustitia determinata in precedenti articulo in translationibus domini vel usus rerum, apparet iniustitia, quae accidit in talibus, quod breviter potest exponi discorrendo ».

y la operación en una circunstancia particular conocida<sup>191</sup>. Las razones legítimas no son por consiguiente las directivas de la donación, tampoco funciona la acomodación o el ajustarse mutuamente en unos términos. En lugar de la razón de la acomodación, atrayendo la atención en Duns Scoto, es la insistencia en la circunstancia, conocer las circunstancias en las cuales las condiciones de la donación se extienden. Porque no pensar el estado de pecado como una enfermedad en el ser humano atrayendo la atención de aquel, dando libre y voluntariamente sin esperar nada a cambio. Para decir, partimos de la definición más común de contrato, la cual supone también por acepción de palabra, la contracción muscular o la enfermedad allí referida.

Apoyado sobre un texto bíblico, Duns Scoto sostiene como la donación no espera nada, por eso, cambiar las reglas de juego dando según las reglas prescriptas para la justicia y esperando a cambio una restitución es practicar el fraude o el engaño. Una actitud detestable a los ojos de Duns Scoto y de la tradición de la Iglesia como él nos lo muestra<sup>192</sup>. Poner la donación meramente voluntaria y libre como el solo criterio para intercambiar con los otros exige, como una operación venida externamente, la misericordia de Dios, la ley divina y no por corrupción o seducido por la idea de recibir a cambio, es decir, dar legítimamente.

Pero como se trata del punto sobre la restitución, en el centro de la justicia conmutativa, entonces, reviene allí nuestro autor arguyendo las razones principales en la restitución sin olvidar como Duns Scoto nos lo dice en un contexto de reconciliación, el problema es puesto en términos de penitencia.

Si hiciésemos una lista de requisitos para el acto de la restitución desde el pensamiento de Duns Scoto, diríamos: él comienza por exponer la necesidad de querer restituir oportunamente, es decir, convenientemente, según lo acordado<sup>193</sup>.

191 ARISTOTELE, *Ética Nicomachea*, III, c.1,1111a 21- 25:

*τοῦ δὲ κατὰ τὴν τοιαύτην ἀγνοίαν ἀκουσίον λεγόμενον ἐπι δεῖ τὴν πράξιν λυπηρὰν εἶναι καὶ ἐν μεταμελείᾳ. οὗτος δ' ἀκουσίον τοῦ βίου καὶ δι' ἀγνοίαν, τὸ ἐκούσιον δόξειεν ἂν εἶναι οὗ ἢ ἀργὴ ἐν αὐτῷ εἰδότες τὰ καθ' ἕκαστα ἐν οἷς ἢ πράξι»*

192 J. DUNS SCOTO, *Ord.* IV, d.15, q.2, n. 26 [XVIII, p. 324]: «Usurae crimen utraque 'pagina' detestatur. Quod vetus, patet per Ezechiele 18, 8; 22, 12: 'ad usuram non accommodabis' etc. Quod nova, Lucae 6, 35: 'date mutuum, nihil inde sperantes'».

193 J. DUNS SCOTO, *Ord.* IV, d.15, q.2, n. 28 [XVIII, p. 328]: "per consequens, vel actu statim reddere, vel saltem velle reddere, cum fuerit opportunitas".

Dentro de los términos convenientes u oportunos de la restitución, habida cuenta de la doctrina de la penitencia, se pregunta uno: ¿qué se debe restituir? Generalmente se acepta como lo restituido por el pecado sea equivalente de aquello<sup>194</sup>. En el sacramento de la penitencia, Duns Scoto expone como otra de sus partes, la satisfacción. Entender esta figura nos pide retroceder al comentario y análisis hecho por Wolter a propósito de este término, de esto resaltamos el tratamiento dado al vocablo como un acto de voluntad<sup>195</sup>.

Como una especie de definición, Duns Scoto en la presentación del tema de la restitución, acuerda a la ley divina el origen de este acto, dejando sin piso la idea que sea una imposición del sacerdote<sup>196</sup>.

### 3.3 La restitución y la conmutatividad

Si siguiésemos la división hecha por A. Wolter para este punto sobre la restitución en el marco de la justicia conmutativa, titularíamos la segunda parte como: ¿quién está limitado a restituir? Por principio restituye quien toma algo ajeno o perteneciente a otro. Principalmente, Duns Scoto dice, toda obligación de restituir se reduce a detentar y aportar, todo dentro del marco de protección de la cosa pública<sup>197</sup>. Estos dos personajes ejecutan cada uno una tarea: hacer y consentir. Para este caso, nuestro autor parte de la Carta a los Romanos donde el mensaje comunicado nos hace ver cómo no sólo obra quien hace, sino también quien consiente<sup>198</sup>. En este conjunto de argumentos es conveniente saber quién es el beneficiado con este ejercicio de la restitución, la respuesta dada por este autor franciscano es aquel ofendido en su derecho<sup>199</sup>. Ahora bien, en la pregunta a quién

---

194 J. DUNS SCOTO, *Ord.* IV, d.15, q.2, n. 28 [XVIII, p. 328]: “generaliter enim accepta reddit pro peccato aequivalens ei”.

195 J. DUNS SCOTO, *Ord.* IV, d.15, q.2, n. 29 [XVIII, p. 329]: “sed satisfactio, quae est tertia pars Paenitentiae”.

196 J. DUNS SCOTO, *Ord.* IV, d.15, q.2, n. 29 [XVIII, p. 329]: “Restitutio aeternam non iniungitur a Sacerdote, sed a lege divina; et est simile in aliis peccatis”.

197 J. DUNS SCOTO, *Ord.* IV, d.15, q.2, n. 30 [XVIII, p. 330]: «unde breviter omnis obligatio ad restitutionem reducitur ad auferre vel detinere».

198 J. DUNS SCOTO, *Ord.* IV, d.15, q.2, n. 30 [XVIII, p. 330]: “Notum sit, ubi dicitur, ‘quod facientem et consentientem par poena constringit’ et hoc accipitur ex dicto Pauli Romanorum: ‘non solum qui tali agunt, sed qui consentiunt facientibus’”.

199 J. DUNS SCOTO, *Ord.* IV, d.15, q.2, n. 32 [XVIII, p. 335]: “De quarto, scilicet cui, dico quod damnificato, si tamen sit possibile, possibile inquam, ut si novit eum, et si habeat eum

se debe restituir, cabe el caso del beneficiario estando muerto o de los familiares desconocidos, aquí la respuesta es poner en el puesto del beneficiario difunto, el pobre, dar limosna a los pobres guardando la intención de restituir, este tipo de extensión de la restitución es llamado por Duns Scoto: espiritual, colocándola igualmente en un puesto de relevancia<sup>200</sup>. En un contexto de penitencia, como este donde el tema de la restitución se estudia, la persona mediadora para hacer este acto de restituir es el sacerdote o alguien creíble fielmente<sup>201</sup>. Se crea así la imagen de aquel quien siendo fiel es capaz de mediar dando a los pobres aquello tomado por restitución.

Posterior a la pregunta por el quién, viene ahora el interrogante por el cuándo. Retener aquello que se debe restituir no es, para Duns Scoto, un resultado de la recta razón, de donde regularmente o legítimamente esto es un asunto firmemente perteneciente a la persona en pecado mortal<sup>202</sup>. Añade sin embargo, Duns Scoto, como cuando la restitución comporta las cosas externas, el acto como tal debe originarse internamente, haciendo apelo al principio: en las circunstancias oportunas (convenidas) voluntariamente se restituye. La circunstancia oportuna se convierte en este modo de ver la restitución en una clave de lectura. Ella explica la acción en la cual se quiere detentar el poder sobre algo ajeno, cuando la persona a quien pertenece la cosa, la desea racionalmente ser detenida. De este modo, la racionalidad en la detención justifica la aplicación de la restitución en una circunstancia oportuna o conveniente a lo pactado entre las partes. La circunstancia concurre con la razón, creando ambas la oportunidad del acto de restituir. Ahora bien, visto el carácter comunitario de la restitución, el sentido viene de la penitencia, el restablecer la relación con la comunidad, la restitución

---

praesentem vel habere potest, ut sibi mittatur sine maiori incommodo, quam illud quod mittendum est, esset utile et cui mittitur”.

200 J. DUNS SCOTO, *Ord.* IV, d. 15, q.2, n. 32 [XVIII, p. 335]: “et ideo in duobus casibus, nec illi, nec suis, utpote si cui nescitur, vel scito, cui tamen mortuo, nesciuntur propinqui; in alio, si maiore sumptus essent ponendi in mittendo, uam illud valeat illi cui mittitur. Et in istis, si quaeres cui? dico quod pauperibus vice illius, quia cui non potest temporaliter reddi, redditur spiritualiter; redditio spiritualis fit maxime reddendo pauperibus pro illo”.

201 J. DUNS SCOTO, *Ord.* IV, d. 15, q.2, n. 32 [XVIII, p. 335]

202 J. DUNS SCOTO, *Ord.* IV, d.15, q.2, n. 33 [XVIII, p. 339]: “De quinto, scilicet quando, dico quond non licet aliquo tempore detinere alienum invito dominio, id est, nolente, et secundum rectam rationem nolle debente, te per consequens, regulariter restitutio est statim facienda, sicut statim cessandum est ab actu cuiuscumque peccati mortalis, non tantum exteriori, sed interiori”.

no es por consiguiente contraria a la comunidad, ni debe comportar un acto de difamación<sup>203</sup>.

La comunidad tomada como la cosa pública ubica bien en el propósito de la restitución no un acto dañoso para aquella comunidad; se busca entonces la restituir, los in-convenientes cesen, de ahí, al no ser conveniente o conforme a al razón, venga al menos del afecto, el deseo de restitución<sup>204</sup>. Al querer restituir, las condiciones temporales oportunas se presentan y aun cuando no sea actualmente afuera realizado o ejecutado, sin embargo, él es debidamente asumido, es decir, se ejerce un dominio sobre la cosa, la cual será después restituida oportunamente o convenientemente<sup>205</sup>. Cabe preguntarse: sucedería en el caso que in-ordinadamente se quisiese dominar algo contra sí mismo, contra su propia voluntad: ¿es esto catalogado de malo, de in-justo? Digamos: internamente las cosas se pasan bien pues, es estrictamente legal y lícito, aunque externamente falta de eficacia, de ahí la carencia reflejada en el prefijo: «in» acompañando tanto al orden como al justo, por consiguiente hay un dominio voluntariamente in-ordinado e in-justo internamente prevaleciente<sup>206</sup>. Desde la perspectiva de la restitución la proponderancia la tiene la eficacia convenientemente externa o afuera. Por eso los intereses defendidos por la restitución son repúblicamente prácticos y externos.

---

203 J. DUNS SCOTO, *Ord. IV*, d.15, q.2, n. 33 [XVIII, p. 339]: “debet enim velle quilibet restitutionem sibi non fieri tunc, quando est in praeiudicium communitatis, vel ipsis recipientis restitutionem, quia debet velle bonum suum, bonum commune, et ita dilationem aliqualem illius restitutionis boni utilis, ut servetur maius bonum. Debet etiam velle non fieri restitutionem tunc, quando esset in diffamationem restituentis, quia debet magis velle famam proximi, quam illud modicum commodum suum statim”.

204 J. DUNS SCOTO, *Ord. IV*, d.15, q.2, n. 33 [XVIII, p. 339]: “Ex his sequitur, quod quando esset restitutio damnosa Rei publicae, vel et cui fit, vel diffamativa restituentis, vel nimis notabiliter damnosa, non tenetur ad statim restituendum, sed sufficit quod statim ex affectu restituat, et actu restituat cessantibus inconvenientibus hinc inde”.

205 J. DUNS SCOTO, *Ord. IV*, d.15, q.2, n. 34 [XVIII, p. 340]: “sed quando aliquis habet voluntatem restituendi pro tempore opportuno, ex tunc tenet domino volente, etsi non actu elicito, tamen actu debito, quia dominus debet velle, quod qui suum habeat, tenet quousque possit reddere opportune”.

206 J. DUNS SCOTO, *Ord. IV*, d.15, q.2, n. 34 [XVIII, p. 340]: “quod si dicas, dominus hic est invitus, quia non vult quod per quantumcumque tempus teneatur suum, respondeo quod dominio male et inordinate volente statim rehabere suum, et per consequens, inordinate non volente proximum suum illud tenere, non est tenens iniustus, quia etiam depositum, de cuius redditione est strictissima, potest teneri licite, domino invito voluntate inordinata”.

Es importante resaltar cómo siguiendo el texto de Duns Scoto, la palabra «cuando» ocupa un puesto de relevancia. Esto se explica por el hecho de la restitución requiriendo siempre, a los ojos de Duns Scoto como lo hemos leído, la circunstancia oportuna. Pero si la circunstancia oportuna apunta al momento entendido como el puerto seguro de llegada, el quién, el vocablo acompañando el cuándo, se refiere a la persona encontrándose en la oportunidad convenida. Pero la visibilidad del puerto o la circunstancia oportuna se contrapone al secreto de la persona, si la restitución es llevada a cabo por otra persona cuya cualidad es la fidelidad. Se llama esto, de acuerdo a Duns Scoto, una restitución diferida. No olvidemos: estas figuras de restitución son tratadas en el contexto de la penitencia donde las personas del penitente y del confesor realizan los roles convenientemente determinados<sup>207</sup>.

En la perspectiva de la penitencia, la oportunidad o la circunstancia debida es el tiempo preciosamente deseado para hablar de un cese de actividades por parte del pecado cometido y confesado. Sin embargo, aun cuando, el tiempo y la cosa restituida son preponderantes para el acto de restitución, no cabe duda que la presencia de la persona es invaluablemente esperada. Esta presencia, en ausencia de la persona a quien se debe restituir algo tomado, es esperada en el ejercicio de dar limosna y en el contacto con los pobres. Así la restitución pasa de un bien temporal a un bien espiritual<sup>208</sup>. Sabemos, políticamente se está resaltando con este ejercicio, siendo contextualmente penitencial, el valor de la persona a la cual restituyéndole lo suyo se está valorizando en sus derechos e integridad. El respeto acordado por la persona y sus bienes se deriva socialmente de la preocupación por las cosas públicas adjuntándose la fe pública por las cosas comunitariamente justas.

207 J. DUNS SCOTO, *Ord.* IV, d.15, q.2, n. 34 [XVIII, p. 340]: “Et ad istam particulam quando, possunt reduci etiam multi alii casus a praedictis. Unus specialis est, qui etiam potest reduci ad particulam quis, scilicet quando ablatio fuit occulta, tunc, non tenetur ablator se prodere, nec per consequens per se ipsum restituere, sed per aliam personam secretam et fidelem; et expedit quod per confessorem, quia sibi est crimen detectum in confessione, et de eius fidelitate, quod restituat fidei suae commissum, satis debet credi; potest ergo hic differri restitutio, quousque voluntas talis personae, et oportunitas habeatur”.

208 J. DUNS SCOTO, *Ord.* IV, d.15, q.2, n. 35 [XVIII, p. 341]: “Ad aliud patet quod non est maior sumptus ponendus in missione, quam valeat illud quod mittitur, sed expectanda est praesentia personae, si quandoque credatur haberi. Si tamen non credatur haberi, nec nuntius interveniat sine nimis sumptibus, tradendum est parentibus, qui si non adsint, dandum est pauperibus; universaliter enim dando eleemosynam pauperibus pro aliquo, datur et bonum spirituale, et in hoc fit restitutio possibilis, quando non potest sibi reddi bonum temporale”.

No cabe duda: el horizonte comunitario ilumina la doctrina de la restitución tratada penitencialmente y es este mismo horizonte comunitario guía los pasos por las huellas de la justicia social o política. En este orden de ideas, los extremos tocan siempre este tipo de discursos, en el caso presente, el caso se refiere a la persona reteniendo algo bajo condiciones de extrema necesidad. Duns Scoto aludiendo a la encíclica de Nicolás III: «Exiit qui seminat», enviada a los hermanos franciscanos, arguye el derecho de provisión de los bienes necesarios para la subsistencia de la existencia. De donde que él concluya: la retención es concedida<sup>209</sup>. Como un medio de comprensión de este principio, sugerimos retomar la traducción del latín al inglés, hecha por A. Wolter<sup>210</sup>.

La confirmación: todo es hecho y regido por mantener la paz de la sociedad y el respeto de la cosa pública, está dada por el argumento que pone Duns Scoto a propósito de quien no poseyendo, después viene a ser propietario de aquello tomado bajo condición de extrema necesidad. La garantía está en el derecho de ciudad, el cual aunque siendo otro tipo de derecho, favorece el estado de propiedad de un segundo con respecto al propietario primero de la cosa retenida<sup>211</sup>. El derecho de propiedad en las cosas bajo la condición de extrema necesidad tiene también la explicación por ser un modo de conservar propiamente la vida ordenadamente con miras a la conservación de la vida del prójimo. Las dos partes esenciales de la relación social están garantizadas. La conservación es la estabilidad de aquel orden, el cual desde el inicio de este trabajo corresponde políticamente al orden social propuesto en la justicia conmutativa. El otro principio resaltado de este párrafo es el amor a sí mismo y el amor al prójimo, el reconocimiento propio

---

209 J. DUNS SCOTO, *Ord. IV*, d.15, q.2, n. 36 [XVIII, p. 345]: «Ad aliud, aut detinens est in extrema necessitate et ille cuius est res non, sed habet aliquam citra extremam necessitatem, et tunc dicendum, quod ista res fit istius detinentis iure poli, quo in extremae necessitatis articulo, ad providendum sustentationi naturae, via omnibus extrema necessitate detentis est concessa, Extra de verbis cap. Exiit qyui seminat, et est hodie in VI Decretalium”.

210 A. WOLTER, *Duns’ Scotus Political and Economic philosophy*, p. 110: “the significany words of Nicholas III read in translation : friars, like anybody else, would still have open to then in the pinch of extreme need the so-called right of existence, to provide for their natural sustenance, a way conceded to everybody in the grip of extreme need, since extreme need is exempt from any law”.

211 J. DUNS SCOTO, *Ord. IV*, d.15, q.2, n. 36 [XVIII, p. 345]: «Si vero prius devenit detinens, factum esse suum, et tunc domino post devenienti ad istam necessitatem, non debet reddi, quia cessavit dominium eius in re, et factum est alterius iure poli. Si autem, ambo simul deveniant, dico quod debet reddi domino, quia nunquam cecidit a domino”.

de sí mismo y del otro como sujetos portadores de los mismos valores<sup>212</sup>. El reconocimiento de estos valores va acompañado igualmente por el buen nombre de la persona, el cual supera la idea que en el nombre de la heredad no entra el modo difamante del buen nombre de la persona. El ejemplo de Duns Scoto es aquel del matrimonio donde quizás el nombre de la mujer es difamado restituyéndose lo con una incierta heredad pasando por ser buena<sup>213</sup>.

Pensando en la convivencia pacífica dentro de la familia y al externamente con los vecinos los últimos números de esta distinción 15 están dirigidos a fundar aquella paz social buscada por la justicia conmutativa, como centro de la justicia política en la sociedad propuesta.

#### 4. Conclusión

En este capítulo, nos hemos propuesto el problema de los tipos de justicia presentes en los textos señalados del pensamiento de Duns Scoto. Hemos visto igualmente cómo este capítulo es la respuesta al problema central de este estudio: cómo concibe Duns Scoto el tema de la justicia política a lo largo de su obra. El tipo de justicia conmutativa analizada en el capítulo finalizado nos muestra que la propuesta de este autor franciscano en la concepción de justicia política es el diseño de la justicia conmutativa como alternativa en la constitución de un modelo social basado en el orden político.

Después de haber visto lo que es la justicia distributiva y aquella penal, el esfuerzo principal fue consagrado al tema de la justicia en Duns Scoto. Resaltamos en forma de respuesta al problema de este capítulo la definición de la justicia distributiva en términos de cosas materiales, distinción válida en la afirmación de la conmutatividad iniciada por la amistad antes que por las cosas materiales.

---

212 J. DUNS SCOTO, *Ord.* IV, d.15, q.2, n. 36 [XVIII, p. 345]: «Et si arguas, quod magis debet quilibet se diligere quam proximum, et per consequens, magis vitam suam corporalem quam vitam proximi, et per consequens, istam rem simpliciter necessariam sibi magis retinere quam dare proximo ; respondeo, magis debet diligere vitam suam ordinate, ut est diligibilis ad vitam aeternam, et ita magis conservationem iustam viate suae, quam conservationem iustam vitae proximi, sed non magis conservationem iniustam vitae suae, quam conservationem iustam vitae proximi”.

213 J. DUNS SCOTO, *Ord.* IV, d.15, q.2, n. 38 [XVIII, p. 350]: «Ad ista mala diffamationis, mortis vel saltem odii, vel discordiae quae sunt valde probabilia, et videntur ut in pluribus eventura, non debet se mulier exponere propter incertum bonum haereditatis restituendae”.

Distribución, en términos de intercambio, es realizada también bajo la condición de la recta razón. El primer modelo de distribución es el de los rangos o grados justificados naturalmente y en nuestro caso dicha afirmación es respaldada por la doctrina de algunos pensadores cristianos o Padres de la Iglesia.

Unido al tema de la justicia distributiva se encuentra la doctrina sobre el mérito y el desmérito según las obras realizadas o en otras palabras: la perfección acordada por Dios según el bien, estableciendo consolidadamente el tema de la distribución. Afin a esta afirmación, Duns Scoto expone la visión beatífica dentro de la retribución. Demostrando la cualidad y naturaleza de la justicia distributiva, dentro de los méritos y desméritos, caemos en la argumentación sobre la justicia penal, la cual está relacionada por sus orígenes con la pecunia o el pago hecho por un rescate o redención.

La justicia penal pensando al tejido social y a la reparación de este en caso de descomposición, concibe la pena como un medio de resarcimiento, pena diseñada proporcionalmente al daño. Que ella sea justa, correctiva, vindicativa, ella piense a la sociedad y a la persona infligida con el castigo, siendo cierto el carácter de resarcimiento de un tejido social y de una integridad personal. Dar a luz este argumento de la justicia penal implica llamar a escena a Platón y su idea de la compensación en la intención de la voluntad. Puede también ser interpretada la pena en términos de amor compitiendo a un ser espiritual, en este sentido, la justicia penal tiene visos de moral, de ahí, las palabras de los Padres de la Iglesia: la justicia penal es también caritativa.

Esta terminología, hemos visto, es escondida por el vocabulario jurídico acompañando a la justicia penal y cristianamente es el mismo en cuanto atañe este tipo de justicia. En resumen, detrás de un reo está un sujeto hijo de Dios. Cristianamente hablando, en el debate sobre la justicia penal se ubica a la relación: pena-arrepentimiento-penitencia, relación viva en los escritos de los autores medievales, contexto de nuestro autor principal. Para este último, la gracia vale más que cualquier otra cosa en el sacramento de la penitencia y ella llega por intermedio de las palabras pronunciadas por quien confiere la absolución. Es claro así en los textos de Duns Scoto, la noción de autoridad reflejada en quien pone la pena y en quien absuelve, juega un rol preponderante en la comprensión de todo poder en la Iglesia y en la sociedad. Vale como respuesta al problema puesto en este capítulo decir: el sacramento de la penitencia, dentro de la disciplina teológica,

es para Duns Scoto el contexto donde la justicia conmutativa tiene lugar y para plantearla, él recurre a la retribución en su relación a la penitencia.

El primer paso en la puesta en luz de la justicia conmutativa es su definición de intercambio, de mutualidad. Este intercambio pone en primer relieve el dominio, el mío, el suyo y la relación establecida entre ellos. Para referirse a estos elementos del intercambio, se parte de la presunta influencia del Poverello de Asís sobre el pensamiento de Duns Scoto. Al lado de esta inspiración franciscana, hemos también visto someramente los acontecimientos históricos tocando todo el problema de la pobreza y la propiedad en la fraternidad de los hermanos menores. Las confrontaciones históricas acerca del tema de la pobreza y propiedad fueron también motivos de análisis para nuestro autor. Su aporte no se hizo esperar en la defensa del papa y la restauración de su buen nombre tan difamado en aquella época. El orden y la jerarquía de la Iglesia son considerados contextos de los cuales la concepción de la justicia según un orden natural y distributivo adquiere una relevante interpretación hecha por autores como Tomás de Aquino, Buenaventura de este último se hizo un desarrollo más detenido con el fin de poner en relieve el pensamiento de Duns Scoto sobre el tema de la justicia política.

De Buenaventura la idea de la Trinidad como la estructura de fondo de toda sociedad descubre al ser humano su vocación de convivencia social y de interacción como raíces del orden político y social instaurados. Con las ideas políticas y sociales de Buenaventura se resalta aquel carácter determinista en el origen de la sociedad política, con Duns Scoto, aquel origen toma otro sendero iniciado con la restauración como medio de devolución de una condición perdida. En el centro de la idea de restitución se ubica el acto de darse allí mismo, así como el valor acordado a la comunidad. Tratando el valor esencial de la comunidad resurge la necesidad de adentrarnos en el tema de la concepción intelectual del ser como una comunidad, aspecto sobresaliente en la obra y pensamiento de Duns Scoto.

La razón común pasando por el prisma del uso brinda tres tipos de rayos: filosófico, teológico y político o práctico. La razón común encierra significativamente el ser intelectual unívocamente convergiendo de este modo sobre uno de los aportes fundamentales del pensamiento de Duns Scoto. Es de frente a esta concepción comunitaria del ser intelectual que la pregunta por la propiedad privada surge para ponerse delante de nuestros ojos. El tema abordado desde un comienzo según la biblia y el pensamiento de los Padres de la Iglesia pone el acento en la

relación entre Dios como Creador, los bienes materiales, y la participación comunitaria en el uso de los mismos. La relación directa entre la propiedad privada y el pecado se vé ya citada en algunos de los Padres de la Iglesia, para quienes, la ruptura por el pecado ha escindido también la participación comunitaria de las cosas, vemos entonces a la manera de Duns Scoto cómo el origen de la propiedad privada recae en algo no determinado naturalmente. No es por consiguiente de derecho humano decir: esto es mío. Ya en la tradición como aquella de Tomás de Aquino, la potestad de uso pertenecía al ser humano, mientras Dios gozaba del poder de procurar, pues Él es el Creador y es de Él el dominio de todo. La apropiación viene a ser un tenor de ánimo o de la voluntad y desde esta relación con la voluntad, el problema de la restitución llega como la modalidad para regresar aquello tomado voluntariamente y que no es mío.

La propiedad o el dominio de las cosas requiere de la ley, de una mentalidad legisladora regente en la regulación sobre el uso y dominio de las cosas. Esta misma mente legisladora elaborará las leyes sobre el modo y las condiciones en la restitución de las cosas. Es dentro del espíritu de legislación que la razón común se pone por delante buscando los intereses de la comunidad, de la res-publica, cuya *species* es la equidad, tratando de superar las realidades inequitativas. Este ejercicio de la búsqueda de los intereses de la comunidad, favorece el clima de la paz duradera o el nuevo orden social que la justicia política propone. De este modo el intercambio constante de la vida cotidiana, como aquella del comercio de los enseres o bienes de primera necesidad, es la mejor vía práctica para demostrar el espíritu de la justicia conmutativa garantizando así el ejercicio del orden social o la paz. En este orden práctico la ley elaborada para garantizar las relaciones entre los contrayentes del intercambio, ella supone o se pone al puesto del contrato, pensando en términos contractuales, la ley requiere una razón común o dialógica donde las partes lleguen a un acuerdo o convenio: vivir pacíficamente, respetando la res-publica. La ley es un instrumento de la justicia y es el marco y la frontera en los que debe actuar cualquier gobernante.

La iniciativa de Duns Scoto sobre la justicia política nos propone una justicia conmutativa, mas que distributiva y un ejercicio de la justicia política en términos de contrato. Esto lo podemos decir así como conclusión porque las proposiciones que la sostienen han estado ya elaboradas a lo largo del capítulo. Con la justicia conmutativa practicada en el comercio cotidiano, la persona ejerce al mismo tiempo la libertad personal y la responsabilidad civil donde el otro es privilegiado. De

este modo, la justicia es transcendentalmente una relación, en ella la ad-versidad se con-vierte en escuela ad-versus o verso el otro. Podemos decir entonces, el comportamiento contrario de lo dicho, es la indigencia cívica o la privación del ejercicio en la res-publica.

Pero nuestro recorrido por las huellas de Duns Scotto no se debe detener aquí. Para el bien de la investigación que debe proseguir e interesados en ver el aporte de Duns Scotto en las ideas políticas posteriores a él, sería pertinente encaminarnos por el sendero de la historia de las ideas políticas y allí desvelar todo esto encontrado en las tesis de Duns Scotto, ya sea aquellas ideas confirmadas, ya sea las ideas confrontadas a otros modos de formular el problema sobre la justicia política.



# CAPÍTULO IV

## Situación actual del problema de la justicia política

Como hemos dicho en la conclusión precedente del tercer capítulo, sería muy interesante examinar después de la presentación de la tesis de Duns Scoto sobre la justicia política y su propuesta expuesta a lo largo de los tres capítulos anteriores, cuál es la con-secuencia de este modo de pensar políticamente. En la posteridad de su vida y obra, sus tesis cómo se exponen abiertamente o como se trenzan silenciosamente, casi anónimamente, entre las ideas de los autores convergiendo sobre puntos comunes y visiones alternativas en la historia de las ideas políticas.

El título indicado para este capítulo no pretende abarcar todo aquello significado con la expresión: «situación actual», él es colocado metodológicamente como una guía o idea faro en la búsqueda de aquello concerniendo la teoría de la justicia política, el ámbito propio de la investigación presente. Situar el problema es ya la primera tarea de la filosofía política buscando justamente situar la vida misma en un contexto inteligible. Ponerse en este trabajo es iniciar un sendero metafísico. Sin embargo, el ejercicio político no pertenece, según la clasificación de las ciencias de Aristóteles (Metaf. 1095<sup>a</sup>15-16) a la ciencia más alta especulativa, pero sí es la ciencia práctica la más alta.

Pero esta referencia a Aristóteles no significa históricamente que el problema sobre la justicia política tiene su origen en él. Sin embargo, presentar el problema de la justicia política dentro de la filosofía no supone una armonización perfecta, es necesario ver más cercanamente la situación para percibir que entre la filosofía y la política existe realmente una oposición. Decir en nuestros días: «filosofía política» no lleva a una conclusión inmediata afirmando la buena relación entre las dos. Si nos ateniésemos al juicio donde la filosofía es más conceptual y formal,

entonces la haría más real y cercana a los problemas humanos por la filosofía política.

Según lo aportado por las definiciones y las tesis expuestas, decimos ahora, el problema en este capítulo es: ¿la justicia política continúa a ser formalmente hoy una respuesta al problema acerca de la «equidad»? Los autores nos acompañarán en esta empresa, no siendo la totalidad de los autores, buscamos solamente la exposición de ciertas tesis respondiendo al problema desprendido del elenco de definiciones, introduciéndonos en el tema de la justicia política a fin de poner a la luz las ideas encontradas en el pensamiento de Duns Scoto y al mismo tiempo nos indiquen en qué punto está la investigación sobre la justicia política. Para eso es conveniente conocer sus orígenes.

## 1. ¿De dónde se inspira la filosofía política?

La primera cosa indicada por la investigación actual es el marco en el cual el estudio sobre la justicia política es hecho. Este marco es la filosofía política. La filosofía política a los ojos de los estudiosos tiene su partida de bautismo en la Apología de Sócrates 24b-c. Encontramos allí la fuerza del argumento apoyándose sobre la acusación a Sócrates, según la cual él inducía los jóvenes hacia otros dioses no siendo aquellos de la ciudad. Así pues, está en juego en esta acusación la corrupción de los jóvenes griegos y la introducción de nuevos dioses en la ciudad. Sócrates se encuentra delante al Estrado griego representado en el tribunal que lo juzga y delante al número de personas allí asistentes, otorgando a este juicio un carácter de Estado. Algo visto en la acusación misma es el hecho de la ofensa a los dioses de la ciudad, siendo estos los dioses de la tradición mitológica, esto es la ofensa a la ciudad misma, de donde la idea: hablar de un proceso de Estado.

La creencia en los dioses de la ciudad es también la base de la moral y de la ética entre los griegos. El nuevo comportamiento propuesto por Sócrates, según los acusadores, es fundado por un *daimonion*, una voz interna en él<sup>1</sup>. La característica de esta voz, a los ojos de los autores, es la invitación a «la op-posi-

---

1 PLATONE, *Apología di Socrate*, 27c :

« ἀλλὰ τὸ ἐπὶ τούτῳ γε ἀπόκριναι· ἔσθ' ὅστις δαιμόνια μὲν νομίζει πράγματα· εἶναι, δαίμονας δὲ οὐ νομίζει. » Cfr, PLATONE, *Apología di Socrate*, a cura di Giovanni Reale, Milano, Bompiani testi a fronte, 2002, p. 14.

ción». Otro elemento importante en esta voz es su ubicación, hablando en medio de Sócrates y los dioses. Estar en medio significa esto: la verdad se encuentra en medio. Según esto, la corrupción se encuentra en el hecho de que Sócrates transmitía todo aquello escuchado de la voz divina a los jóvenes y esto es a la vista del Estado un modo de corrupción si se tiene en cuenta el tipo de relación de los griegos con sus dioses.

El texto aludido, ha sido sometido a la crítica literaria y textual, de lo cual con la ayuda de los expertos, podemos hoy decir entonces la citación específica sobre la cual se apoyan para justificar el nacimiento de la filosofía política, es un trozo del segundo de tres discursos en los cuales se compone el diálogo. El primer discurso, para nuestro interés, es marcado por la idea: Sócrates pertenecía a un grupo de naturistas o a un grupo de sofistas. La conclusión del discurso supone la sabiduría con la cual era religado Platón, no procedente de los hombres, sino de dios.

Es este reconocimiento verdaderamente resaltado en este primer discurso, convirtiéndose en el motivo principal para afirmar: la acusación contra Sócrates no es religiosa, sino política, queriendo enmascarar con el hecho religioso este juicio, pero parece que en realidad es un juicio político contra Sócrates<sup>2</sup>. De otra parte, el análisis del texto ha llevado a los autores a decir: en ningún otro diálogo Sócrates no es presentado tan real y tan histórico como en la Apología de Sócrates<sup>3</sup>. Dada la importancia de esta citación para el presente trabajo sobre la justicia política en el marco de la filosofía política, pienso entonces sin llegar a desviarnos del objetivo primero de este estudio, debemos considerar con mayor profundidad el texto de la Apología de Sócrates para situar la citación sobre la cual en la filosofía política se funda esta última. Apoyados sobre los autores, ellos nos muestran que la filosofía política nació como una «op-posición» a la posición intelectual de los sofistas, de esta manera la reflexión sobre la filosofía política emerge como una «op-posición». Para fondear esta opinión transcribimos ahora el siguiente párrafo:

«Se tiene presente que para un griego, el filosofar no es un acto de búsqueda abstracto, sino una acto acuñado en la realidad. Las ideas tienen sentido en

---

2 G. REALE, *Apología di Socrate*, p. 25-26.

3 G. REALE, *Apología di Socrate*, p. 11.

la medida en que son hechas vida. La verdad ligada al pensamiento es aquella acuñada en la realidad de la vida y la cual lleva al hombre a su fin: telos, a su eudaimonia»<sup>4</sup>.

El tema de la «op-posición» relevado del discurso de Sócrates, es constantemente relacionado en los libros especializados en filosofía política, a la política. Esto mismo lo vemos incluso en la vida cotidiana, en los círculos formales e informales. La «op-posición», como es vista en la filosofía política, surge como una empresa de defensa de la verdad. Esta presentación de la filosofía política y su relación a la verdad no busca, en este trabajo de fijar un juicio donde se diría que una posición es la verdadera y la otra es falsa. Aparte de la verdad, «la op-posición» es también vista como una contraposición al grupo de intelectuales que colocaba, antes que la vida y la existencia humana, sus intereses corruptos. La «op-posición» de la que se habla en la historia de la filosofía política sirvió a limpiar la verdadera política del «despotismo». La «op-posición», en esta visión de cosas, es igualmente una vía hacia la libertad<sup>5</sup>.

De frente al «despotismo», la filosofía política, como la política y la metafísica, ha jugado un rol similar, a saber: «ordenar», situar todo en su puesto. Se busca con la filosofía política es la inteligibilidad del orden. En esta empresa no se desconoce tampoco la asimilación del objeto de la metafísica al de la teología haya dado como resultado, ordenar todo bajo la voluntad divina. Pero «el despotismo» al cual la filosofía política contrapone no contamina el interior de su reflexión, puesto que la filosofía política no es una «cosa» independiente, ella no conoce ninguna realidad en sí misma. Ella es sobre todo la respuesta al «cómo»; esto le exige el conocimiento de la realidad en términos de diferencia, de distinción<sup>6</sup>.

De este modo, «el cómo» se convierte en un filtro de lectura de manera a saber situar el propósito del análisis hecho por la filosofía política. Desde la definición de la justicia política en términos de filosofía, vemos entonces cómo el problema de la «equidad» específicamente en el orden de la justicia se traduce ahora en ¿cómo llegar a esta forma equitativa dentro de una visión de la realidad en términos de diferencia, de distinción? además responder a la pregunta: ¿cómo

---

4 G. REALE, *Apología di Socrate*, p. 40.

5 J. V. SCHALL, *Why ist Political Philosophy Different?* in *Gregorianum* 84/2 (2003), p. 419.

6 J. V. SCHALL, *Why ist Political Philosophy Different?* in *Gregorianum* 84/2 (2003), p. 423.

hacer para que los hombres sean capaces de vivir conjuntamente en paz, dentro de un orden social en el reconocimiento y en el respeto recíproco de la diversidad? Además cabe preguntarse ¿cómo un análisis hecho desde la diferencia, desde la distinción puede hablar de justicia entendida como equidad? ¿Cómo construir la unidad desde la distinción, desde la diferencia? Decir en este trabajo: «justicia política» es establecer una relación de contrarios, de *ad-versus*, pero, ¿es este modo de interpretar la justicia política?, la formulación del problema principal debe ser puesto en términos de complementariedad.

El hecho de interrogarnos así estamos señalando cómo la realidad abordada merece ser identificada. Tenemos necesidad de precisar la identidad de aquello sobre lo cual nos cuestionamos. La filosofía política, en la respuesta buscada, juega un rol preponderante, pues a los ojos de los autores, en esta disciplina de la filosofía la pregunta central es «qué», en inglés, los autores se preguntan: «What it is»<sup>7</sup>. Esta naturaleza determina la actividad de la cosa, vale la pena preguntarse si las cosas actúan según la naturaleza acordada. La misma pregunta dirigida al hombre naturalmente expuesto se transformaría en: hay realidades humanas que actúan realmente como humanas siempre y cuando nosotros les acordemos correctamente la naturaleza animal de la cual el ser humano está constituido.

La pregunta por el «qué» de la realidad resurge del análisis encontrado en el primer discurso de Sócrates y cuya conclusión, veíamos, era la capacidad de Sócrates de reconocer el origen de la sabiduría en los dioses y la humildad humana para acogerla. En este registro, Sócrates llama filósofo a aquel quien se deleita en el ser cada cosa: la identidad<sup>8</sup>.

Sin embargo, el reconocimiento del cual hablamos es al mismo tiempo un llamado al conocimiento propio. Sobre este argumento, se dice: la filosofía política con el: «qué» favorece el conocimiento mejor de la realidad y de la naturaleza humana. Por eso, aquello era del campo de la «fisiología» sustituido después por la «filosofía». Es en este campo teórico, donde el orden últimamente contempla-

7 J. V. SCHALL, *Why ist Political Philosophy Different?* in *Gregorianum* 84/2 (2003), p. 423.

8 PLATON, *La République*, V, 480a:

«Τοὺς αὐτο ἀραέκαστον τὸ ὄν ἀσπαζομένους φιλοσόφους, ἀλλ' οὐ φιλοδόξους κλιπέοι»

tivo (*theoros*) tiene en el orden práctico el conocimiento políticamente orientado hacia el orden de las cosas. La filosofía política está siendo luego expuesta como un camino de conocimiento propio de la realidad, camino, en el caso de Sócrates, vemos apunta a esta falta de conocimiento propio. Con el conocimiento propio dirigimos la mirada al reconocimiento del ser de cada cosa en su nivel de existencia.

Preguntarse por la naturaleza de las cosas, por la esencia de la realidad, evoca una actividad filosófica de-signada trascendentalmente. Ejercitándose en esta obra, la filosofía alcanza su propia realización, la cual en términos de conocimiento propio adquiere el rasgo de filosofía política<sup>9</sup>. Siguiendo con el tema de la filosofía política, decimos ahora su objeto de estudio es la fundación de la comunidad política. En este proceso de fundación de la comunidad, el hombre se interroga primeramente por el derecho, la norma; tanto la pregunta como la respuesta allí comienzan por la naturaleza misma, «la fisiología» como lo habíamos visto más arriba, cuando hacíamos referencia a Sócrates. La *physicis* es el primer examen en este camino rumbo a la filosofía política. No estamos lejos de lo estudiado en Duns Scoto, cuando del orden naturalmente determinado en la concepción de la justicia política, él nos ayudó a concebir un orden contractualmente libre de la misma.

Con este inicio lo que intentamos decir es: la filosofía política es una filosofía de la vida, una respuesta a una pregunta hecha en / desde la vida misma, esta cotidianidad toma visos comerciales, donde el intercambio es ya un contrato realizado dentro de unos términos acordados.

El hombre en este proceso pasa del estado de sombra de sí mismo al conocimiento propio. Conociéndose específicamente humano, él posee activamente todo aquello que estando con él lo identifica como humano. Sin embargo, esta identidad humana puesta en la actividad no agota su ser, de ahí que el horizonte se alarga cuando recurriendo a un mundo no hecho por él, él mismo dá razones de ciertas actividades. Vemos con este argumento, la importancia de la confrontación con sí mismo en la confrontación con la naturaleza. La confrontación aquí es retomada en términos de «op-posición» como se ha dicho anteriormente; el resultado de la confrontación es el conocimiento propio y la toma de conciencia de la diferencia, de la distinción resaltada precedentemente.

---

9 H. MEIER, *Why Political Philosophy?* in *The Review of Metaphysics*, 2 (2002) p. 368.

Detrás de esta afirmación se abre a nuestra consideración, el horizonte de la esencia de aquello sobre lo cual hablamos, en otros términos, trascender la realidad significa transformarla en pregunta, desde este tópico, la pregunta: ¿responder políticamente a la realidad en cuestión significa la referencia a «algo» fuera de la existencia humana? estamos diciendo con esto: ¿«la cosa» sobre la cual nos interrogamos no se agota, no se satura en aquello que se muestra? Esta relación de lo visto y no visto, de lo mostrado y no manifestado, esta relación es vista en actividad en el espacio de «la ciudad». Los dos extremos de la relación, cristianamente hablando, son llamados: «Atenas y Jerusalem».

Sin embargo, dado el empeño de presentar los aportes de Duns Scoto en el análisis de la justicia política, se hace necesario retomar el tema de la tradición cristiana y su referencia a las dos ciudades citadas. Está en juego con la citación de las dos ciudades es el caso de los «mandamientos» como norma de vida. Los mandamientos son tenidos en cuenta por los autores como un efecto contrario al despotismo denunciado en la historia de las ideas políticas de la Humanidad. Ellos siendo mandatos, no guardan el mismo sentido de la norma salida del déspota, por eso, ellos tienen un efecto contrario. Sin embargo, sabemos como ellos no son el punto de referencia para las ideas políticas, ni para los autores allí inscritos. Es justamente esto el aporte en el pensamiento político de Duns Scoto, destacar los dos primeros mandamientos de la ley dada a Moisés en el Antiguo Testamento como los dos pilares de la justicia política u orden social. Esto dicho es sólo un elemento para justificar el por qué de la alusión a las dos ciudades, no queriendo en ningún momento emprender un desarrollo de la idea encontrada en el pensamiento de Duns Scoto.

Desde la perspectiva de la filosofía política, los mandamientos son considerados como «constructos»<sup>10</sup> opuestos a las ideas y valores de los intelectuales déspotas. Ellos hacen parte de la vía de la libertad. Desde la libertad, las ideas políticas son otras, pero para este cambio, el hombre requiere de la participación a la metafísica, debe colocarse en camino de búsqueda de esta ciencia para devolver al ser humano el rol principal en este cambio. El hecho de hablar de un cambio hacia la libertad dentro de la historia de las ideas políticas, nos insinúa cómo el puesto ahora es el hombre, el reconocimiento del otro, digamos entonces

---

10 J. V. SCHALL, *Why ist Political Philosophy Different?* p.426.

el otro es «lugar» para/de libertad. En términos de libertad, la filosofía política es escrita como «equidad», es decir, entre los seres humanos hay un valor común que permite negociar conjuntamente y a la misma altura: la libertad. Esta idea ha sido suficientemente desarrollada en el pensamiento de Duns Scoto, por eso su comprensión está a nuestro alcance. El convenio entre las partes, el contrato entre los seres con igual dignidad y valor es un modo de contrarrestar las ideas déspotas que figuren en el origen y desarrollo de las ideas políticas.

En este estado de relaciones fundadas sobre la libertad, el reconocimiento del otro es al mismo tiempo el conocimiento propio, por eso una filosofía política apoyada sobre la libertad, conduce a la creación de la comunidad, esta última viene a ser necesaria. Cuando se llega a este punto de creación, lo primero que se hace necesario, según el análisis de la filosofía política es la noción de «autoridad». Para ilustrar este argumento, ¿no estaría a nuestro alcance la comparación entre la comunidad y el cuerpo humano? la comunidad y el cuerpo humano, ¿no son ellos una realidad e imagen de «la fisiología» como se ha venido mostrando? La filosofía política teniendo como raíz la libertad se protege contra la idea de colocarse al lado de un sistema de pensamiento. Con esta afirmación, reconocemos la importancia de la confrontación, la cual se constituye en apoyo para el estudio de la filosofía política. Sabemos igualmente esta armonización entre la filosofía, la libertad y la comunidad no se hace sin dificultades, sobre todo en la búsqueda de «lo mejor» para cada uno. Por eso «el orden» y «el derecho» se definen como aquel estado en el cual se determina la filosofía política, allí hallan sus significados y es en este contexto donde los análisis hechos a la luz de Duns Scoto cobran actualidad.

Sin embargo, las fronteras que la filosofía política se traza no le quitan la capacidad de moverse en la confrontación, de ser dinámica en este empeño. De ahí la necesidad constante de confrontarse a sí misma, de examinarse, de autocriticarse. De esta manera, la propia dinamicidad le permite todo cuestionar, preguntarse por la naturaleza de una realidad particular, en otros términos, estar siempre dentro de la actividad física, fisiológica. Con la filosofía política aseguramos luego un regresar a las fuentes, al fundamento, requiriendo un examen hecho en la retrospectiva de la filosofía política.

## 2. ¿Cómo definir el problema de la justicia política?

Conocerse a sí mismo y a su propia comunidad son actividades inherentes a la obra de la filosofía política. Quien allí se introduce refleja su propio tiempo. Ponerse en el trabajo de preguntarse sobre el origen de algo, por su naturaleza, le genera siempre un regreso; la pregunta genera regreso, hay una relación entre el origen y el presente. En este espíritu de relación entre el origen y el presente, comprender se confunde con la modalidad<sup>11</sup>. Se asocia así la búsqueda filosófica, en el sentido de investigación sobre la vida personal, pasando de este modo, el investigador a ser investigado. Concluimos entonces el gran tema de la filosofía política es «la identidad»; el modo como esta identidad se pone en relación dentro del interés de la creación de la comunidad.

Es importante subrayar cómo dentro de la definición común, el término de «justicia política» muestra como términos propios la rectitud, la imparcialidad, la equidad, la integridad, la probidad. Corroboramos con estos vocablos, la larga lista de adjetivos usados y descubiertos en la obra de Duns Scoto vinculados a este tema de la justicia política. Es importante tanto para este momento como para perspectivas posteriores retener en la memoria esta lista de términos, los cuales han sido parte del recorrido señalado, siendo ellos la guía en la vía sobre la cual investigamos. Esta presentación del sentido común del término «justicia política» es ahora vista desde la perspectiva filosófica, pues en el análisis de este trabajo nos hemos posicionado siempre desde la filosofía. El significado visto allí como equidad, como legalidad pone formalmente el problema. Es importante también decir cómo la definición en el sentido filosófico emplea reiteradamente el concepto de «carácter» acentuando así la justicia política como un sello impreso, una marca expresando aquello im-presión interna, exteriorizando por consiguiente el significado de una afección anímica contenida como justicia política. La actividad en términos de exterioridad quiere decir: el ser humano no funda solamente su identidad en la existencia desnuda, sino en la operatividad. Esto nos lleva a formular el problema de la justicia política en términos de operación, de ejecución.

Ligado al tema de la actividad, la filosofía sobre todo antigua, ha considerado la idea de felicidad donde la operatividad humana está encaminada hacia la reali-

---

11 H. MEIER, *Why Political Philosophy?*, p. 420.

zación o la plenitud de aquella<sup>12</sup>. El ser humano permaneciendo en su condición propia, es decir no siendo ni Dios, ni bestia, llega al alcance de lo más grande en él mismo: el intelecto busca y conoce la causa la más alta de las cosas<sup>13</sup>. En la formulación del problema en cuestión interviene también la facultad grande del ser humano: el intelecto.

La tarea de la filosofía política, por la cual el problema de estudio es puesto, según este texto de Aristóteles, consiste en llegar a este estado de perfección humana, es decir conocer la causa de las cosas o el bien y esto a través de la virtud, de la libertad, de la autoridad ordenada. Para el entendimiento de esto, la filosofía política diseña un lenguaje comprensible yendo del sí mismo humano hasta la identificación de esto a la trascendencia. Por eso la insistencia de la búsqueda del conocimiento propio para hacer política en el sentido de una respuesta a una pregunta personal. Con esto afirmamos cómo el problema de la filosofía política comienza por la problematización de mi vida personal. Podemos decir que cuando se busca, cuando quiere dar razones de sí mismo, la política como modalidad allí le ayuda a responder<sup>14</sup>.

Arguyendo esto, sostenemos: el tentativo del ser humano, en la obra de Duns Scoto, es responder a una búsqueda de sí mismo después de la situación de pecado; sin saber cómo hacer prácticamente después de esta caída, el ser humano encuentra en el contrato de construir un modelo de sociedad la respuesta a su pregunta personal con la ayuda del *alter*. El aporte de la visión de Duns Scoto es ajustar este principio de la política al amor humano desde Cristo y las obras buenas voluntarias. La importancia en «el *alter*» adoptada en la obra de Duns Scoto en cuanto a la teoría de la filosofía política o el orden social, relanza la política en una búsqueda no sólo de la privacidad personal con la pregunta de la identidad del sí mismo, dando a esta actividad política el sentido de un contrato donde el interés de la res-publica es evidente. Es claro así hay prácticamente un sentido

---

12 J. V. SCHALL, *Transcendence and Political Philosophy*, in *The Review of Politics*, 55 (1993), p. 348.

13 ARISTOTLE, *Politics*, 1253a29 (Newmann, Oxford, At the Clarendon Press, 1887):  
«ὁ δὲ μὴ δυνάμενος κοινωνεῖν, ἢ μηδὲν δεόμενος δι' αὐτάρκειαν, οὐδεν μέρος πόλεως, ὥστε ἢ θηρίον ἢ θεός. Φύσει μὲν οὖν ἡ ὀρμὴ ἐν πᾶσιν ἐπι τὴν τοιαύτην κοίνωι »

14 J. V. SCHALL, *Transcendence and Political Philosophy*, p. 348.

trascendental de la obra misma y lo más importante es reconocer igualmente la obra perteneciente a un registro práctico relaciona a la persona con otro registro<sup>15</sup>.

Advertimos entonces la reflexión sobre la filosofía política es demasiado posterior a Duns Scoto, pero las claves de lectura proporcionada por ella nos ayudan a examinar los textos escogidos de este autor bajo esta óptica. Es justamente esta operatividad reconocida también en la obra del autor franciscano concediendo a la política un puesto de altura entre las ciencias prácticas y no entre las ciencias teóricas<sup>16</sup>.

La practicidad reconocida en la ciencia política le otorga desde este orden práctico el carácter de ciencia gobernadora de las otras ciencias prácticas<sup>17</sup>. La practicidad ligada al ser humano como operador o ejerciendo una actividad da al ser humano la capacidad de ser entre los seres naturales aquel quien está puesto para canalizar todas sus energías pudiendo aspirar y lograr las cosas más altas<sup>18</sup>. Por consiguiente, si lo buscado es saber cuál es el problema principal de la filosofía política, llegamos entonces al punto de dicha formulación, el cual se debe prácticamente hacer.

Sabemos entonces para Platón, el filósofo es quien es capaz de trascender el hacer humano, considerar aquello siendo incausado y esto lo hace solamente por su propio interés. Por qué no transformar esta concepción platónica y decir: el ser humano políticamente hablando exalta la actividad humana como un modo de

---

15 ARISTOTELE, *Etica Nicomachea*, 1094a 26-1094b (Mazzarelli Claudio, Bompiani, Milano, 2001): «δόξειε δ' ἂν τῆς κυριωτέτης καὶ μάλιστα ἀρχιτεκτονικῆς. τοιούτη δ' ἡ πολιτικὴ φαίνεται· τίνας γὰρ εἶναι χρεῶν τῶν ἐπιστημῶν ἐν ταῖς πόλεσι, καὶ ποίας ἕκαστος υἱ μαθαίνειν καὶ μέχρι τίνος, αὕτη διατάσσει ».

16 ARISTOTELE, *Etica Nicomachea*, 1141a20-22: «ἀποποι γὰρ εἶ τις τὴν πολιτικὴν ἢ τὴν φρόνησιν σπουδαιοτάτην οἶεται εἶναι, εἰ μὴ τὸ ἀριστον τῶν ἐν τῷ κόσμῳ ἀνθρωπὸς ἐστίν ».

17 PLATON, *La República*, 607b: «ὁ γὰρ λόγος ἡμᾶς ἦρει, προσείπωμεν δὲ αὐτῇ, μὴ καὶ τίνα σκληρότη τα ἡμῶν καὶ ἀγροικίαν καταγυῶ, ὅτι παλαιὰ μὲν τις διαφορὰ φιλοσοφία τε καὶ ποιητικὴ καὶ γὰρ ἡ λακέρυξα πρὸς δεσπότην ».

18 PLATONE, *Etica Nicomachea*, 1177b34-1178 a2: «οὐ χρὴ δὲ κατὰ τοὺς παραίνουστας ἀνθρώπινα φροεῖν ἀνθρώποι οἶντα οὐδὲ θνητὰ τοὶ θνητόν, ἀλλ' ἐφ' ὅσον ἐνδεχεται ἀθανατίζειν καὶ πάντα ποιεῖν πρὸς τὸ ξῆν κατὰ τὸ κράτιστον τῶν ἐν αὐτῷ· εἰ γὰρ καὶ τῷ ὄγκῳ μικρόν ἐστι, δύνάμει καὶ τιμιότητι πολὺ μᾶλλον πάντῳ ὑπερέχει ».

reconocer sus límites y el medio para hacerlo es la libertad. Además prácticamente el mismo ser humano reconoce cómo todo no está en la identidad natural del ser como la propia perfección, siendo necesario trascender activamente y desde otro modo reconocer cómo todo no está escrito naturalmente, no está naturalmente determinado. Si este argumento lo iluminásemos desde las tesis de Duns Scoto, veríamos la practicidad, la actividad del ser humano correspondiente a la voluntad, a la libertad cuyo seno es la voluntad. Es en esta tensión entre la determinación natural y la libre voluntad lo que hace del pensamiento de Duns Scoto, en este caso presente, un campo abonado para hacer políticamente una lectura vecina a nuestros días y confirmada por estas tesis desarrolladas por la filosofía política. La libertad se erige así como una alternativa para la comprensión de aquellas realidades superando al ser humano, viviéndolas prácticamente, de ahí, este ser es activamente definido. El es testigo de la trascendencia operativamente. En palabras de Duns Scoto, el intelecto no produce, la verdadera facultad productiva es la voluntad.

Pero este aporte de Duns Scoto es ratificado o desmentido por los autores posteriores a él. En otras palabras es la determinación natural en el ser humano, el origen de todo orden social o justicia política o es la fuerza de la voluntad llevando a los seres humanos a pactar y crear convenciones de vida común. La respuesta implica echar un ojo a estos autores y desvelar en sus pensamientos, sus posiciones al respecto. Qué nos muestra la historia de la filosofía política desde Hobbes hasta Rousseau<sup>19</sup>. La comprensión del aporte de nuestro franciscano hoy en día, pasa por la necesidad de poner a la luz del día lo que estos autores opinan, constituyéndose así en criterios de conocimiento posteriores a Duns Scoto. Sólo en el escrutamiento de estas posiciones, podemos relevar aquello aportado por el Doctor Súbtil. Pero antes de encaminarnos sobre los senderos de los autores escogidos, es prudente establecer una serie de presupuestos de lectura, añadidos a aquellos ya vistos al inicio de este capítulo, proporcionándonos más seguridad y elementos de lectura en este empeño de escrutar en la historia de las ideas políticas.

El hecho de mostrar estas ideas políticas tiene igualmente como intención de hacer de puente y de ligar dos épocas: la clásica y la moderna, las cuales, a la vista de los estudiosos de la filosofía política, parecieran que no se tocasen. Esta

---

19 J. V. SCHALL, *Transcendence and Political Philosophy*, p. 354.

acusación la encontramos desarrollada en los escritos de uno de los exponentes del pensamiento filosófico y político de nuestros tiempos: Leo Strauss. El habla de una crisis del pensamiento moderno, cuando los autores de esta época rompen y desconocen aquella época que el mismo autor llama: clásica. Él propone un estudio de los autores clásicos en su propio contexto, comprendiéndolos en ellos mismos, de ahí que es conveniente hacer la lectura histórica de los mismos.

Como problema, a lo cual responden nuestros autores, la filosofía política no es separable de la filosofía, siendo esta última la estrada donde la modalidad es transformar toda realidad en un problema. En esta transformación esta la intervención del ser humano quien viviendo comunitariamente se cuestiona sobre su modo comunitario de vida y para eso tiene acceso a la filosofía política<sup>20</sup>. Partiendo de la confianza puesta en el hombre, este hace de la política no el engaño, pero sí, la búsqueda del buen sentido o eso llamado por Aristóteles: la prudencia o *phronesis*. Esto nos sugiere la formulación de todo problema en la filosofía política, el cual pasa igualmente por estas cualidades aportadas por el estagirita.

La transformación velada al interior de la filosofía se realiza prácticamente con la política, de donde la filosofía política como actitud política es reconocida en quien hace filosofía. Pero la práctica de la filosofía como transformación de la realidad puede igualmente acarrear dificultades y desvíos, de ahí, la necesidad del buen sentido, de la orientación encontrada en la ejecución de la política asumida prácticamente como una filosofía. La política como una ejecución práctica se convierte en una defensa de aquel acto formal o legislativo en el seno de la filosofía; esta última se protege prácticamente con la política. La protección buscada demuestra sus fronteras, sus límites, por eso no se deja confundir con eso no correspondiente. Dentro de los límites de la filosofía está el no poder resolver el problema de la vida buena o la descripción de la vida de los hombres sabios. Delante de este problema, es necesario tener un estilo y un modo de decir las cosas, para eso el recurso es la filosofía política con la cual el ser humano se confronta al problema humano<sup>21</sup>. Significando con esto cómo la formulación de todo problema en la filosofía política requiere una modalidad en el lenguaje, una manera de decir las cosas. Si la filosofía encuentra aquella dificultad de describir la vida

20 L. STRAUSS, *Qu'est ce que la philosophie politique*, trad., par Olivier Sedeyn, Paris, P.U.F., 1992, p. 9-10

21 L. STRAUSS, *Qu'est ce que la philosophie politique*, p. 13.

de los sabios, la filosofía política posee en la sabiduría plenamente humana, a la manera de Sócrates visto en la primera parte de este capítulo de investigación, su herramienta para escrutar la realidad humana.

El lazo extendido hoy en día entre el pensamiento clásico y el pensamiento moderno se establece sobre el hecho de que los elementos de lectura, de estudio y de interpretación tenidos hoy, nos acercan a los autores clásicos en su mundo y pensamiento. Es en esta óptica como se ve la intervención de estos autores como un aporte a la pregunta sobre la vida buena, originando y haciendo progresar con ello la naturaleza de la filosofía política y la respuesta a la formulación de su problema de estudio. Esta búsqueda fue y es alimentada por estos autores clásicos y modernos de acuerdo a las necesidades fundamentales de la existencia humana. De este modo, una realidad política es una realidad humana, de donde toda acción ejecutada políticamente opera como una acción orientada hacia el bien político. Es la realidad humana la que proporciona la materia a toda interrogación política, siendo este movimiento de juicio una formulación filosófica en la búsqueda de la precisión del problema principal de la filosofía política.

Nos adentramos así al terreno donde la toma de conciencia es el piso fundamental para encaminarse en la búsqueda de la verdad, comenzando, como lo sabemos de Sócrates, del reconocimiento que nada se sabe. El hecho de no saber implica cómo la persona se pone en camino con miras a la conquista de aquella verdad, dándose cuenta cómo los otros juegan un papel preponderante en el alcance de aquel proyecto. El contacto con los otros desvela las raíces profundas del acto de asociarse, poniendo en grande relieve la importancia de la filosofía política. Podemos decir cómo la asociación es la más englobante de las ejecuciones prácticas al alcance del ser humano<sup>22</sup>. La tentativa luego de comprender la naturaleza de este proceso asociativo del ser humano se llama filosofía política. Es conveniente decir en este momento cómo el adjetivo natural en la filosofía política se distingue de aquel adjetivo: asociativo por el cual el ser humano es calificado como: un ser de convenciones. Con este argumento no estamos lejos de aquello visto en el pensamiento de Duns Scoto, la justicia política es definida como el resultado de una asociación, de una convención oponiéndose esto a la explicación natural de la justicia política.

---

22 L. STRAUSS, *Qu'est ce que la philosophie politique*, p. 19.

Este espíritu de asociación, de convención comienza como lo hemos visto en uno de los textos de nuestro autor principal por la amistad. Este pensamiento es corroborado por Strauss cuando sostiene cómo aquello llamado entre los pensadores clásicos la amistad es en realidad la asociación, la convención<sup>23</sup>. Vale la pena, para conocer este proceder clásico sobre la amistad, abordar el aporte de San Agustín al respecto, para lo cual invitamos al lector a echar mano de textos como este titulado: *Friendship and Society* de Donald X. Burt, O.S.A., sobre todo el capítulo cuarto donde la relación entre amistad y sociedad es puesta en relieve.

Con la asociación, la sociedad se constiyuye igualmente como un ente organizado, para lo cual la presencia de la autoridad es indispensable en la búsqueda y el alcance del fin de aquel grupo social. Para este propósito es delegada la autoridad. Ahora bien, siendo delegada aquella autoridad, tanto el bien del buen ciudadano que delega como el bien del hombre bueno coinciden, respondiendo así al problema encontrado en los textos de la filosofía de Aristóteles en el libro de la *Ética a Nicómaco*.

Con la respuesta dada por la filosofía política, la virtud cívica es la definición de la sociedad en términos de bien común. Para esta definición es indispensable partir de la consideración del ánimo humana en la cual toda apertura al todo, a la totalidad humana es posible y factible. El problema se pone cuando se ubica la virtud como un tema moral, llevando a afirmar: la sociedad es la resultante moral en el ser humano. Pero si se dijese al contrario: no siendo un fruto moral, entonces diríamos así, su origen es in-moral, pues la moral no es la causa fundamental o no es reconocida como el abrigo de la virtud.

No siendo un resultado moral donde la virtud sería considerada, entonces, la alternativa emergente es la política donde el egoísmo que es llevado naturalmente por el ser humano está siendo superado por la asociación.

Si desde la moral el paisaje es pintado de este modo, desde el punto de vista de la ciencia, la originalidad está en el ángulo de perspectiva que siendo científico se expone como el entrelazamiento de la filosofía política con la opinión. Operar con la opinión significa dar a la suposición un puesto de importancia donde el ejercicio de evocar está en primer plano, en cambio, desde la certeza, la realidad

---

23 L. STRAUSS, *Qu'est ce que la philosophie politique*, p. 32.

está presente. Este paso de la opinión a la ciencia es garantizado, en el campo concernido por la filosofía política. Esta sin renunciar a «la suposición», hace de ella el análisis de su estudio. Es interesante ver cómo este elemento de juicio: la opinión es tenida en cuenta dentro de la reconstrucción de piezas claves facilitando la formulación del problema en materia de filosofía política.

Proceder con opiniones, con suposiciones plantea en la filosofía política un mundo de controversias permanentes, de ella se dice por consiguiente: la ambigüedad la acompaña en la búsqueda y el alcance del fin. Es cierto entonces, todos estos argumentos son leídos por las diferentes ciencias como algo por superar o destruir. Tanto la opinión como la suposición dan al contexto social, histórico, cotidiano, una fuerza de importancia, permitiendo a la filosofía política estar siempre ligada a la sociedad, al país y a la búsqueda del fin de estos.

Ahora bien, terminada la exposición de presupuestos para una buena comprensión de las ideas políticas posteriores a Duns Scoto, ¿cómo respondemos a la continuidad o a la ruptura de sus tesis en cuanto mira a la justicia política?

### **3. Generalidades de las ideas políticas de Hobbes a Rousseau**

Un elemento al cual debemos recurrir en este momento para adentrarnos en el pensamiento de estos autores, es aquel de la cosmología. Desde este ángulo de perspectiva, se dice: en un mundo compuesto únicamente por cuerpos y gobernado por las leyes del movimiento, todo acontecimiento es externamente, físicamente y antecedentemente determinado. Aún la voluntad humana es allí pensada como un efecto y no como una causa en grado de autodeterminarse. Se concibe aquí la libertad entonces como «la ausencia de todos los impedimentos a las acciones que no sean contenidas en la naturaleza y en la cualidad intrínseca del agente»<sup>24</sup>. La pregunta que salta a nuestro espíritu en este momento es: ¿si en el pensamiento de Duns Scoto, el tema de la cosmología es necesario para comprender su posición en cuanto a la libertad, además tendría él una concepción original de la cosmología o seguiría un modelo ya elaborado anticipadamente?

---

24 L. STRAUSS, *On the Basis of Hobbes' Political Philosophy*, in *Critique*, 1954, p.9.

El comenzar por las ideas políticas en Hobbes, no es algo gratuito. Él es el primero en romper con la tradición de las ideas políticas influyentes sobre los autores hasta él. Se le reconoce el hecho de haber inaugurado un nuevo tipo de doctrina política<sup>25</sup>. En este autor la discontinuidad entre lo humano y lo natural es una característica, sabiendo cómo al hablar de lo humano, se está hablando de política. Él pone la continuidad sobre todo entre el mecanismo social y el mecanismo natural.

Es la discontinuidad aquello atrayente a nuestra atención, pues, es la misma ruptura y discontinuidad encontrada en Duns Scoto. Sin embargo, no desconocemos este movimiento en Duns Scoto proveniente de la Escritura donde él encuentra los fundamentos del nuevo orden social o la justicia política. El mismo no reserva únicamente a la moral de la razón natural el fundamento de la consecución de la paz. Hemos visto, de otra parte, cómo la naturaleza no es el origen de la justicia política en Duns Scoto. En Hobbes la idea cobra más fuerza cuando afirma que la condición puramente racional del ser humano es la raíz de toda injusticia, de todo caos, siendo ello la causa de toda guerra, de todo estado de violencia<sup>26</sup>.

La justicia es por consiguiente inexistente en el estado natural del ser humano, él vé sobre todo en este estado un estado de disociación. La intervención de una causa accidental o externa en el ser humano, sería a los ojos de Hobbes, el origen de esta imperfección continua en la naturaleza humana. El temor natural presente en la naturaleza humana, conduce los seres humanos a unirse para garantizar el estado de paz en un nuevo orden social. Es claro cómo la motivación aquí es la propia conservación. Por eso concluye Hobbes diciendo: el temor es la raíz de la justicia<sup>27</sup>.

En Hobbes se sabe cómo todo trasfondo es material, cabría preguntarse sobre la naturaleza de esta noción pero no es nuestro interés. Sí conviene decir: la noción de movimiento es estudiada bajo la matriz de Galileo, no siendo aquí el caso de analizar este argumento. Detrás de esta proposición de Galileo y de Hobbes se sitúa el concepto de «necesidad» y es desde aquí que Hobbes estable-

25 L. STRAUSS, *Qu'est ce que la philosophie politique*, trad., par Olivier Sedeyn, Paris, P.U.F., 1992, p. 167.

26 L. STRAUSS, *Qu'est ce que la philosophie politique*, p. 183.

27 L. STRAUSS, *Qu'est ce que la philosophie politique*, p. 184.

ce su concepción de ética. Para conocer la relación entre la necesidad y la ética, vale la pena hacer una lectura del libro: *Libertad y necesidad* en el apartado: «Mi opinión acerca de libertad y necesidad» así como «Mis razones»<sup>28</sup>.

El determinismo en términos éticos lo descubrimos en la opción, cuando para elegir en la vida tenemos necesidad de la de-liberación como la naturaleza propia de la razón humana, de donde la razón formal de la libertad es la elección. El problema para Hobbes se pone cuando él debe referir todo esto a una causa externa quien todo pre-determina, no habiendo más que una sola opción. Poner el problema así es considerar el tema de la voluntad. Es desarrollando este tema que Hobbes ha tenido la grande polémica con Bramhall para quien los actos libres y voluntarios provienen de otra facultad diferente del alma, siendo aquella la voluntad, la cual tiene con sí la capacidad de autodeterminarse y siendo por naturaleza libre<sup>29</sup>. Delante de estas dos visiones, ¿se puede sin embargo, acusar al obispo Bramhall tanto de in-determinismo como se acusa a Hobbes de determinismo? ¿Ambas posiciones son demostrables? Nos confrontamos así a una serie de investigaciones, las cuales no hacen parte de este trabajo, pero como preguntas o como problemas de investigación son válidas.

Sin embargo, podemos avanzar algo diciendo: para el obispo es un peligro el desconocer la causa Dios en los eventos, con esto impulsa a reconocer la necesidad de la determinación en un ser como tal<sup>30</sup>. La opción, la elección en los seres libres abre la puerta a la necesidad de un ser sosteniendo todo evento, pero, el riesgo de esta necesidad determinante sosteniendo como todo evento se vé cuando todo acto o conducta humana es justificada proposicionalmente como una necesidad. Pero no sólo pensemos en actos malos o conductas juzgadas de malas, pensemos también cómo el mismo principio funciona igualmente para los actos buenos en el ser humano, llevándonos a pensar en ellos como efectos de aquella causa necesaria la cual ha determinado naturalmente estos actos y conductas. Como ejemplo tenemos el caso de la justicia bajo este principio, ella es ejecutada en el ser humano como un efecto lógico de la causa determinante, podemos entonces decir: ¿en Hobbes la justicia humana es la misma de la divina?

---

28 HOBBS, *Libertà e Necessità*, a cura di Andrea Longega, Milano, Bompiani, 2000, p. 106-121.

29 J. BRAMHALL, John, *A Defence of true liberty*, London 1655. Biographical Note by Gamini Salgado, Gregg International, Publishers Limited, 1971.

30 L. STRAUSS, *Qu'est ce que la philosophie politique*, p. 24.

¿Es ella humanamente la medida y la regla de aquella fundada divinamente? En la discusión entre el obispo Bramhall et Hobbes, la justicia está en Dios como su regla y medida y en el hombre como un acto regulado y medido.

Con este modo de ver las cosas, está en juego no sólo el determinismo y la necesidad, sino también la referencia necesaria a la «analogía» de tal modo que introduciendo la diferencia entre la obra divina y aquella humana se requiere en el mismo juicio lógico el principio de la necesidad. Es necesario para determinar la conducta humana la relación necesaria con el primo principio determinante.

Pareciera que en este punto el obispo Bramhall es mas determinista que el mismo Hobbes, pues para este último, aquello siendo justo para el ser humano, puede ser in-justo para Dios, pues éste al parecer de Hobbes no es cómplice del actuar humano<sup>31</sup>. Con esto, Hobbes acude al principio de «re-torsión» para formular sus juicios sobre la justicia. Con esta vía, la persona retoma la vía abandonada por la mala opción, la mala elección en su vida. Esta opción aunque errada es también formulada como una determinación proveniente de la causa necesaria.

Lo que queda claro con esta visión de cosas para Hobbes y que resulta de la polémica con el obispo Bramhall es la integración entre voluntad y deliberación en un mecanismo causal, el cual regula todo el universo a los ojos de Hobbes. Resulta de igual manera la identificación que este autor hace entre la causa primera y Dios omnipotente.

Pero Hobbes no es el único que en la historia de las ideas políticas, en la historia de la filosofía política, presenta su proyecto político sobres ideas teológicas, de esto dá también testimonio Locke. Él comienza definiendo el fin de la sociedad como la conservación de la sociedad civil y de todos sus miembros, brindando a estos últimos el gozo de los bienes terrenos. En esta perspectiva, la autoridad moral asegura a los ciudadanos este goce de los bienes terrenos mediante la aplicación imparcial de leyes justas. En la misma línea presenta el fin de la sociedad religiosa, consistiendo ésta en la conquista de la felicidad futura puesta en el otro mundo.

---

31 L. STRAUSS, *Qu'est ce que la philosophie politique*, p. 32.

El estado es para este pensador, la conformación de una asociación de individuos, los cuales llegan al acuerdo de disfrutar de los bienes civiles, teniendo como protección la autoridad civil, siendo ésta consensualmente confiada y entregada a unos representantes, cuyo único fin es la vigilancia para que ningún miembro sufra en el disfrute de los bienes sobre esta tierra. Sobre este mismo horizonte la Iglesia siendo igualmente una asociación es conformada voluntariamente, bajo pleno acuerdo, con el fin de honrar Dios<sup>32</sup>. Los dos tipos de asociación mencionados demuestran, a los ojos de Locke, que el hombre es propenso a formar y a entrar en sociedad. El hecho de ser un acto voluntario indica cómo este autor no concibe la justicia política o el orden social como una virtud natural. La ley natural, como principio de asociación, no está inscrita en el corazón del hombre, éste se pone de acuerdo con los otros hombres a crear un pacto y a respetarlo. Con esto está garantizado el principio que el fin de la sociedad no es más el interés privado de cada uno, sino, el interés público.

Este panorama cambia fundamental con Rousseau. Digamos entonces la horizontalidad de la relación adquiere con este pensador una importancia única. La justicia entre los hombres se pacta en la medida en que yo reivindico para mí los mismos derechos reconocidos en el otro. La fuerza de la horizontalidad cobra todavía más poder dado que ella es más realista en relación a la verticalidad. Realismo traducido por obligación, a los ojos de Rousseau, la horizontalidad es más obligante que la verticalidad<sup>33</sup>. No olvidemos una reja de lectura histórica nos daría muchos más elementos para juzgar e interpretar estos autores que como Rousseau son hijos de su tiempo. Con esto queremos decir la importancia que la historia toma para comprender el origen de las ideas políticas de cualquier autor. Con esto tratamos también de probar lo difícil de dar valor a un conjunto de ideas más allá de su contexto histórico al cual la filosofía política está ligada, sin embargo, todas las situaciones políticas contienen elementos válidos y esenciales a toda situación política en general<sup>34</sup>. Con esto se garantiza el principio que la investigación filosófica y aquella histórica convergen sobre el mismo fin. Es desde aquí que la noción de progreso en la historia de las ideas políticas adquiere su sentido.

---

32 J. LOCKE, *Sulla Tolleranza e l'unità di Dio*, a cura di Mario Montuori, Milano, Bompiani, p. 221-235; STRAUSS, *op. cit.* p. 18.

33 L. STRAUSS, *Qu'est ce que la philosophie politique*, p. 55.

34 L. STRAUSS, *Qu'est ce que la philosophie politique*, p. 65.

Retomando las ideas generales en Rousseau, hay en este pensador un argumento sorprendente en la cercanía a una de las tesis de Duns Scoto. Para Rousseau, el hombre se ha alejado de sus orígenes, llevándolo a la corrupción, por eso, surge la idea del fin: la sociedad justa. El fin del hombre esclarecido así es el objeto de estudio de la filosofía política. Para nuestro estudio, si la segunda parte de la proposición no compagina con Duns Scoto, la primera va de la mano con la idea de nuestro autor principal.

Es cierto, los autores interesados en las ideas políticas lo han hecho llevados por la inquietud de responder a la cuestión: ¿cuál es el mejor orden político? En el centro de esta pregunta late el interrogante sobre el cómo o el método. Es en esta respuesta donde las oposiciones surgen, generando los conflictos, una característica interna, propia a la filosofía política. Este tipo de pensamiento requiere de dones como herramientas de trabajo útiles para el buen desarrollo de la labor de la filosofía política. Estos dones son: la prudencia, la sabiduría, la práctica, el arte. Estas herramientas nos son ya familiares, pues, están presentes en los textos de Duns Scoto. Con estas herramientas se responde, de otra parte, a la pregunta fundamental sobre el cómo, el método.

No en vano decimos esto, tratándose el punto sobre los autores posteriores a Duns Scoto. Se busca con esto decir cómo en la arquitectura del conocimiento de estos autores modernos, el método configura el gran edificio de sus obras, además, es la muestra como el buen legislador, el centro de la autoridad, debe tener como primer talento el método: cómo alcanzar el fin de la sociedad a la cual pertenece. La misión de un legislador es por consiguiente la formulación de leyes sobre las cuales se apoya la asociación entre los seres humanos. La búsqueda, como hemos dicho, es siempre ajustar toda sociedad al mejor orden político. A esto se refiere la pregunta fundamental de la filosofía política y su problema de estudio. La teoricidad y la practicidad han hecho la diferencia entre la filosofía política clásica y aquella moderna.

Ambos géneros: teórico y práctico son vistos por los dos períodos mencionados como algo proveniente de las inclinaciones naturales del ser humano o algo cuyo origen es la educación. Detrás de estas dos visiones se ubica el argumento: a la filosofía política se llega de un modo contemplativo, donde este modo es considerado rico en movimiento, queriendo decir: la vida política es movimiento

gracias a la filosofía y esta última para conservar la practicidad debe volver su mirada a la política.

Ahora bien, tanto en la contemplación como en la práctica, el objetivo de la filosofía política es el sujeto y su relación directa con la comunidad. Comprender esta relación es la clave para la comprensión de las ideas políticas. Es esta relación sujeto-comunidad aquello cambiante a lo largo de la historia y a ella los autores mencionados tratan de responder.

No es nuevo para nosotros decir, en este momento del trabajo de investigación sobre el tema de la justicia política en Duns Scoto y por el recorrido de estos autores modernos, que la diferencia entre ellos se concentra en el concepto de naturaleza. Desde este presupuesto el aporte de nuestro autor franciscano substituye la determinación de la naturaleza por la libertad de la voluntad. Por todo esto y con las claves de lectura proporcionadas por la filosofía política podemos por consiguiente atribuir un puesto a Duns Scoto en las ideas políticas sobre todo su propuesta en la teoría de la justicia política. La importancia dada al contrato, nos sugiere el orden social pacífico fundado sobre este acuerdo, otorgado, con palabras de hoy, a la política una tarea tomada de muy alta en el sentido visto por Aristóteles en la clasificación de las ciencias. Con el contrato, el ser humano recupera la tarea de colaborador en la creación, él co-crea con los demás la sociedad, el nuevo orden social. Viendo las cosas de este ángulo de perspectiva y de retrospectiva, la diferencia encontrada en Duns Scoto es la intervención permanente del plan de salvación de Dios, la historia del hombre escrita conjuntamente con el plan amoroso de Dios.

Mientras entre Dios y el hombre se descubre una relación «in-tractable», entre los hombres una relación «con-tractable»<sup>35</sup>. Se vé claro en el pensamiento de Duns Scoto la confianza en el ser humano: ser capaz, esto es un aporte grande si se tiene en cuenta el momento histórico del autor, las circunstancias de pensamiento y la visión de hombre en su época. Esto dicho pone en relación el tema de la revelación, tan presente en los textos de Duns Scoto, con la filosofía. Siendo esta relación uno de los intereses de la filosofía política como lo atestigua el autor Schall de quien hemos ya hecho mención. El vé necesario desvelar esta ligazón revelación-filosofía a partir de Hobbes a quien considera un gran exponente de

---

35 L. STRAUSS, *Qu'est ce que la philosophie politique*, p. 65.

este vínculo, sin embargo, nosotros hemos visto cómo este desposorio era ya posible con Duns Scoto.

Ahora bien, desde el punto de vista de la periodización de la historia de la filosofía Hobbes hace parte de la categorización en la historia de la filosofía política de aquellos autores llamados: «modernos». División de autores en quienes se esconde la idea, a saber: la filosofía política de la tradición filosófica es escrupulosamente una amenaza<sup>36</sup>.

La distinción puesta en la importancia del otro para la justicia política y su fundamento social, de la cual nos habla Duns Scoto, se lee a la luz de la filosofía política como un origen, no considerando más la mismidad determinada como el origen de todo, sino la diferencia representada en el dos de la cual nos ha hablado Gadamer<sup>37</sup>. Con el dos o la diversidad, en palabras de la filosofía política de hoy, la comunidad, la justicia social o el nuevo orden social entra en el nuevo esquema de la filosofía política. La comunidad entra igualmente como una versión económica examinada así por la misma filosofía política. Desde este punto de vista, sería muy interesante descubrir la teoría económica desprendida de la visión de la justicia política de Duns Scoto, algo parecido ya se ha hecho con la obra de Pedro Juan Oliví para citar otro franciscano.

Con el dos como criterio de estudio en el tema de la justicia, se retoma una vez más el punto sobre la equidad, definido como la forma de la justicia. Según lo aportado por las definiciones y las tesis hasta ahora expuestas, decimos ahora el problema en estos autores no deja de ser otro que responder igualmente a la cuestión: la justicia política continúa a ser formalmente una respuesta a la «equidad» o prácticamente es la respuesta a la pregunta ¿quién soy yo?

Con el tema de la equidad se define formalmente la justicia. Para nuestro interés, con este elemento sobre la justicia continuamos la exposición de las ideas políticas en algunos autores posteriores a Duns Scoto. El desarrollo de esta idea dentro de la historia de la filosofía política recae en este estudio sobre Leibniz.

---

36 J. V. SCHALL, *Transcendence and Political Philosophy*, p. 358.

37 J. V. SCHALL, *Transcendence and Political Philosophy*, p. 354.

### 3.1. Leibniz y la Justicia Universal persona jurídica y sociedad virtual

En la historia de la filosofía, Leibniz es reconocido como el pensador creador de conceptos, por eso es llamado en verdad un filósofo, por su capacidad de crear conceptos. Leibniz es bien llamado el filósofo del orden, de la política en el sentido de sistematizar la teoría sobre la ciudad en términos de orden. Vemos igualmente en este pensador un interés por la identidad, aunque, esta guarda siempre el sentido lógico.

En el pensamiento de Leibniz, el tema del orden y la política evoca la ética como el campo donde esta reflexión es hecha. En este lugar de la ética, Leibniz habla del amor desinteresado por el otro, siendo esto al mismo tiempo susceptible de extensión universal.

Ahora bien, en cuanto mira al tema de la justicia, ella es a los ojos de este pensador «la caridad del sabio». La justicia resulta de una noción común, es decir una noción unívoca entre la justicia divina y la justicia humana, donde la primera sostiene la *seconda* y es universal. Este argumento es traducido principalmente así: el puesto del otro es el verdadero punto de perspectiva en política y en moral, por lo tanto, la idea es colocarse en el puesto del otro, así tanto la alteridad de la moral como la utilidad en la política permiten encontrar el sentido propio al amor. De esta visión de cosas podemos concluir: la justicia política es un modo magnífico para vivir la caridad, en el sentido cristiano, vemos luego en esta proposición de Leibniz la posibilidad de relacionar caridad y política, en una palabra la justicia como el medio para vivir juntamente la caridad y la política.

Dentro del tema de la identidad y el con-sentimiento de la realidad, elementos vistos anteriormente, decimos en el caso presente, la justicia dentro de su «fisiología» exige siempre una pregunta personal, una biografía del sujeto ético.

Dentro del espíritu de Leibniz, «la sim-patía» es una causa de formación de conceptos, pues, el otro siendo también un sujeto me confronta y yo debo comprenderlo refiriéndome al otro como *locus* debiendo conocer justamente dentro del empeño de ser justo. Con la «sim-patía»: *con-pathos*, en la confrontación se ejerce un acto de identidad, una «ex-actitud», una medida propia a comprender, la cual es comparada en el caso de la estética con el orden cubierto /descubierto

musical. Digamos con este argumento en el pensamiento de Leibniz, nosotros evocamos la relación directa entre estética y ética, una armonía reguladora de la vida del hombre. En términos cristianos, esta armonía, la medida exacta de todo, es perturbada y destruida por el pecado, entendido este justamente como ruptura. No olvidemos que Duns Scoto ha puesto el problema de la propiedad y del orden social o justicia política en este *stato pro lapsus*.

En medio de la dispersión, de la desmedida, el hombre se pone en camino de búsqueda con el fin de encontrar la unidad, la posibilidad de reunir, de integrar eso que está dividido. Este proceso es comparado por Leibniz al paso establecido entre la enfermedad o dispersión de energías y la fuerza en la salud o concentración de energías<sup>38</sup>. La búsqueda consiste luego en agrupar bajo un concepto o forma aquello separado. Este modo de pensar de Leibniz nos sugiere la forma del concepto de justicia, a saber: la equidad cuya comprensión se funda sobre la identidad como con-certación (contrato) donde la dis-tancia o des-acuerdo es acortado. En este sentido la equidad no ejerce ninguna influencia sobre la otra parte, pues allí es reconocida también una igualdad. Este con-sentimiento no destruye la idea de autoridad, al contrario la edifica sobre el principio de la igualdad y de la delegación: como yo lo tengo te lo doy.

Para el entendimiento de este argumento de Leibniz, dicho argumento concuerda con el de Duns Scoto, no entramos en detalles de explicación sobre el principio filosófico de «la armonía preestablecida» y las consecuencias de este principio sobre todo la pre-formación de aquello buscado por hombre. Sin embargo, podemos desprender de este principio la idea acerca de la realidad, incluida esa de la justicia, siendo vista desde el punto de vista de la correlación, de la agrupación y no de la op-posición, como se ha dicho anteriormente en la explicación sobre el sentido y la actualidad de la filosofía política. Sin embargo, esta aclaración no desmiente lo dicho sobre el concepto de confrontación.

Es muy importante en este escrito de Leibniz percibir cómo la sensibilidad, el «contacto» juega un rol preponderante en la formación del «contrato», como mediación en las relaciones humanas<sup>39</sup>. Es claro, aquello dicho no se puede

---

38 G. W. LEIBNIZ, *Philosophische Werke II*, Cassirer-Buchenau, Leipzig, Verlag von Felix Miener, 1915, p. 493/30.

39 G. W. LEIBNIZ, *Philosophische Werke II*, p. 495/18-19.

pensar sin la intervención del sentido del tacto y la mano como este pensador lo hace ver<sup>40</sup>. Resaltamos de todo esto último la noción de contacto/contrato por su proximidad con el pensamiento de Duns Scoto. A estas nociones subrayadas, añadimos allí también como reflexión propia la relación entre estética y ética, es decir, sensibilidad y justicia. Detrás de esta idea resaltada, desvelamos igualmente el sentido de la noción de «sentido común» en este pensamiento de Leibniz como una causa última, a partir de la cual la realidad es interpretada de otro modo. Por eso la invitación es a recrear esta base profunda en el caso de Leibniz requiriendo también un estudio de la lógica y del lenguaje. En el caso de la justicia política, la idea es de reconstruir la sociedad desde esta «última causa». Un nuevo orden de la sociedad hecho a la luz de esta «causa última» (*ursache*). Este trabajo es en realidad la labor de la justicia política: un nuevo orden, el ordenamiento de la sociedad.

La tesis de Leibniz sobre «el sentido común» establece también formalmente la necesidad de una concepción comunitaria del ser a la manera de Duns Scoto. Sin embargo, se debe ser prudente con esta afirmación, vista la importancia en este pensador de la «mónada». Sin detallar esta doctrina de Leibniz sobre «la causa última», digamos en resumen: esta es la garantía en su pensamiento del mundo de las posibilidades, el punto de apoyo conceptual para que un ser sea existencialmente posible, un ser futuro. Dentro de los seres posibles futuros, contingentes, Leibniz ubica «la sociedad virtual» que tiene como existencia real: «la persona jurídica» posibilitando así de formular el juicio sobre la sociedad, sobre el nuevo orden social.

Sobre esta breve explicación, edificamos el argumento de Leibniz acerca de la libertad. Para él, existen en el ser humano: el *continuum* y la libertad; la necesidad y la posibilidad; con la libertad se señala el aspecto ilimitado de una cosa particular, la cual se manifiesta bajo una modalidad determinada. En esta doctrina es común la descripción de la cosa según la modalidad bajo la cual se presenta, se coloca delante de nuestros sentidos. La justicia vista en esta perspectiva es la revelación de un «contenido»<sup>41</sup>. Desde este contenido es desprendida la definición de la cosa en cuestión, el orden que ella tiene, su propia medida y los valores que la enriquecen. La definición de la cosa en cuestión es la aprehensión de la cosa

---

40 G. W. LEIBNIZ, *Philosophische Werke II*, p. 495 / 35.

41 G. W. LEIBNIZ, *Philosophische Werke II*, p. 502 / 26.

en su realidad. Por eso cuando formulamos un juicio sobre la justicia, sabemos de antemano hay un «pre-supuesto»: la justicia es una realidad determinada en un concepto y sobre todo sabemos, ella es declinable en la realidad según la modalidad bajo la cual se presenta. Además, la justicia es soportada por /en una estructura, de donde el empeño, desde este análisis de la realidad presentándose a nuestros sentidos, de descubrir este soporte y ver allí su estructura.

Cuando el ser humano formula un juicio justo, la *species* de la justicia y con esto evocamos las tesis de Duns Scoto, un juicio sobre la justicia señalamos con este procedimiento una conciencia por la justicia; ahora bien, si a este juicio añadimos la bondad, tenemos luego, según el parecer de Leibniz, la religión<sup>42</sup>.

Con esto último, nos damos cuenta, así tanto la pregunta por la realidad en la religión, como en la filosofía política, aquella pregunta tiene un elemento común: el concepto de «orden» convenientemente aceptado. Las dos viniendo a ser prácticamente en ambos casos, campos posibles de estudio.

En el escrito de Leibniz, encontramos igualmente una referencia al diálogo de la *República* de Platón, sobre el cual, el pensador moderno apoya de nuevo su examen sobre la justicia política o el ordenamiento de la sociedad. Hablamos de la citación: Rep. 339b, de donde Leibniz extrae el término griego: «προστίθης»<sup>43</sup>. La traducción encontrada de este término es: colocar conjuntamente, recoger; además, tiene también el sentido de concordar, de estar de acuerdo en algo, de corresponder. Este término relevado es una noción empleada por Leibniz en el esfuerzo de definir y presentar el tema de la justicia. Un elemento importante a retener de este término empleado por Leibniz es la unión de la actividad como práctica y de la rectitud como forma en la justicia.

La característica de unir estas dos dimensiones atribuye a la justicia un carácter «excepcional», en el sentido que ella tiene una distinción especial del resto, una propiedad única dentro del conjunto de las virtudes en las cuales ella ha sido inscrita por la tradición, incluido el pensamiento de Leibniz. Esta «ex-

42 G. W. LEIBNIZ, *Philosophische Werke II*, p. 507/15.

43 PLATONE, *Rep.* 339b:

«Ἐπειδὴ γὰρ ξυμφερὸν γέ ἐστὶν καὶ ἐγὼ ὁμολογῶ τὸ δίκαιον, σὺ δὲ προστίθης καὶ ἀπὸ φῆς εἶναι τὸ τοῦ κρείττους, ἐγὼ δὲ ἀγῶ, σκεπτέον δὴ ».

cepcionalidad» ha sido igualmente retomada en la exposición del pensamiento de Duns Scoto.

La excepcionalidad es en términos de Leibniz: *universalis* en donde toda otra virtud es aprehendida. En la *iustitia universalis* se encuentra un principio de honestidad, es decir, la justicia particular bajo la norma: *suum cum tribuere*, correspondiente a «la justicia distributiva». Esta última se apoya sobre el principio: *neminem laedere*. A los ojos de Leibniz, este principio es el principio formal de la justicia conmutativa<sup>44</sup>. Este ejercicio de la justicia es realizado dentro de unas condiciones «estrictas» acordadas por el derecho. El derecho es además la manifestación que el hombre está sobre la bestia, siendo éste portador de un poder transferible a una persona en la cual aquel deposita el voto de confianza para gobernar. El derecho es la garantía y tutor del orden oponiéndose a la fractura, a la división a la guerra<sup>45</sup>. Esto dicho sobre el derecho es su operatividad, su actividad; esto es su realización completa.

En todo este razonamiento de Leibniz no falta tampoco la alusión al texto bíblico, sobre todo la referencia al Antiguo Testamento, un elemento común con Duns Scoto, como lo hemos ya visto<sup>46</sup>.

De otra parte, se encuentra también en el escrito de Leibniz la referencia a Dios como fundamento de la justicia política entre los hombres o la comunidad. Esta última es el resultado de un pacto, de una alianza entre los hombres<sup>47</sup>. Definición sobresaliente en Duns Scoto. Detrás de esta afirmación se puede desprender una reflexión sobre la importancia del «dos», el cual simboliza, según los estudios sobre los diálogos de Platón, una alternativa en el conocimiento, estando éste siempre marcado por el «uno»<sup>48</sup>. En la óptica de la teoría del conocimiento vamos de la semejanza a la diferencia o a la diversidad. Esta distinción en el conocimiento es igualmente presente en el tema de la justicia, pues, dentro de la formulación de las proposiciones relativas a la justicia, debemos saber si este

---

44 G. W. LEIBNIZ, *Philosophische Werke II*, p. 513 / 10-15.

45 G. W. LEIBNIZ, *Philosophische Werke II*, p. 514 / 10.

46 G. W. LEIBNIZ, *Philosophische Werke II*, p. 515 / 10.

47 G. W. LEIBNIZ, *Philosophische Werke II*, p. 509 / 10.

48 H. G. GADAMER, *Dialogue and Dialectic, eight hermeneutical studies in Plato*, translated by P. Christopher Smith, London, Yale University Press, 1980.

concepto conserva el mismo sentido, la misma determinación cuando es aplicado a Dios, así como cuando es atribuido al hombre. En este punto la discusión se abre tanto por la diferencia como por la unicidad de sentido. La justicia es en este horizonte una realidad evocando dos partes o modos, ya el término mismo: *dixit* en griego significa dos, la di-versidad, la diferencia. En este sentido, la justicia es la expresión de la distinción fundamental, desde la cual, el otro adquiere una relevanza indispensable y con el cual un acuerdo, un pacto es hecho. En el proceso de composición de la alianza se reconocen también allí los límites humanos, sobre todo en lo que mira al orden, al ordenamiento de la sociedad, por eso este esfuerzo se apoya sobre la perfección reconocida en Dios. La perfección humana teniendo fronteras, se encuentra humanamente determinada, por esto es indispensable, de acuerdo a Leibniz, de fundar este nuevo orden humano en Dios.

La constante apreciación de la justicia política como una alianza con el fin de ordenar la sociedad, nos introduce en el concepto de «intercambio». En el cual, encontramos en un primer momento un significado comercial: dar algo a cambio de una cosa recibida; primera aproximación vista también en Duns Scoto, sin embargo, esta palabra esconde otro significado, nos referimos al hecho de «la op-posición», de la confrontación en la diversidad, en la diferencia de la misma propiedad fundamental y última: la libertad.

La alusión al «dos» es un punto de apoyo para afirmar: la justicia política como ordenamiento de la sociedad humana supone un trabajo hecho en equipo. Este orden social, es alcanzado por dos, de ahí, la noción de justicia política sea el marco donde este nuevo orden es comprensible. La relevanza del «dos» nos sugiere la idea de acuerdo, de pacto, de contrato. El orden descubierto en la reflexión de la filosofía política, él comprende de un lado el género intelectual llamado: el derecho proveniente de la actividad intelectual, no de la experiencia y de otro lado el género práctico en la justicia siendo ella por definición una actividad, un ejercicio práctico. Podemos luego decir: el derecho es la norma (presupuesto) regulando la actividad práctica de la justicia. La norma es un principio para el ordenamiento de la sociedad.

La norma suprema en el proyecto del ordenamiento social es: «quod tibi non vis fieri aut quod tibi vis fieri, neque aliis facite aut negato». Esta norma es garantía de todo comportamiento hacia el otro, fundado éste sobre el conocimiento y el deseo propios. El otro está incluido en el proyecto personal y en toda decisión,

de ahí que, toda decisión en la vida tenga un carácter político. Este último es el punto de apoyo de todo «principio de responsabilidad» como bien lo expresa Hans Jonas<sup>49</sup>. La norma se supone, es un «constructo» correcto, sabiendo que estas nociones son elaboradas dentro de los límites, dentro de lo estricto. Quizás estos límites, clausuras son la garantía de lo correcto. Todo esto reunido es para el hombre un primer paso: «pre» traduciendo en la norma como «la medida», la lógica, puesto quien habla de medida, habla de lógica.

El «pre-supuesto» es llamado por Leibniz, siguiendo la tradición filosófica, el «Bien»<sup>50</sup>. Pintar las cosas así supone que nosotros entramos en la lógica del conocimiento efectivo, es decir, la relación: causa-efecto. Desde el presupuesto del Bien, la justicia es vista dentro de este horizonte de la causa-efecto. Esto será fuertemente juzgado por los teóricos actuales de la filosofía política, en especial John Rawls. El Bien es, de acuerdo a Leibniz, una «substancia» dada en el intelecto, la cual sostiene, soporta toda perfección en el ser humano, en la cual todo alcanza su cumplimiento. Él es la garantía de la rectitud de toda actividad en el ser humano. El Bien es mostrado por este último pensador como una actividad, una operación escapando a los sentidos, él acaece, él pertenece al orden del «caso», no es calculado, ni determinado. Él es en términos de hoy un «evento», un acontecimiento.

A los ojos de Leibniz, elaborar una teoría de la justicia política, implica moverse entre dos presupuestos / soportes: la sabiduría y el bien<sup>51</sup>. Digamos entonces; estos presupuestos al hombre le cuestan baratísimo, es decir, ellos no dependen totalmente de su propia condición humana; ellos son entonces una «certeza», es decir, sin dudas, significando una anulación lógica de toda falta de seguridad. Si empujásemos más esta investigación, diríamos entonces, la filosofía de la alternativa, de la diferencia, del dos, desaparecería con él «sin dudas» o duo, pues, en ésta no hay espacio para la diversidad, para la diferencia, sólo el «uno».

Sin embargo, debemos reconocer: el uno juega un rol muy importante en la justicia política cuando de autoridad se trata. En consecuencia, en la filosofía

---

49 H. JONAS, *Le Principe Responsabilité, une éthique pour la civilisation technologique*, Paris, Cerf, 1997.

50 G. W. LEIBNIZ, *Philosophische Werke II*, p. 511 / 38.

51 G. W. LEIBNIZ, *Philosophische Werke II*, p. 512 / 15.

política, una noción clave es la de «autoridad» fundada sobre la noción de padre. La paternidad es fundamental en la comprensión del derecho. Este razonamiento en Leibniz está también presente en Duns Scoto, sabiendo esto, la fuerza del argumento en este último está puesta sobre la «filiación». De la noción de «paternidad» Leibniz deriva el concepto de «subordinación» siendo en la filosofía política el correlato de «la autoridad». La «subordinación» nos indica cómo alguien decide y acepta ponerse bajo la dirección o guía de otra persona. Ambos conceptos: «la paternidad y la subordinación» son columnas sobre las cuales la reflexión en la filosofía política se edifica. Como en Duns Scoto, en medio de estas nociones se ubica igualmente, para Leibniz, el tema y la polémica sobre la esclavitud y el esclavo<sup>52</sup>.

Con el problema de la esclavitud se abre de nuevo inicialmente la reflexión cuando nos referíamos a los orígenes de la filosofía política y el tema del «despotismo». La esclavitud y el despotismo no son puestos dentro del mismo nivel, ni se pretende en este momento decir que el uno es como la otra. Cabe entre ellos la noción que está en juego: «la libertad». La concentración de poder despóticamente y /o tiranamente, nos induce a considerar la vida y la libertad del otro como estando también en sus manos.

Esta es la paradoja de las instituciones políticas: fundar una comunidad según un principio: el poder. Cuando se funda un pueblo se funda el poder. En esta perspectiva, el tema del poder es el tema de la filosofía política, el cual es sustentado por el tipo de razón que se tiene. Es la autoridad de la razón teórica representada en la imagen del padre o «la paternidad» quien funda el poder según la tradición. Ante esta forma de fundar los elementos prioritarios se levanta otro modo de formular la filosofía política, esto es «el diálogo», «la doxa», desplegándose siempre en el espacio público rindiendo cuenta de la voz plural. Dentro de esta visión de cosas, «la relación de dominación» como es llamada la relación: «paternidad-subordinación» se torna en «con-sentimiento» de los actores políticos, el poder no reposa sobre esta idea. En este modo de hacer filosofía política el pueblo posee la autoridad sosteniéndola al mismo tiempo. Este procedimiento respaldado por el resultado de un consentimiento, de un *vivre ensemble*. Esto es «la doxa» antes que «la episteme»<sup>53</sup>. Esta distinción abre el debate entre la forma

52 G. W. LEIBNIZ, *Philosophische Werke II*, p. 515 / 30-40.

53 P. GAILLARD, R. SCHUSTERMAN, *La Modernité en Questions*, Paris, Cerf, 1998, p. 316-319.

y la práctica en el tema de la justicia; debate alimentado por la pregunta: ¿cómo crear instrumentos, los cuales por definición nos prolongan prácticamente hacia la realidad en donde la forma o la *specie* de la justicia sea representada?

La anterior idea nos sirve de transición para encadenar el punto siguiente de este capítulo cuyo objetivo es mostrarnos el estado de la filosofía política, el campo donde se inscribe la justicia política. Nos proponemos ahora revisar nuevos «instrumentos de representación» tan diversos a los anteriores, pero no por esto opuestos y para esto tomaremos el debate filosófico entre dos pensadores contemporáneos: Habermas y Rawls.

### 3.2. El debate filosófico entre Habermas y Rawls a propósito de la justicia política: la distinción de métodos «los instrumentos de representación»

Según la filosofía política de nuestros días, la sociedad actual es fundada sobre la noción de «contrato», así nuestra sociedad es contractual. Esta noción es «artificial», es decir, es un *constructo* de los hombres, no es natural. El estado es ahora visto como «medio» no como fin, como era sostenido por Aristóteles y Tomás de Aquino<sup>54</sup>. En tanto que «medio», la fuerza no es más el estado, sino el modo como los ciudadanos viven en comunidad política: *vivre ensemble*, por eso ante el debate entre Habermas y Rawls, la pregunta es: ¿cómo pueden los ciudadanos vivir en comunidad bajo condiciones de justicia? Esta pregunta es el problema para demostrar en este punto del cuarto capítulo. Existe igualmente otro interrogante: ¿qué es primero la comunidad o la justicia? Para que la justicia tenga un lugar, es necesario de «reconstruir» el acto de reconocer el otro, la alteridad como «autonomía», esto nos implica hacer una lectura intersubjetiva de esta noción, la cual hunde sus raíces en el pensamiento de Kant. Este propósito es alcanzado en/por la justicia.

Además con la justicia, «la autonomía» pierde el sello de egoísmo, de esta manera un ciudadano se inscribe en el estado democrático y se suscribe a una «constitución» principalmente como origen de toda razón humana, siendo capaz

---

54 F. ARANDA FRAGA, Fernando, *La justicia según Ockham, Hobbes, Hume y Rawls en el marco de una teoría convencional-contractualista de la sociedad política*, in *Estudios Filosóficos*, 149 (2003), p. 43.

de aceptar la relación entre los ciudadanos como la base, el fondo del ordenamiento social. Esto es llamado en el debate: «la intuición normativa»<sup>55</sup>.

El ciudadano es la posición original de este nuevo orden social, su «autonomía» supone una sociedad bien fundada sobre «las instituciones». En el caso de Rawls, la garantía de la institución bien fundada tiene como «instrumento de representación»: «el velo de la ignorancia» significando con esto: los ciudadanos allí interviniendo, realizan algo hoy de tal manera que no se puede calcular qué sucederá mañana, esto implica para Rawls no partir de un principio moral, en el cual el hombre ya conoce el fin de todo: «el Bien». Es sabido cómo este principio es tomado como «certeza» queriendo decir con ello, es único, no habiendo posibilidad de la diferencia, de la distinción. Además la advertencia de Rawls puede ser interpretada como un modo de evitar la manipulación conociendo de antemano el fin, el punto de llegada, sería un condicionamiento, además no estaría todo aquello adoptado detrás del «velo de la ignorancia» dentro de las posibilidades, sino dentro de los juicios necesarios, algo no siendo compatible cuando lógicamente se ha elegido la condición ciudadana libre como el punto de inicio, sabiendo pues que los juicios fundados sobre la libertad son juicios contingentes<sup>56</sup>. En este argumento, las tesis de Duns Scoto son allí compatibles.

Dentro de esta visión de cosas, donde el *dos*, elemento esencial en la teoría del *contrato*, es fundador del diálogo, de la comunicación, un principio monológico, único no sería principal. La propuesta de Rawls se basa igualmente sobre el reconocimiento de la subjetividad de la otra persona, un reconocimiento siendo «consciente», es decir, tomarlo como una verdad. Sólo cuando este principio es activo, entonces, la noción de justicia «conmutativa» adquiere su importancia, por lo tanto hay necesidad de afirmar la condición libre e igual entre las partes contractuales. Tesis rejuntando igualmente lo desarrollado en Duns Scoto. La libertad es luego un «bien fundamental» en el pensamiento de Rawls<sup>57</sup>. En esta perspectiva, la norma es aquello indicando el comportamiento, ella es por definición «in-diferente», diversa al valor que es «preferente». Tanto la norma como

55 J. HABERMAS et J. RAWLS, *Débat sur la justice politique*, Paris, Cerf, 1997, p. 10.

56 I. MANZANO, *El principio de causalidad parcial de Scoto*, in *Antonianum* 65 (1990), p. 302-305.

57 J. HABERMAS et J. RAWLS, *Débat sur la justice politique*, p. 18.

el valor de distinguen en el punto de llegada, pues mientras el valor apunta a la teología, la norma apunta a la actualización.

La norma está entonces para Rawls mejor ubicada en la interpretación de la justicia, pues ella es «binaria»<sup>58</sup>. Además dentro de la filosofía política, la justicia se ajusta más a la noción de «sistema» significando con eso la explicación en sí misma y por sí misma sin llamar elementos externos para abordarla. Esto es una clave de lectura en la comprensión de la realidad del ordenamiento social. Lógicamente hablando, Rawls distingue la proposición en términos de finalización y la proposición en términos de actualización, donde la una es asertórica, es decir el juicio cuya modalidad corresponde a la categoría de existencia, distinta de la necesidad. Este juicio es verdadero en realidad, pero no necesario, se le llama: «verdad de hecho». Con esto Rawls se refiere a Leibniz. La otra proposición denominada evaluativa es aquella a través de la cual juzgamos en términos de valores o de razón teórica. En la norma, nosotros podemos distinguir la igualdad y la equidad, pues, ella es «in-diferente». Por consiguiente, para que el juicio sea imparcial, hay necesidad por lo tanto de un contenido normativo, de orden normativo<sup>59</sup>.

El modo de ver la justicia política en los términos presentes, significa para Rawls, hacer una lectura de la justicia tanto desde la noción de «efectividad», como desde el «imperativo categórico» de Kant. Para precisar esta noción de Kant, partimos de la afirmación: la regla práctica es siempre un producto de la razón, pues, ella prescribe la acción como un medio conducente a un efecto, a una intención. En Kant, la razón no es el único motivo determinante de la voluntad, esto constituye un «imperativo», es decir, una regla designada para el cumplimiento de un deber, expresando la obligación objetiva de la acción. El imperativo teniendo un valor objetivo es distinto de la «máxima» principalmente subjetivo<sup>60</sup>.

En este modo de argumentar sobre la justicia se encuentra luego fundamentalmente la noción de «conciencia trascendental universal» o el «yo». Partir de esta intuición, es decir, de una realidad existente aquí y ahora, siendo inmediato,

---

58 J. HABERMAS et J. RAWLS, *Débat sur la justice politique*, p. 19.

59 J. HABERMAS et J. RAWLS, *Débat sur la justice politique*, p. 26.

60 E. KANT, EMMANUEL, *Critique de la Raison Pratique*, trad., par J. Gibelin, Paris, Vrin, 1965, p. 32.

es iniciar un camino que llevará el «yo» al «nosotros» o a la comunidad, con esto el «yo» alarga sus límites, ensancha su cobertura<sup>61</sup>. Este modo de proceder es importante para la explicación de la justicia política basada sobre «la ética de la discusión» la cual Rawls retoma continuamente para rebatir a Habermas, el autor de la misma.

El «nosotros» es en esta perspectiva una manera de resaltar la importancia del «contexto» en la teoría sobre la justicia política. El «contexto» sugiere luego la idea de conjunto, de ensamblaje, una dependencia entre los elementos formando la unidad y sobre todo donde cada pieza adquiere su sentido en el conjunto, en la totalidad, como es el caso del ordenamiento social para la filosofía política. Insertar un hecho dado en ese todo, significa interpretarlo como «circunstancia». Con esta noción, se quiere expresar la importancia del otro, pues él se convierte en alguien constante, permanente rodeando mi existencia y sobre todo él es determinante en las decisiones futuras. No olvidemos, ya en Duns Scoto, la circunstancia respondía a la pregunta por el cuándo en el tema sobre la restitución.

En el «contexto» o la idea de conjunto, el «yo», como una parte es reconocido dentro de la experiencia del «nosotros», el «yo» es acordado en un contexto. Con todos estos conceptos elaborados sobre todo por Kant, Rawls nos prueba la importancia de basar el ordenamiento de la sociedad expresado por la filosofía política en la justicia política.

De este modo, la justicia política es vista como un acuerdo, una contribución, cooperación entre las partes en un «contexto» dado, dando así valor a la circunstancia. Ella, la justicia política, es funcional en este «contexto y circunstancias», de ahí, según Rawls, ella no es más una derivación de la metafísica y de la moral, ella es prácticamente construida y no metafísicamente derivada. En palabras de Rawls, ella es: «un acuerdo político informado»<sup>62</sup>. La justicia es así fundada sobre el principio del reconocimiento del otro, un reconocimiento «intersubjetivo» perteneciendo al género práctico o «razonable». Edificar la justicia política principalmente práctica equivale a conceder a la justicia política un carácter público y además reconocer en la persona un ser con cualidad moral, en otras palabras

---

61 F. KROSROKHAVAR, *L'Instance du Sacré*, Paris, Cerf, 2001, p. 9-54.

62 J. HABERMAS et J. RAWLS, *Débat sur la justice politique*, p. 31.

«práctico / razonable», en cambio, cuando el principio de la justicia política recae sobre el Bien, la justicia política es una operación «intelectual/racional»<sup>63</sup>.

Entre las consecuencias de esta perspectiva se destacan el observar el mundo sea como el empeño de responder a «la autenticidad» de la vida, sea como el esmero de responder a los enunciados, a la verdad de las proposiciones. En el debate de éstos dos autores citados se resalta la siguiente diferencia: no se puede fundar la justicia política sobre una visión del mundo. En otras palabras, diferenciar una cuestión de validez de una cuestión de aceptación. En este punto vemos la divergencia con la doctrina de Duns Scoto, pues para este último, la concepción del hombre y de la mujer como seres en *pro stato lapsus*, en pecado, es la condición *sine qua non* el orden social propuesto o la justicia política es efectiva. Vemos así la distinción entre «la explicación» y «la comprensión».

Al puesto de la visión del mundo, en el debate se descubre la noción de «constitución». Con ella se está garantizando la estabilidad política, sin embargo, hace surgir una paradoja o para-doxa, expresada así: al lado de «la constitución» siendo obligante y con carácter de sometimiento, retomando la idea central del debate, se erige igualmente «la autonomía» naciendo de ello la siguiente pregunta: ¿cómo hacer efectivo el ejercicio de la autonomía bajo la obligación de la constitución?

La pregunta introduce la distinción entre «la coerción» y el derecho privado. Con lo primero se intenta el ordenamiento de las relaciones humanas, ordenamiento basado sobre el principio: cada uno busca el bien según la idea propia y el conocimiento propio. Con el segundo o el derecho privado se entiende «la disposición» de la persona en un contexto de personas libres e iguales. «La autonomía» es así entendida en la noción de «contexto», de reciprocidad, pues se es autónomo en la medida que se pertenece a una colectividad. Pero «la autonomía» no es sólo privada, existe también aquella llamada «autonomía pública».

Retomando nuevamente la definición de la filosofía política, Habermas consciente con la idea de la filosofía política en tanto que la presentación y la representación de conceptos, de principios, extrayendo también ideas propias de «la doctrina comprensiva» de la religión, de la metafísica y de la moral<sup>64</sup>. Este

---

63 J. HABERMAS et J. RAWLS, *Débat sur la justice politique*, p. 34.

64 J. HABERMAS et J. RAWLS, *Débat sur la justice politique*, p. 52.

razonamiento es criticado por Rawls, aunque en el debate, este último reconoce «la doctrina comprensiva» no descartándola de la construcción de la justicia política. Para Rawls antes de interesarse a esta «doctrina comprensiva» se inquieta primariamente en la discusión sobre la justicia política realizada en medio de un «contexto democrático».

Ahora bien, si fuésemos a resumir las conclusiones deducidas de este debate, diríamos lo siguiente:

La estructura básica de la sociedad son las instituciones, el individuo y el sistema de cooperación social.

La doctrina de la justicia política es independiente de toda «doctrina comprensiva» o visión del mundo.

Es indispensable el paso de una visión esencialista o platónica de la razón a una razón «procedural» o de autocrítica continua.

En este sentido el hombre político es un hombre del «acuerdo», el cual está encuadrado en una sociedad prácticamente o razonablemente pluralista, establecida por la constitución. En este tipo de sociedad, la concepción de sociedad es «efectiva» o significativamente real no cabiendo el posible. Esta «efectividad» es el producto de un consenso, de una «justificación pública»<sup>65</sup>, esto quiere decir: hay un fundamento siendo continuamente llamado o haciendo referencia en todo aquello concerniente el manejo práctico y la opinión de las relaciones entre los hombres. Tratándose de relaciones humanas la sociedad se edifica y se gobierna sobre la justicia política o un nuevo ordenamiento social.

Surgiendo de este modo una concepción política de la relación humana y presentada bajo la noción de justicia se adopta la idea de consenso, cuyas discusiones son hechas prácticamente en el marco de la concepción política donde la discusión sobre la justicia es razonablemente abordada. Es importante igualmente decir aquí como el uso de la noción «concepción» no es gratuito, siendo así la expresión de una justicia elaborada dentro de la discusión presentándose como un proyecto, como un diseño debiendo ser continuamente revisado, reformado.

---

65 J. HABERMAS et J. RAWLS, *Débat sur la justice politique*, p. 76, nota 39.

Traducida en juicios es evaluativamente posible que la justicia sea hecha en el marco político, siendo además la sociedad civil el lugar de la discusión en la elaboración de un tal tipo de teoría.

De otra parte, todo juicio político es moral, pues él es elaborado bajo el reconocimiento moral de la persona teniendo allí sentido «la disposición» comprendida en la formulación de los juicios. Así la persona es reconocida razonablemente y suficientemente en el debate<sup>66</sup>. Sabemos como en Duns Scoto, la justicia es acompañada circunstancialmente por la caridad no siendo suficientemente amplia la mera legislación.

La vida política de la persona, siendo práctica o razonable, tiene la ocasión de alcanzar allí políticamente el bien supremo con una razón procedualmente evaluativa.

#### **4. Conclusión**

Después de la definición de los términos justicia política al inicio de este capítulo, siendo a la vez el último de nuestro trabajo, se ha planteado el problema siguiente: ¿cómo es presentada por los autores modernos la justicia política en su forma de «equidad»? Dicho problema resulta como consecuencia de las definiciones mencionadas. Ante esta pregunta hemos comenzado por presentar en qué consiste el análisis hecho al interior de la filosofía política. Al respecto se ha dicho que ella es: el marco en el cual este estudio sobre la justicia política es hecho.

La filosofía política a los ojos de los estudiosos tiene su origen en la Apología de Sócrates 24b-c. Encontramos allí que la fuerza del argumento se apoya sobre la acusación contra Sócrates quien induce los jóvenes a ir hacia otros dioses que no son aquellos de la ciudad. Algo visto en la acusación misma es el hecho de la ofensa a los dioses de la ciudad, siendo los dioses de la tradición mitológica, ofendiendo a la ciudad misma, de ahí, el proceso de Estado.

La conclusión del discurso supone que la sabiduría con la cual era ligado Platón, no procede de los hombres, sino de Dios.

---

66 J. HABERMAS et J. RAWLS, *Débat sur la justice politique* p. 82.

Apoyados sobre los autores, ellos nos muestran cómo la filosofía política nació como una «op-posición» a la posición intelectual de los sofistas, de esta manera la reflexión sobre la filosofía política emerge como una «op-posición». La «op-posición», como es vista por los estudiosos de la filosofía política, surge como una empresa de defensa de la verdad. Esta presentación de la filosofía política y su relación a la verdad es ante todo la respuesta al «cómo»; esto exige el conocimiento de la realidad en términos de diferencia, de distinción. De este modo, «el cómo» se convierte en un filtro de lectura de manera a saber situar el propósito del análisis hecho por la filosofía política.

La pregunta por el «qué» de la realidad resurge del análisis encontrado en el primer discurso de Sócrates y cuya conclusión, veíamos, era la capacidad de Sócrates de reconocer el origen de la sabiduría en los dioses y la humildad humana para acogerla. El «qué» conduce el hombre a la «physics» siendo el primer examen en este camino rumbo a la filosofía política. Con este inicio lo que intentamos decir es: la filosofía política es una filosofía de la vida, una respuesta a una pregunta hecha en / desde la vida misma.

Veíamos igualmente, cómo a lo largo de la historia de las ideas políticas se han producido cambios en el enfoque de esta disciplina filosófica. Esto se vé en el hecho de hablar de un cambio hacia la libertad insinuándonos cómo el puesto ahora es el del hombre, el reconocimiento del otro, digamos además, el otro es «lugar» para /de libertad. En términos de libertad, la filosofía política es escrita como «equidad», es decir, entre los seres humanos hay un valor común que permite negociar conjuntamente y a la misma altura: la libertad. El convenio entre las partes no es más que el contrato entre los seres con igual dignidad y valor es un modo de contrarrestar las ideas déspotas figurando en el nacimiento de la filosofía política.

En el recorrido iniciado dentro de la historia de las ideas políticas ubicábamos autores como Hobbes, Locke y Rousseau en quienes el origen del orden social estaba dividido entre la determinación natural y la voluntad del ser humano. Veíamos cómo la comprensión de las ideas políticas de estos autores pasaban por la consideración de la visión cosmológica. En Hobbes, el mundo compuesto de cuerpos y gobernado por leyes suponía siempre una causa externa determinándolo todo. El determinismo característico de la filosofía de Hobbes ha sido puesto de relieve en su polémica con el obispo Bramhall para quien existe una

facultad auto-determinándose, siendo al mismo tiempo diferente del alma y cuyo nombre es la voluntad. En Hobbes el determinismo corresponde a una causa llamada necesidad absoluta constituyéndose en antecedente indispensable a todo movimiento y evento en el mundo.

Con la voluntad como fuerza de libertad, Locke concibe el estado como una asociación libre de los hombres con el fin de gozar de los bienes civiles. En él está igualmente presente la idea que la autoridad civil es confiada a alguien quien tiene como misión el proveer los medios necesarios para que los hombres gocen de aquellos bienes. La misma voluntad es vista por Rousseau como aquel género reemplazante en el derecho natural trascendente, poniendo allí el argumento de la horizontalidad en la cual él ve más realismo. La voluntad se convierte en facultad esencial en el ser humano visto que el origen ha perdido vigencia como punto de referencia. Entonces surge el fin: la sociedad justa como perspectiva libre y fundante de futuro (*futurum*). Es con esta visión del problema como la historia adquiere un puesto de renombre en la concepción de las ideas políticas.

Ahora bien, es en esta concepción histórica de las ideas políticas donde ubicamos el pensamiento de Leibniz de quien decíamos: la justicia, es vista del punto de vista de la correlación, de la agrupación y no de la op-posición, como se ha dicho anteriormente en la explicación sobre el sentido y la actualidad de la filosofía política, aun cuando aquí con este pensador, el concepto de confrontación no pierde validez.

En el caso de la justicia política, la idea es de reconstruir la sociedad desde la «última causa». Un nuevo orden de la sociedad hecho desde esta «causa última» (*ursache*). Este trabajo es en realidad la labor de la justicia política: un nuevo orden, el ordenamiento de la sociedad. Sin detallar esta doctrina de Leibniz sobre «la causa última», decíamos cómo esta es la garantía en su pensamiento del mundo de las posibilidades. Otra de las riquezas del pensamiento de este autor es la noción de «excepcionalidad» no siendo otra cosa que: «universalis» en donde toda otra virtud es aprehendida. Allí tiene lugar la exposición sobre la *iustitia universalis* en cuyo interior se encuentra un principio de honestidad, es decir, la justicia particular bajo la norma: *suum cum tribuere* que corresponde a «la justicia distributiva». Esta última se apoyó sobre el principio: *neminem laedere*.

A los ojos de Leibniz, este principio es el principio formal de la justicia conmutativa. De otra parte entra en juego también en el escrito de Leibniz la

referencia a Dios como fundamento de la justicia política entre los hombres o la comunidad. Esta última es el resultado de un pacto, de una alianza entre los hombres. Detrás de esta afirmación se puede desprender una reflexión sobre la importancia del «dos», el cual simboliza, según los estudios sobre los diálogos de Platón, una alternativa en el conocimiento, ya que este es siempre marcado por el «uno». La constante apreciación de la justicia política como una alianza con el fin de ordenar la sociedad, nos introduce en el concepto del «intercambio». En el cual, encontramos en un primer momento un significado comercial: dar algo a cambio de una cosa recibida; sin embargo, esta palabra esconde otro significado, nos referimos al hecho de «la op-posición», de la confrontación en la diversidad, en la diferencia de la misma propiedad fundamental y última: la libertad.

La alusión al «dos» es un punto de apoyo para afirmar cómo la justicia política como ordenamiento de la sociedad humana supone un trabajo hecho en equipo. Este orden social, es alcanzado por dos, de ahí, la noción de justicia política como el marco donde este nuevo orden es comprensible. La relevancia del «dos» nos sugiere la idea de acuerdo, de pacto, de contrato. La norma suprema en el proyecto del ordenamiento social es: «quod tibi non vis fieri aut quod tibi vis fieri, neque aliis facite aut negato». Esta norma está garantizando todo comportamiento hacia el otro fundado sobre el conocimiento y deseo propio. El otro está incluido en el proyecto personal y en toda decisión, de ahí, toda decisión en la vida tiene un carácter político.

A los ojos de Leibniz, elaborar una teoría de la justicia política, implica moverse entre dos presupuestos / soportes: la sabiduría y el bien. Ahora bien, en la exposición del pensamiento de Leibniz descubrimos como en la filosofía política una noción clave es la de «autoridad» fundada sobre la noción de padre. La paternidad es fundamental en la comprensión del derecho. Este razonamiento en Leibniz está también presente en Duns Scotto, pero la fuerza del argumento en este último está puesta en la «filiación». De la noción de «paternidad» Leibniz deriva el concepto de «subordinación» siendo en la filosofía política el correlato de «la autoridad». Esta es la paradoja de las instituciones políticas: fundar una comunidad según un principio: el poder. Cuando se funda un pueblo se funda el poder. En esta perspectiva, el tema del poder es el tema de la filosofía política, el cual es sustentado por el tipo de razón que se tiene.

Es la autoridad de la razón teórica representada en la imagen del padre o «la paternidad» quien funda el poder según la tradición. Ante esta forma de fundar los elementos prioritarios se levanta otro modo de formular la filosofía política, esto es «el diálogo», «la doxa» desplegándose siempre en el espacio público, teniendo en cuenta la voz plural. Dentro de esta visión de cosas, «la relación de dominación» como es llamada la relación: «paternidad-subordinación» se torna en «consentimiento» de los actores políticos, el poder no reposa sobre esta idea. Desde este modo, la sociedad actual es fundada sobre la noción de «contrato», así nuestra sociedad es contractual. Esta noción es «artificial», es decir, es un *constructo* de los hombres. El estado es ahora visto como «medio».

Este *constructo* humano dentro del debate: Habermas-Rawls nos arrojó la siguiente pregunta: ¿cómo pueden los ciudadanos vivir con comunidad en condiciones de justicia? En la respuesta se acuñó el término de «la autonomía» el cual pierde el sello de egoísmo, cuando el ciudadano se inscribe en el estado democrático y se suscribe a una «constitución» siendo ésta el principio de toda razón humana, capaz de aceptar la relación entre los ciudadanos como la base, el fundamento del ordenamiento social. Esto es llamado en el debate: «la intuición normativa».

El ciudadano está en la posición original de este nuevo orden social, su «autonomía» supone una sociedad bien fundada sobre «las instituciones». Dentro de esta visión de cosas, el *dos*, es elemento esencial en la teoría del «contrato», es fundador del diálogo, de la comunicación, no siendo un principio monológico. La propuesta de Rawls se basa igualmente sobre el reconocimiento de la subjetividad de la otra persona, un reconocimiento, siendo «consciente», es decir, tomarlo como una verdad. Sólo cuando este principio es activo, entonces, la noción de justicia «conmutativa» adquiere su importancia. En este modo de plantear la justicia se encuentra luego en el fondo del argumento la noción de «conciencia trascendental universal» o el «yo».

Partir de esta intuición, es decir, algo inmediato, iniciando un camino el cual nos llevará del «yo» al «nosotros» o a la comunidad, con esto el «yo» alarga sus límites, ensancha su cobertura. Este modo de proceder es importante para la explicación de la justicia política basada sobre «la ética de la discusión» que Rawls tiene que retomar continuamente para rebatir a Habermas, el autor de la misma.

De este modo, la justicia política es vista como un acuerdo, una contribución, cooperación entre las partes en un «contexto» dado. Ella es funcional en este «contexto y circunstancias», de ahí, según Rawls, ella no es más una derivación de la metafísica y de la moral, ella es prácticamente construida y no metafísicamente derivada. En palabras de Rawls, ella es: «un acuerdo político informado». La justicia es así fundada sobre el principio del reconocimiento del otro.

En el debate de estos dos autores citados, se resalta la siguiente diferencia: no se puede fundar la justicia política sobre una visión del mundo. En otras palabras diferenciar una cuestión de validez de una cuestión de aceptación. Vemos así la distinción entre «la explicación» y «la comprensión». Al puesto de la visión del mundo, en el debate se descubre la noción de «constitución». Ella es la garantía de la estabilidad política, sin embargo, ella hace surgir una paradoja o para-doxa. Al lado de «la constitución» siendo ello obligante, sometiendo, retomando la idea esencial en este debate: «la autonomía», de ahí, la pregunta: ¿cómo hacer efectivo el ejercicio de la autonomía bajo la obligación de la constitución?

El hombre político es un hombre del «acuerdo», el cual está encuadrado en una sociedad prácticamente o razonablemente pluralista, establecida por la constitución. En este tipo de sociedad, la concepción de sociedad es «efectiva» en el sentido real, no cabiendo dentro de los posibles. Esta «efectividad» es el producto de un consenso, de una «justificación pública» La vida política de la persona, siendo práctica o razonable, tiene la ocasión de alcanzar allí políticamente el bien supremo con una razón «procedural» permitiendo así ser evaluada.

Debemos reconocer que nos hemos movido sobre un plano finito donde el sujeto es un sujeto práctico, por eso, vemos hay en esta concepción de la justicia política una relación directa: subjectividad práctica y finitud. Sólo la afirmación por la subjectividad práctica puede integrarse a la finitud radical, donde el adjetivo «radical» evoca la esencia, el principio de la subjectividad práctica. Ella es por conseguinte fundamental en cuanto que es fundación.



## CONCLUSIÓN GENERAL

Debemos en la conclusión general de este trabajo responder al problema puesto en la introducción de dicha investigación. Siendo una investigación ha sido necesario precisar desde el primer momento: qué es la justicia en el sentido etimológico. Para tal empresa hemos recurrido al diccionario que presentando conjuntamente los términos «la justicia política» nos ha mostrado cómo es un acto de reconocimiento y de respeto frente a los derechos de la otra persona. No ha faltado la vinculación de los términos en cuestión al ejercicio del poder y a la práctica de un acto moral.

Se ha encontrado igualmente cómo una serie de adjetivos acompañan la definición de la justicia política. Dado el contexto en el cual estamos, la obra de Juan Duns Scoto, subrayamos el adjetivo: «integridad». Ganando en profundidad, la definición nos hace ver el punto de vista formal de la justicia política identificándolo como filosófico. Es en esta dimensión cualitativa donde el término nos muestra su carácter de impresión ubicado internamente en el sujeto.

No se puede avanzar en la precisión etimológica sin hacer referencia a la subdivisión existente al interno de la palabra «justicia». Allí se ha evocado a Aristóteles quien introduce los tipos de justicia, definiéndola como la virtud reguladora de las relaciones entre los hombres y las mujeres. La división aristotélica ubica la justicia conmutativa en relación al orden en el cual debe existir en la convivencia humana. Sobre la misma lista indica la justicia distributiva o legal teniendo por centro la relación de los individuos con la sociedad. Conjuntamente el Estagirita pone a la luz la justicia vindicativa con la cual se refiere al poder judicial.

Visto este tipo de justicia concentrándose sobre la relación humana, aquella ha tomado diferentes matices, de las cuales resaltamos: la justicia social, original, divina, civil, administrativa. Sabemos cómo esta subdivisión centrada sobre la relación humana ha variado y evolucionado según las épocas y los pueblos. Esta

ha sido la motivación para explorar un poco en la historia, cuáles son las ideas principales sobre la justicia política en las diferentes civilizaciones y pueblos de la antigüedad.

El recorrido veloz por algunas de estas civilizaciones antiguas nos desvelan grandes secretos sobre la justicia, hasta el punto de conocer la posición física con la cual es comparada, es decir, la justicia es estar fijo, de pie, orientarse hacia un punto, una dirección. La cosmología allí brilla con todo su resplandor, pues es primordial en la definición de la justicia. Con esto se abre un campo de investigación sobre la cosmología en Duns Scoto y su relación con la presentación y definición del tema de la justicia. Con estos fenómenos naturales, aquellos logran decir: la justicia siendo acompañada por el derecho, ambos abarcan todo en la naturaleza humana. Estos mismos pueblos han diseñado recomendaciones, advertencias para sus gobernantes.

Confrontándose a ellos, el pueblo ve quien es el buen gobernante. Esto es ilustrado en el modo como el gobernante en medio del pueblo de Israel es considerado según las normas y leyes suministradas por Dios para los gobernantes. Aquí se abre un campo de investigación, pues dada la importancia que el Antiguo Testamento tiene en la obra de Duns Scoto en cuanto mira la justicia convendría estudiar con más profundidad el tema de la justicia política en Israel. En resumen diríamos cómo la buena imagen de un gobernante es dada por la capacidad de ejecutar la justicia y el derecho.

La relación humana como centro de la justicia, por no decir la justicia misma, tiene moralmente un grado de coincidencia con el ejercicio de la justicia. Esta practicidad de la justicia se transforma en un ideal humano, ella dentro de este horizonte es considerada como un estado de perfección o de santidad, dicho con el mismo término de justicia. Con esto se corrobora la idea por la cual la persona puede llegar a la santidad.

La personificación de la justicia facilita ver en esta persona a alguien cercano, simpático, asumiendo la necesidad del otro, no siendo ajeno a la llamada del necesitado. Cabe recordar de igual modo cómo la justicia era considerada el marco de referencia para la elaboración de todo juicio sobre la persona después de su muerte. Pero no se debe esperar el momento de la muerte, ya en vida humana sobre la tierra se puede aspirar a la recompensa o al pago de una condena.

La larga vida y la prosperidad material dan testimonio de aquella idea anterior. La recompensa para quien ha ejercitado la justicia se hace igualmente sentir cuando su nombre no será borrado de la memoria y de la boca de las personas circundándolo en la vida terrestre.

En esta aspiración presente, es decir, su nombre sea recordado, el ser humano, debe igualmente retractarse, impulsado por la ofrenda o la ejecución de la caridad. Se verifica igualmente desde la antigüedad cómo el tema de la justicia hace parte también de las historias contadas cotidianamente, destacándose dentro de los elementos de la imaginación popular. Según este aspecto una vía de investigación sería la búsqueda de la relación entre la justicia y el método narrativo. Dentro de esta perspectiva de la justicia como ejecución y práctica encontramos después en el pensamiento greco y romano una abundancia de referencias sobre la justicia política comenzando por Platón para quien la justicia es un hacer antes que un ser. Pero Platón recibe a su vez una tradición que para nuestro trabajo la hemos remontado hasta Homero. Este autor usa conceptos diferentes para distinguir la justicia entre el sentido abstracto y aquel práctico. Él pone en el gobernante la virtud de la piedad. Esta definición de la justicia está también ligada a la visión cosmológica y a la mitología griega. La justicia es descripta en medio de las sesiones tenidas por los dioses y por los hombres, de tal modo que la equidad está al alcance de dioses y de los hombres, además ella allí es vista como consejera y asistente.

La justicia en Homero está también relacionada con el modo de vestirse, de ahí, etimológicamente el término para designar vestido y justicia sea el mismo. Está de igual modo en Homero, vinculada la justicia a la administración. Posterior a Homero, el vocablo justicia es ligado al buen orden y a la paz. Pero estos aportes extraídos de Homero están intercalados entre Platón y Aristóteles sólo como un punto de conexión con la época anterior a ellos. Retomando el pensamiento de Platón, descubrimos cómo en él, la justicia o el modo de vivir justamente es la condición indispensable para la felicidad. La justicia es dialógicamente, según Platón, el tema principal y la virtud de toda República. Para este autor la justicia es más que una compensación de daños ocasionados.

No es comparativamente hablando, un arma de poder y de mando de los poderosos como lo hacían sentir algunos poetas contemporáneos de la Grecia. La justicia es semánticamente para este autor una portadora de unión, de asocia-

ción, de armonía. En boca de Sócrates, Platón pone la justicia como una virtud del alma y quien la posee vive bien y feliz. Con esto, este autor se esfuerza en demostrar cómo el hombre feliz es aquel justo. De esto se desprende otro tema de investigación: la justicia y la felicidad que en Juan Duns Scoto sería la justicia y la beatitud, ¿cuál es el punto de encuentro entre la beatitud como don, gracia divina y la justicia como forma o *specie* intelectual humana?

La justicia es conmensurablemente comunitaria y no individualmente establecida por clases sociales. Comunitariamente hablando, la justicia es así un aporte de la filosofía de Aristóteles. Él distingue la virtud en sí misma y la virtud en relación a los demás. Presentando el tema de este modo, prepara, este autor, la estrada hacia la formulación de la justicia contractualmente posible, oponiéndola a aquella distributiva.

Para esclarecer este tema de la justicia política ha sido conveniente tomar el texto de la Ética a Nicómaco, por el cual se ha expuesto la necesidad de hablar de modos de justicia. Además de esta distinción, Aristóteles nos confronta al problema: ¿si el buen ciudadano es el buen hombre? un problema ya planteado por Sócrates para quien la coincidencia es clara. Para Aristóteles, la virtud cambia con la obra de la persona y esta última está supeditada a la Constitución, luego la virtud varía según la Constitución. Este hombre es llamado a conocer las reglas de ser un buen gobernado. Este es el estado ideal: el buen gobernado sabe que él puede ser un buen gobernante.

La justicia es la totalidad de las virtudes, todas están allí implicadas. Su objeto es el bien común, el cual no tienen las demás virtudes. Dentro de la división propuesta como justicia general y justicia particular es por esta última como se define estrictamente la justicia. Ubicando en ella misma la disposición relativa garantiza de este modo la concepción de la autoridad o la ligazón de la justicia a la autoridad.

En la temática sobre la justicia política centrada sobre la relación, resurge la idea de estar conforme a la ley y la igualdad. La ley y la justicia en su proceso de conformación a la proporción se acercan a una teoría matemática que tanto en Aristóteles como en otros autores es evidente. Desde óptica matemática, la justicia es expuesta bajo el horizonte de los extremos.

En la escuela estoica descubrimos la idea de la justicia como la conciencia del intercambio libre y voluntario desembocando sobre la idea de subordinación. Continuando con este cuadro de ideas sobre la justicia política, vimos cómo la lectura y la interpretación venida de los Padres de la Iglesia nos ubicaría en un contexto preparatorio al pensamiento de Duns Scoto. Entre ellos la idea de la justicia como caritas está presente. La justicia está ligada al bautismo y es vista en conexión con la conversión de la persona. La imagen encontrada en este pensamiento patrístico aplicada a la justicia es la de un sendero conduciendo a la perfección. Con la justicia, el hombre recibe la capacidad de ver a Dios tal cual es adquiriendo así la vida inmortal.

El desarrollo de esta última idea nos ha guiado a ver en la Biblia el contexto para comprender la justicia como perfección. La justicia es bíblicamente un acto de imparcialidad procediendo de Dios y como un acto de equidad de la parte de los seres humanos, sin embargo, las dos visiones convergen sobre las mismas finalidades. Las vías confluyen en la comunidad, el espacio para la justicia, demostrando así que la relación es fundamento de todo acto de justicia.

El Antiguo Testamento tiene tanta materia de estudio sobre la justicia, reflejada sobre el interés de nuestro autor principal. En los libros del Antiguo Testamento el tema de la fidelidad y de la ejecución de la justicia saltan a la vista pues la constitución, ordenamiento social y política, facilitan la maduración de estas ideas. Justicia adopta de igual modo el sentido de salvación practicada como reconciliación entre los miembros del pueblo.

La lectura exegética de los textos subrayados del Antiguo Testamento nos descubrieron el modo como el pueblo de Israel atribuía la justicia a la persona de Yahvé, acordando a este el sujeto de la proposición. Con todos estos argumentos lingüísticos, el pueblo exponía el sentido del *Dominium* en la autoridad de los gobernantes. No se descarta en esta argumentación el uso de realidades cósmicas puestas conjuntamente con las realidades políticas. El tema del *Dominium* se liga teológicamente a la imagen del templo.

La comprensión de la temática del *Dominium* se hace más clara cuando este título es estudiado en relación al sujeto creado a imagen y semejanza de Dios, la teología de la Creación de donde podemos desprender esta visión del cuerpo como relación. Con el cuerpo erecto como relación, la persona humana ejercita

constantemente un cara-a-cara garantizando con ello una relación edificante, como una confrontación.

Un elemento importante a retener en el Antiguo Testamento es la variabilidad de modelos de justicia, fundada según la establecida relación humana, no obstante los modelos hablados, la irrenunciabilidad a la equidad era algo común entre aquellos modos de ejecutar la justicia. Dicha equidad se convierte verbalmente en proverbios, demostrando con esto la idea existente y anclada en el imaginario del pueblo. El ejemplo es: «obrar según el derecho y la justicia».

La relevancia de la justicia en el Antiguo Testamento es hecha por los profetas y expresada en la literatura profética. En esta literatura, la persona del Mesías es expuesta como encarnación del modelo del nuevo ordenamiento social y político para el pueblo de Israel. Con la figura y la persona del Mesías, la literatura profética concede igualmente a Abraham un puesto de importancia en el tema de la justicia, esta misma idea la encontramos en el Nuevo Testamento en donde es modelo de relación de justicia. Digamos entonces, en él los valores de la justicia se concretizan.

Bíblicamente hablando, el hecho de encontrar en los textos de Juan Duns Scoto varias citas, es manifestación de aquel sentido pedagógico adoptado al tratar de formular desde el pensamiento de este autor una teoría de la justicia política. En dichas citas, el vocabulario allí encontrado, es corroborado en la lectura de las citas de la obra consultada del autor franciscano.

En este campo, es interesante ver cómo el Doctor Sutil hace parte de los autores franciscanos medievales quienes encontraron en la Biblia la respuesta a la búsqueda de la salvación del ser humano y el nuevo ordenamiento para el hombre después de la caída de Adán.

Por eso es comprensible que para la elaboración de la teoría sobre la norma, concepto clave en la formulación de una teoría sobre la justicia política según la obra de Duns Scoto, hayamos tenido que recurrir a la asociación de la norma al Decálogo, donde el amor es asociado al temor, siendo este último una parte importante en la comprensión de la justicia política pues debe ser presentado este temor en términos de relación. Con este concepto se traduce también el estado

del hombre, el cual ha perdido su confianza con los otros, se ha debilitado su relación a causa del pecado incluida la relación de paternidad.

Esto descrito así es la causa del resurgir de todo acto de violencia contra la paz. Esta lectura nos sugiere un nuevo ordenamiento social basado sobre las relaciones de paz, las cuales son protegidas y alcanzadas por un pacto entre los hombres siendo este el resultado de un convenio. Pactar, convenir es la manifestación que el hombre es capaz de levantarse (erecto) de un estado de postración.

El temor se convierte en conciencia del hombre mismo, él es capaz de esta toma de conciencia como una base indispensable en la elaboración de una filosofía política. Temor traducido como acceso y ascenso. En esta perspectiva, la comprensión de la relación del hombre hacia Dios es comparable a aquella del Padre hacia el Hijo y que en términos de la filosofía política se traduce como autoridad. En esta línea, la relación humana se vislumbra como capacidad de reconocer los derechos del otro, adentrándose así al tema de la justicia política.

Pero no sólo el principio del temor es la base para la formulación de una teoría de la justicia política. A este principio se añade aquella regla de oro que dice: hacer al otro aquello que quiero que me hagan. Esta regla transformada en interrogante, es decir, en búsqueda de respuesta, se armoniza con otros sectores del pensamiento y de la cultura y porqué no de la revelación cristiana. Es esta empresa de armonización la característica de los Padres de la Iglesia. Vemos cómo el tema de la justicia es puesto en clave de conciliación.

Para estos pensadores, la problemática es relacionada con la ejecución de las buenas obras fundada sobre la proposición: Pablo es el maestro de la justicia en el mundo. En él se pone la operabilidad de la justicia, la comprensión práctica de la justicia. Dicha operación fecunda se encarna, según estos pensadores cristianos, en la persona de la madre en cuanto que genera. Ella genera *aequitas* y *caritas*. La misericordia está también presente en esta fecundación. Con esto estamos corroborando el hecho de que la justicia no está ausente de la teología y de la práctica de la vida cristiana. Es cierto, ella será desprendida posteriormente de aquella disciplina. Este cambio se verá con la conversión de la justicia, en justicia social. Con esta conversión, un nuevo campo de investigación se abre delante de nuestros ojos.

Conservando aún el universo de los Padres de la Iglesia, es allí donde Cristo es el gran legislador comparado por esto a Moisés en el Antiguo Testamento. Con el Cristo glorioso, exaltado, típico de los Padres de la Iglesia griega, surge un cambio en el modo de presentar la justicia, yendo esta de abajo hacia arriba. Dicho movimiento es puesto en la operabilidad de la justicia. Esta no es únicamente un ente de razón, ella tiene, para estos Padres de la Iglesia, una razón de ser cordial, espiritual. Es aquí donde cobran sentido las palabras de aquel movimiento inmerso en la justicia: ascenso y descenso. Se añade a este movimiento la ofrenda considerada como vía ascendente de perfección. Con estos movimientos, el bienaventurado está encaminado a la unidad, a la reunificación, a la integración. Propuesta de conocimiento presente en Duns Scoto, pudiendo ser un tema de investigación.

El Cristo es así la piedra angular en la formación y conformación de la verdadera justicia. El Cristo es lógicamente un principio de formulación de verdades, constituyéndose en la *species* o forma de la justicia, para nuestro caso. Esto adquiere un tal alcance como la justicia es proclamada regla de oro en la conducción de toda relación humana. Ella es medida, lógicamente hablando, en la relación con los otros. Medida o talla concediendo a la justicia el carácter de santidad, vista en unión al martirio. La justicia y la santidad son puestas conjuntamente.

Con este modo de ser de la justicia, ella es antes que todo operación ejercicio, en una palabra: una actividad. La parte formal de esta operabilidad llega con el derecho, así ambos son expuestos por estos pensadores de la Iglesia. De cara al pecado, la justicia se define, entre estos Padres de la Iglesia, como una subvención de todo aquello perdido por el pecado. A consecuencia de este pecado, la justicia es introducida en nuestras vidas como un presupuesto, creando en ella un principio de argumentación en toda discusión, en toda disputa intelectual.

El sello espiritual de la justicia comporta al mismo tiempo el amor a los enemigos, una realidad práctica según el parecer de los Padres de la Iglesia. Con todos estos elementos, la justicia es vinculada a la relación humana fundamento de aquello que tratamos de demostrar: la formulación de una teoría sobre la justicia política según la obra de Duns Scoto, una propuesta de un nuevo ordenamiento social en la comunidad humana. Esta consecuencia directa del pensamiento cristiano sobre la sociedad es claramente lisible en los textos de San Ambrosio en quien podemos ver una antelación de las tesis de Duns Scoto en cuanto concierne

el orden social o justicia política. Esta estrecha relación en ideas de justicia política entre estos dos hombres constituye igualmente otro campo de investigación.

Este Padre de la Iglesia formula una liberalidad con la cual y bajo la cual el convenio entre los hombres se hace con miras a la construcción del orden social o la justicia política. La originalidad de este pensador cristiano se constata cuando él coloca políticamente en relación la sociedad y la enseñanza de Jesucristo, con esto estamos seguros en el evangelio, el cual es prácticamente fuente de formación social.

En esta formación social, la justicia globaliza todos los tipos de relación, yendo de la relación parental hasta aquella con Dios y allí inmersa en estas relaciones está anclada la misericordia. La misericordia es para los Padres de la Iglesia una clave de lectura en la comprensión de la regla de oro ya antes mencionada. La concordia entre la misericordia y la justicia juega allí un papel vital y social en la formación de la sociedad según el pensamiento de los padres mencionados.

La operatividad de la justicia desvela en la persona la dimensión práctica traducida por la relación con los demás, bajo la orientación del orden y la *aequitas*. La práctica de la justicia según estas orientaciones viene a ser la operación de la caridad o el amor al otro bajo el horizonte cristiano. En términos de relación, la justicia como reunificación de los extremos exige un punto conector de mediación entre ambas partes y este punto es, al parecer de los Padres de la Iglesia, la mediación de Jesucristo.

Él es la garantía en el orden, la rectitud estando al alcance de la persona humana, gracias a la justicia. La consecuencia práctica de este reemprender un sendero abandonado es el desarrollo del orden político-social, lo cual alcanza su madurez en la constitución o la legislación, tareas propias del orden social-político. Delante de esta carta magna, el ciudadano no llega allí en términos de sujeción, pero sí en actitud de obediencia. Esta misma idea desde el punto de vista lingüístico la expresamos como el paso de una concepción apoyada sobre el prefijo: sub al prefijo: ob con lo cual se denota el estar presente delante de alguien y no bajo alguien. Con esto tratamos de decir el plan de igualdad entre las partes en una teoría de la justicia política. De este modo, una sociedad concebida según la conmutatividad y no según los grados o a la manera distributiva. Se diseña por consiguiente una sociedad fundada sobre un principio de igualdad y no sobre la

gradualidad. Del modelo distributivo de la sociedad al modelo conmutativo de la sociedad.

Ya se ha dicho cómo la justicia distributiva oscila entre los valores de la nobleza y de la riqueza, siendo esto mismo gradual. El modelo de este tipo de justicia es la Res-pública donde la jerarquía se inscribe yendo de Dios al Príncipe, cuyo criterio es la nobleza. Este tipo de justicia equivale dentro de los esquemas matemáticos a una proporción geométrica, mientras, la justicia conmutativa retoma de allá la igualdad aritmética.

En la justicia distributiva conviene decir: en ella está referida la disposición de obrar según los méritos. La proporcionalidad por la cual se mueve la justicia distributiva es el mismo sendero a través del cual se moviliza el sentido principal de la justicia penal. Junto a la proporción se encuentra en el mismo título la compensación. En ambas se requiere un patrón de medida. Pero todo este fundamento de la justicia penal es tejido con aquel de la sociedad, por los cuales se intenta la edificación teórica de un orden social propuesto en la justicia conmutativa; en el caso presente, se erige como la garante de la justicia política en la acepción de Duns Scoto.

En este orden de ideas, la justicia penal se esfuerza por la reintegración de la persona, le retribuye la unidad, el orden contenido en la libertad. La lectura espiritual de este tipo de justicia o penal, la sitúa en la moral, además ella es entrelazada con el tema de la caridad tan caro para los Padres de la Iglesia.

Pero la fuente de estas ideas no es sólo el pensamiento de los Padres de la Iglesia, se constata de igual modo la visión moral de la vida como una óptica presente en el período inmediatamente anterior a Duns Scoto. El aporte de la moral corresponde a llevar una vida social entre los hombres donde el respeto por el otro y sus derechos son una prioridad. Este reconocimiento y respeto rima con el estado de inocencia, al cual Duns Scoto regresa permanentemente como a uno de sus fundamentos en la formulación de un nuevo orden social. La inocencia por definición es la integridad, la unidad. Con ensamblaje entre estas dos piezas, es posible pensar en un futuro a la investigación sobre la relación entre la estética (integridad) y la política (orden social). Además de este estado de inocencia, la justicia es desde el punto de vista moral, grandeza, nobleza.

Con todas partes integradas, el trabajo de investigación busca dar un rigor para abordar el pensamiento de nuestro autor principal. Con ello se abre el compás para pensar en alternativas de formación social como es el caso de Duns Scoto quien vé en el alma un recinto donde la firmeza, la permanencia está presente. Desde este recinto, la justicia es concebida comunitariamente, conjuntamente como una unidad anímica.

Siendo el alma el centro de la persona humana y poniendo allí el seno de la justicia es esta invención una manera de devolver al hombre, caído por el pecado, su ser de grandeza, de nobleza, es un acto de confianza en el hombre. Siendo la justicia una construcción de la comunidad (la justicia como *integritas*, como *compositas*) reubica nuevamente al ser humano en su verdadera condición. Todo esto conforme a la ley con lo cual se retoma este orden propuesto por la visión comunitaria del ser.

El vivir comunitariamente está respaldado por la forma o la *species* de la justicia, a saber, «lo justo» instituyéndose así en la forma simple de la justicia, la cual en el orden práctico corresponde al hombre político justo quien busca el bien común en todo lo hecho, apoyado sobre la relación sabida o aquella proviniendo de la *sapientia*, bajo su inspiración. Con esta ayuda de la inspiración divina, la justicia se vuelve el reflejo de la justicia en Dios, la cual a los ojos de Tomás de Aquino es la garantía para que la ley natural y la ley eterna sean observadas concertadamente. La consecuencia de este raciocinio tomista es la exposición de la reunificación de la caridad y de la justicia legal.

Pero la importancia de esto dicho se vé cuando lo unimos con el propósito principal del tema al cual estamos respondiendo con la conclusión. En el interés de formar una teoría de la justicia política según la obra de Duns Scoto, la sociedad comprende semánticamente a la persona, definida esta última como relación y haciendo de la sociedad un conjunto de relaciones. Socialmente se especifica también el tipo de concurrencia entendida como aquel movimiento confluyente hacia un fin y cuya competencia va paralela a la solidaridad. Este tipo de reconocimiento conceptual no se puede realizar sino se parte del contexto social en el cual se hace el estudio. Ya el mismo vocabulario precisa esta hipótesis de trabajo, pues vemos cómo para expresarse socialmente empleamos imágenes como: tejido social, entrelazarse socialmente, dando a entender con estos recursos lingüísticos la intervención activa de las personas componentes de la sociedad.

Mirando cercanamente la sociedad de nuestro autor principal percibimos el uso continuo del concepto estético de proporción para aproximarnos a su entendimiento. La proporción así acordada nos ha ayudado a interpretar la relación binaria, la cual está decodificada en toda relación enmarcada medievalmente. La relación binaria o aquella basada sobre el sistema dos es una clave de lectura para decifrar el concepto de justicia política. Esta composición numérica sirve de apoyo para traducir aquella comprensión de la sociedad como cooperación social, como una integración construida con tejidos sociales.

Dentro de las relaciones del sistema binario medieval, aquella entre el amo y el siervo es la más típica de la época. El señor es la base de explicación de todo otro tipo de vinculación humana en la sociedad. Él es el eco de una abstracción del mundo (la cosmología como clave de lectura para la comprensión del Medioevo). El señor es la convergencia, la totalidad del poder en términos de Hegel, la totalidad del estado frente a la particularidad del estado. Detrás de este argumento se ubica la generalización y la representación de lo superior en este mundo.

El mismo señor aparece cristianamente elaborado como la figura del mediador, pues él focaliza la unidad, la integración de aquello siendo individual. Desde esta luz entendemos la obediencia, a la cual juntamos la tierra y los clavos para crear el modelo del señor. En el imaginario medieval, el recurso al cuerpo humano era común. Con ello, el hombre medieval era designado como una realidad colectiva con lo cual la noción de pertenencia estaba al día en la definición del hombre. Este hombre concreto en la colectividad y la pertenencia efectuaba continuamente el inter-cambio, retomando de la cosmovisión mercantil este concepto tan caro a la definición de la justicia política. En estos términos, la relación humana es definida como un inter-cambio. Ahora bien, desde el punto de vista del mercado, el inter-cambio supone la movilidad, el movimiento, algo mal percibido y criticado por quienes eran estables.

Pero estos inter-cambios sufren las consecuencias de la lucha, la contienda, del abuso acarreado entre los seres humanos efectivamente el acuerdo, el convenio para salvaguardar la paz y proteger la unidad así como el orden social. En el mercado, el dinero es un hecho circulante, en continuo movimiento lo que llevó a pensar en la necesidad de determinar algo estable. Con la estabilidad tiene lugar la confrontación, la creación, el equilibrio, asegurando la relación humana, poniendo a las partes sobre un pie de igualdad.

Si con el modelo mercantil, el punto de apoyo es el más acá, con el modelo social, el centro está en el más allá, fijando un conjunto de relaciones humanas asentadas sobre el principio de la fraternidad cuyo guía es la regla común de vida. Con estos dos modelos de edificación de la relación humana asistimos a dos ángulos de perspectiva diversos, el primero pone la *ratio* en el tiempo, la medida de las cosas es temporal, entre tanto, en el segundo modelo, la regla de vida es la medida y determinación de toda relación. La sociedad desde la esquina del mercado incita a buscar al otro a movilizarse para entrar en contacto con la alteridad como diferencia, como diversidad, implantando así un *commercium* o un inter-cambio, con ello cobra fuerza el argumento de la conmutatividad de ángulos para formar la sociedad.

Es importante decir cómo esta tesis sobre la justicia conmutativa ve el día en la obra de Duns Scoto en la exposición del tema de la reconciliación donde el pilar de la argumentación es la reciprocidad que como valor semántico corresponde al inter-cambio entre personas teniendo las mismas condiciones. Cada parte posee el *suum* siendo comprensible desde la óptica del *dominium* de sí mismo el cual en el marco de la conmutatividad equivale a la idea de la justicia como reconocimiento y respecto del otro, de manera, a convenir con él. Con la justicia conmutativa, el acto de restaurar viene a ser el acto por excelencia. Se entiende con ello el interés de restablecer una cosa en su estado antiguo. Esta restauración vista socialmente reclama las ideas de autores medievales latinos, de los cuales destacamos la figura de San Buenaventura. La paz social está asegurada sobre el modelo trinitario, de ello podemos desprender la idea de una investigación sobre el tema de la propiedad y la Trinidad, ya que la primera exige ser controlada bajo fuertes medidas con miras a garantizar la paz social entre los ciudadanos, el convenio de vivir pacíficamente.

Para este último pensador, la Trinidad se contempla como la raíz de la sociedad, el modelo de la jerarquización de la sociedad. Ella se organiza en orden a la Trinidad. Ella avala la idea sobre toda autoridad, toda potestad procede de Dios, consignando con esto un depósito de confianza en el ejercicio de la autoridad efectuada justamente.

La autoridad así concebida es en igual medida seguridad del inter-cambio hecho bajo una norma, la regla es garantía del convenio bien hecho según las partes. La justicia política no es más que este orden convenido cambiando en me-

diadora entre las diferencias, mediando en los litigios. De este modo la justicia es por consiguiente un resultado, hablemos de un orden positivo, y no algo del orden natural. En este orden social concebido desde este raciocinio, el otro como persona es reconocido en su alteridad, aboliendo con esta visión del asunto la opinión de sustentación de la esclavitud. Sin embargo, la comunidad política requiriendo el sentido común de las partes nos exhibe hombres que siendo libres se deciden a obedecer a la autoridad por amor a la política o el bien común.

Modelizar la sociedad en el marco de la cosmovisión del mercado es amoldarla dentro de una norma, una regla. Esta norma, regla es la ley en el ordenamiento social, siendo así el material para edificar el tejido social. El comerciante adquiere con la norma, el valor y la actitud de la prudencia, pero esto no oculta la presencia del abuso y el deseo de la acumulación en el comerciante, lo que le valió en la sociedad medieval el título de las profesiones deshonestas e impuras.

Todo lo que se hace con esta mirada retrospectiva es aplicar el principio de la investigación, en el cual ir a las fuentes de un problema requiere una formulación del problema en términos de fundamento y con sello radical. El tema de la definición del tipo de sociedad reclama una pregunta cuya fórmula está puesta en el origen implicando con ello la diferenciación clara del objeto en contienda.

Problematizando la sociedad y definiéndola, retrasamos de igual modo la información concerniendo el aparato jurídico la autoridad, la obligación de las leyes. Si tratando el tema de la sociedad evocamos la diferencia entonces sea dicho que la diferencia en la revelación de la sociedad según Duns Scoto es algo que resulta después de conocer aquella propuesta venida de Aristóteles y de Tomás de Aquino sobre el origen de la sociedad. Con estos autores es la determinación natural la cual define al ser humano en toda su extensión.

Refloreciendo aquel período de pre-lapsario o antes del pecado, Tomás de Aquino edifica la explicación de la sociedad en términos jerárquicos y ordenada bajo el principio de la subordinación esencial. La lectura de la sociedad en esta óptica enfoca el problema como un sometimiento a sujetos superiores. Enmarcada en la relación forma-materia, la sociedad es allí observada como una autoridad ejercitándose como la forma y el pueblo como la materia.

Reatrapando la cuestión sobre el origen, en el marco del principio de la subordinación, tanto el poder como la autoridad proceden de Dios, no es una delegación popular. El soberano recibe de Dios la autoridad, ejercitando con ello la aplicación del plan de Dios que pide llevar todos los seres humanos al bien común.

El planteamiento de Duns Scoto es diverso. Para él, la sociedad no está estratificada entre superiores e inferiores. Esto lo explica recurriendo a la noción de «causalidad parcial» con la cual concede un rol activo, inalienable y propio a la creatura. El principio es portador de una dinámica poniendo las causas dependiendo unas de las otras para alcanzar la eficiencia de sus tareas. El ente es capaz de producir perfecciones múltiples de donde la eficiencia sea ahora la medida de un principio. La clave de interpretación de esta concepción reside en el concurso de las causas; con esta conexión necesaria de causalidades se elucida la capacidad eficiente de una causa, de colaborar con las otras. De este concepto nos valemos en el mismo grado para interpretar el sentido de la cooperación social o la comunidad. El principio de integración mutua libre es dado de una manera igual desde esta visión.

Si a este principio de «la causalidad parcial» ajustamos aquella regla de oro evangélica: hacer al otro eso que quiero me hagan, entonces podremos así construir aquello quiere decir Duns Scoto con la «cooperación social». La intervención de la revelación en el programa de orden social es notoria en los textos vistos de Duns Scoto. El hombre es creado para escoger voluntariamente entre el bien y el mal. El tiene internamente la capacidad de consentir y de disentir frente a algo. Su capacidad de elección es tan grande que el mal tiene allí en igual grado un puesto. En la medida que él se dá cuenta de los límites humanos de la elección, él reconoce los límites y derechos de los otros, generando así la condición para pactar, para entrar en acuerdo con el otro. Sólo superando sus límites, el ser humano está abierto libremente a acoger y a reconocer el otro. Con esto no se deja clausurar por las fuerzas determinantes de la naturaleza.

Pero el enemigo de la cooperación social o de este entrelazamiento de tejidos es la corrupción, corroyendo aquel tejido celular o nuclear de la sociedad. Esta corrupción es la principal antagonista de la paz y su mensaje. La corrupción es un estado inherente a la naturaleza, acarreado un deterioro en todo, conllevando a la inestabilidad, a la falta de permanencia, de constancia. Por ella se vive un proceso de deshacimiento en la naturaleza, siendo leído aquel proceso como ruptura,

alejamiento, destrucción. Con la desintegración del tejido social o cooperación, toda la manufactura de la sociedad que sufre.

La corrupción sirve a destacar el papel de la construcción de la comunidad como un tejido y hacer de esta última la búsqueda constante de la justicia política. La corrupción presente en el ser humano arrastra la persona a un movimiento desordenado y perverso por el cual, ella busca fundar todo sobre las cosas pasajeras desatando así en ella aquella fuerza llamada soberbia a través de la cual se pretende todo abarcar. Ante este deterioro residente en el ser humano, el valor del pacto, del convenio, de la estabilidad resurge con mucha mayor fuerza.

Al lado opuesto de la corrupción descubrimos el consenso erigiéndose como la capacidad humana a pactar, a convenir, viniendo esto como iniciativa del ser humano, así lo muestra la lectura bíblica en donde es claro cómo la intervención de Dios es posterior. Para ilustrar el convenio como concepto, la imagen del cuerpo se transforma en un punto de apoyo. El consenso se opone a la violencia en el sentido que el primero es el resultado de la deliberación, la cual tiene cuenta del pensar de cada una de las partes para llegar al resultado, al acuerdo. En cambio, la violencia no respetando esta diversidad se lanza a la destrucción.

Sirviéndonos de imágenes, es recurrente el ejemplo del sonido como consenso, el cual es contrario a la disonancia. De igual manera cabe decir: el consenso indica el color de la confianza. Con estas connotaciones, el consenso se ha convertido en la expresión de la verdad, constituyéndose esta como una búsqueda común, una unidad construida. Esto mismo es cristianamente la concordia.

El consensus es también portador de los mecanismos y los procedimientos que engendran las decisiones colectivas. En el horizonte del origen de la sociedad, ella es definida o bien como un resultado o bien como un acto mítico. El *consensus* conservando el sentido de todo englobar toda relación humana, evoluciona en un trascendental, el cual es definido hoy como «paradigma», pues el espíritu de la convención prevalece a aquel de la imposición. El *consensus* guarda el sentido de una obra excelente, de una llegada óptima, de cara a un recorrido largo. Para Duns Scoto, el principio de este *consensus* es la libertad humana convergente sobre el resultado buscado o el establecimiento del orden social.

En la edificación de este orden el análisis de aquellas citas de la obra de Duns Scoto percibimos cómo él distingue la autoridad parental de la autoridad civil. Con la primera se refuerza el principio de, que tener la capacidad de generar otorga de modo igual la autoridad, en cambio la autoridad civil tiene como origen la comunidad o la sociedad. De esta distinción es posible abrir el campo de investigación sobre la voluntad popular como causa generadora. La autoridad depositada en uno se refleja en la legislación procurada para el sostén del bien común. Con la ley descripta de este modo, podemos hablar de «inventar» o reconocer la sociedad para vivir armónicamente y en convivencia. Con esta inventiva humana o artificial, el ser humano como poseedor de un conjunto de reglas, de normas a las cuales busca siempre conformarse. Esta mirada de confianza propia a Duns Scoto está atestiguada por sus escritos. Él revela la capacidad humana a ejecutar comunitariamente la convivencia con los demás.

Con este modo de expansión humana, el hombre se está prácticamente haciendo de tal modo que porta los frutos en la búsqueda del orden social y en la vida de paz. La manera práctica de vivir dirige de modo igual al hombre a pactar, a crear convenios o contratos. Es en el matrimonio donde nuestro autor ve la importancia del acuerdo, con ello tanto el hombre como la mujer no viven sometidamente, sino libremente en un contrato. La concordancia matrimonial para hablar del contrato suscita el grado de conciencia y de libertad existentes entre las partes contractuales. Procediendo así, una de las partes reconoce la otra parte como libre, fundando con esta mirada la libertad como una actividad trascendental diversa del obrar natural.

Viviendo contractualmente, el ser humano asume todo aquello concerniente a la paz y el orden social, como modelo extraído del contrato matrimonial. Conlleva este contrato un sello racional y espiritual. Este alcance entre dos personas es en igual grado sostenido por Aristóteles y por Tomás de Aquino, quienes definen el vivir felizmente como una práctica virtuosa conjunta.

Libremente operando, el ser humano manifiesta que en él hay una facultad creadora de realidades, por lo cual se define el original modo de crear diverso de aquel modo natural, así, no es el matrimonio la inclinación natural de vivir en pareja lo que motiva este contrato sino el acuerdo y consentimiento libres. Esto dicho lógicamente entrena la disyunción o alternativa entre la naturaleza y la libertad, de este modo concluyendo se percibe cómo una proposición es necesaria

y la otra es una alternativa excluyente. En términos de relación, la disyunción acarrea la negación de una de las partes evitando la neutralidad que es tomada como imperfección.

Tanto la naturaleza como la libertad son principios de orden siendo así perfectamente separadas donde la una no concluye la otra. Las dos obran disjuntamente y no existe un tercero. Ambos como principios están en Dios y en la persona humana. La diferencia se centra en la efectividad o en la capacidad de influjo hacia afuera y no tanto el ser influenciado desde lo extrínseco. Mientras la una es determinada, la otra tiene la capacidad de autodeterminarse siendo esta última la voluntad o el obrar libremente. Determinada desde afuera, la naturaleza como principio se desempeña necesariamente e inevitablemente, en cambio, la autodeterminación en sí misma inherente a la voluntad la incita intensamente a obrar como principio.

La libertad como principio se comporta sobreabundantemente donde el otro es gratuidad, don. Esto afirmado de la libertad no suprime la aserción que la naturaleza sea en igual modo plena como principio. Es claro, de ambos principios aquel elegido para el sostenimiento y la formulación de una teoría de la justicia política es el de la libertad, por lo cual, dentro de un espíritu libre y racional, el ser humano libre y dotado de dignidad es el origen del orden social, uno de los focos principales, de la justicia política.

Al construir el orden social sobre este modelo, nos damos cuenta cómo de esta manera, la relación contractual se actualiza entre seres dotados de libertad y de dignidad humana. La ley allí elaborada supone una puntuación hacia el bien común de las partes contrayentes. De esto resurge una unión no expresada en términos de subordinación, sino de obediencia; no siendo derivada de la naturaleza, adviene por consiguiente de la facultad de la voluntad. Con estas propuestas se está poniendo en juego el talento humano de crear, de inventar, resultado de una óptica como la de Duns Scoto quien pone en relieve la fiabilidad en el ser humano.

Estamos entonces con el discurso del contrato matrimonial delante de una perspectiva proyectada sobre la relación de reciprocidad, de obsequio, de donación. Diversa es la opinión cuando la relación de pareja es centrada sobre la imagen de la pareja como inclinación natural apuntando a la división de tareas, al compartir de deberes. En el lado del contrato la relación se autodefine como alianza, pacto

encarnado en la entrega de las partes contrayentes. Está la imagen de justicia política o de orden, ayudados de la explicitación de la institución matrimonial, buscando dar como respuesta al problema principal de este trabajo de investigación. Con esta institución las ideas convergen sobre la exposición de la libertad. El matrimonio se constituye en igual modo el espacio vital y ambiental que reproduce aquel primer momento antes de la caída de Adán y Eva donde el inter-cambio era el núcleo y la comunidad era aquel espacio solicitado para el mismo.

Llegar a este punto ha supuesto un examen de la situación de pecado en la cual el hombre era sumido. La lente de examen, de los textos de la obra de Duns Scoto, ha sido la noción de circunstancia. Con este concepto hay una nueva visión de las cosas, sobre todo concerniendo a la autoridad legislativa humana, la modalidad del legislador ha variado. Además dicho concepto es la palabra de paso para agarrar el sentido de porqué Dios puede dispensar de la ley. Para apropiarnos del sentido de este enunciado debemos exponer que para nuestro autor existen dos leyes que son naturales: amar a Dios y amar al prójimo. Esta es la ley natural escrita en nuestros corazones. Con ella se procura ejercitarse en la búsqueda de vincular los hombres entre sí. Vista la importancia de esta noción sería conveniente hacer de ella un objeto de estudio, lo que abre aún más el abanico en temas de investigación.

De muchas maneras y con diferentes palabras se ha dicho cómo tanto el desarrollo de la autoridad, del orden y del contrato han sido desenvueltos ordenadamente y prácticamente delante de nuestros ojos. Formular una proposición según el orden práctico equivale a explicitar el orden de la proposición elaborado y no determinado de antemano como si fuese una proposición en el orden natural, por eso la actividad práctica conduce al logro de aquel fin.

El espacio filosófico para hablar en estos términos lógicos acerca de la política es la filosofía política, el ámbito en el que se ha inscrito esta investigación. La pregunta que comandó nuestro interés era siempre el saber articular las tesis de Duns Scoto sobre la justicia política y este campo filosófico. Es necesario ubicar las ideas políticas de nuestro autor en este terreno todo con el fin de poder constatar que repercusión posterior a él han tenido las mismas. La filosofía política es una luz en el entendimiento del tema escogido en el pensamiento de Duns Scoto. Por eso, ayudados por estas claves de lectura de la filosofía política sostenemos cómo la empresa de Duns Scoto es la respuesta a la pregunta por el

hombre mismo después de la situación de pecado. La respuesta pasa por el otro ajustándose de este modo a la exposición de este principio político unido a la visión del amor de Cristo y a la facultad de la voluntad.

Con estos utensilios, la deliberación sobre la justicia política replantea nuevamente el tema del orden social como un convenio, un contrato abriendo el espacio al interés común, esto está en juego a lo largo del trabajo. Esta misión se inscribe dentro del registro práctico en Duns Scoto haciendo también parte de su producción. En él, la facultad que encierra esta posibilidad de implementar el orden es la voluntad, la cual es por carácter operativa o productiva.

La inteligencia de lo dicho anterior reposa sobre el entendimiento de la razón de ser de la filosofía política para lo cual presumimos su examen. Se comienza por saber que Aristóteles hizo una división de las ciencias y en ella, pone en la ciencia práctica todo aquel ejercicio político, sin embargo, no está en este pensador el origen de que aquella ciencia. Tampoco es claro, entre la filosofía y la política exista una armonización desde el inicio. El inicio es colocado en Sócrates destacando de él el acto de acusación pesando sobre su conducta. En la acusación se ventila el problema de corrupción, el cual es entendido como la incitación entre los jóvenes a acoger otros dioses, sabiendo que en Grecia, ellos son la base moral y ética del pueblo.

La experiencia interna de Sócrates se identifica con la existencia de una voz divina o *daimon* invitándolo a cumplir la oposición. La transmisión de este mensaje a los jóvenes es asumido por las autoridades como un acto de corrupción dado el tipo de relación existente entre los griegos y sus dioses. La acusación llega incluso a convertirse en asunto político, no siendo exclusivamente religioso. Es en este contexto de la acusación a Sócrates donde la oposición adviene un criterio en la investigación propia a la justicia política.

El problema central de esta última es la inteligibilidad del orden social. ¿Esta inteligibilidad guía la filosofía política a formular su problema principal en cómo? Exigiendo este modo de formulación un camino iniciado por el conocimiento de la realidad analizada bajo la lente de la diferencia, de la diversidad. El cómo es un filtro de lectura portador en igual modo de la pregunta sobre el qué de las cosas. Con este raciocinio se está dirigiendo la mirada hacia la naturaleza de la cosa en cuestión. Este modo de desarrollar la situación es un placer, es un deleite, un

gozo en la búsqueda de la identidad. Así, el conocimiento parte de la admiración, del maravillarse por un ente en concreto. Este ente concreto se manifiesta con su identidad propia descubierta por la pregunta: qué.

Esta metodología pasa de un análisis fisiológico a una forma filosófica en la filosofía política, de este modo, la filosofía se concentra sobre el reconocimiento de la cosa en su existencia, desarrollando así un ejercicio o actividad trascendental cuyo punto de partida es natural o físico. Estos movimientos puestos sobre el plano de la justicia política en Duns Scoto nos ayudan a pasar de una visión natural como origen de la sociedad a un punto de vista voluntario donde el pacto, la alianza es intalada como un acto trascendental. Con esto estamos afirmando la capacidad humana del superamiento de toda determinación.

La filosofía política es de tal manera una filosofía de la vida, erigiéndose en una herramienta capaz de transformar toda realidad en pregunta, en problema de estudio. Prosiguiendo con la explicación de este ejercicio, vemos entonces estos movimientos transformándose en actividad en la ciudad. Guardando el plan dentro del cual nos movemos, cuando la persona se pone en camino de trascendencia lo hace gracias a la libertad, sobreviniendo este talento humano en el origen de todo proceso contractual en la sociedad, a ella se añade en este mismo ejercicio la dignidad humana.

Con estas dos características se arma la filosofía política para combatir toda forma de despotismo. Sólo con la libertad, el hombre y la mujer podrán edificar comunidades, sociedades donde la autoridad se establece en principio de orden. Detrás de esta figura de la autoridad y del orden se sitúa la confrontación como un elemento propio de la sociedad y que debe ser canalizada hacia el orden, con lo cual la autocrítica, el examen propio inherente a la confrontación marca espacios comunes traducidos en orden. Ejercitando este valor de la confrontación, la persona asciende a la pregunta por el origen, siendo esto un camino de retrospectión válida en la definición de la justicia política. Con este argumento constatamos cómo el tema de la identidad como inicio de la construcción de todo orden social hace parte del estudio de la justicia política.

Para esta empresa, el mismo lenguaje es rico en términos, adjetivos, expresiones acompañando constantemente este proceso de búsqueda en el cual se empeña la justicia política. Parte de estos elementos de lenguaje la hemos vista

en los textos de Duns Scoto. La terminología nos señala toda una dinámica, una operación al interno de este ejercicio de la justicia política. Un trasvasamiento de esta operatividad en el campo filosófico nos dá la explicación de la felicidad humana como guía en el escrutamiento, en el ser humano, del conocimiento de la causa de las cosas. Esta causa adviene para Aristóteles el bien cuyo conocimiento requiere la libertad.

La libertad hizo parte posteriormente en los siglos siguientes a nuestro autor de una contienda cerrada con la naturaleza en la historia de las ideas políticas. Con ambas como principio se protagonizaron luchas intelectuales por los autores. Con este proseguir por la historia de las ideas políticas se pretende indagar sobre la repercusión de las tesis desveladas del pensamiento de Duns Scoto, constatar en igual grado cómo han sido aceptadas o mencionadas su opinión acerca del orden social. Para este proyecto es necesario situar los autores en sus respectivas épocas, conocer sus comunidades de manera a saber transformar este entorno social en pregunta filosófica. Con esta directiva desentrañamos el ejercicio de asociarse como la forma humana más englobante, dicha maniobra deviene el objeto de estudio de este campo de la filosofía.

Conservando la comunidad como centro de este estudio asignamos a esta el lugar de toda amistad como un primer paso en el camino de la convención, de la asociación. Con la asociación los individuos eligen a aquel que estará al frente de la comunidad como garante del orden. Es en esta aplicación de la elección donde el buen ciudadano coincide con el buen hombre, un problema abierto desde Aristóteles en la *Ética* a Nicómaco.

Examinando este procedimiento desde la teoría del conocimiento se nota que está establecido sobre el ejercicio de la opinión, reconstruyendo con ello la base para la emisión de juicios acerca del problema en materia de filosofía política. Asentar las fundaciones del conocimiento sobre la opinión acarrea tantas dudas y problemas, sin embargo, es allí donde los autores posteriores a Duns Scoto en cuanto mira a la filosofía política. El elemento principal de la opinión en estos autores es la cosmología como estructura para la explicitación de sus ideas políticas.

La cosmología como trasfondo de toda explicación acerca de la justicia política o la teoría del orden supone una perspectiva determinista o natural, no siendo esta la escuela donde se inscribe el pensamiento sobre el orden social según Duns

Scoto. Se destaca en este determinismo natural Hobbes a quien se le atribuye un rompimiento con las ideas anteriores a él. El es calificado de haber protagonizado una discontinuidad reflejada incluso en la relación humano-divina. La raíz del tronco social, para este autor, es el mecanismo social.

Hobbes soporta sus tesis con el temor natural enraizado en el individuo impulsándolo a asociarse con los demás, a unirse para lograr un estado de paz y de convivencia pacífica. El instinto residuo de la conservación es la motivación natural de este pacto, por consiguiente, la justicia política o el orden social desprende su origen del temor. Con esto se abre el espacio de investigación que busca fijar las coordenadas de dirección de la ética conjugada con el determinismo natural.

De frente al determinismo el problema es cómo elegir, cómo optar dentro de un sistema proponiendo toda causa determinista de las realidades de la vida, con esto resurge la problemática de la relación entre necesidad y voluntad. El ejemplo lo proporciona la historia con la polémica entre Hobbes y Bramhall para este último existe una facultad diferente del alma, la cual es capaz de autodeterminarse y ser por naturaleza libre: la voluntad. El obispo instala la causa de todo evento en Dios creando así la necesidad de determinar un ser como tal. En Hobbes hay en igual grado un mecanismo causal depositando la integración entre voluntad y deliberación como explicación del control de todo en el universo.

Si en autores como estos la cuestión sobre la justicia política o el orden se desprende de la óptica determinista de la naturaleza, en Duns Scoto aquel origen es la voluntad otorgando al contrato como voluntad de asociarse la importancia de fundación. Digamos que ilustrando este convenio el dos sobreviene como la cifra de la diversidad, de la diferencia, de las partes en acuerdo.

El panorama cambia con la llegada de Leibniz, para él la alteridad, el otro es el punto de comienzo y el punto de llegada toda tarea dentro del capítulo político y moral. Sin caer en asimilaciones ligeras, no está lejos del espíritu cristiano del amor este raciocinio. La política como análisis se lanza a crear espacios de convivencia donde el modo de vivir la caridad sea realizable. Es claro el puente en este autor construyéndose entre la caridad y la política, esto cabe dentro de los mundos posibles para Leibniz. Queriendo usar un lenguaje matemático tan propio a este autor, la política sería un conjunto donde se agrupan y se ponen en relación los elementos particulares.



## BIBLIOGRAFÍA

*A New Dictionary of Christian Ethics*, London, 1986.

*A Patristic Greek Lexicon*, Oxford, 1961.

*Aegidius Romanus de Ecclesiastica Protestate*, Herausgegeben von R. Scholz, Leipzig, 1961.

Amigo C., *Espíritu franciscano y derechos del hombre*, in *Selecciones de Franciscanismo*, 43 (1986) p. 67-78.

*Antico Testamento Deuteronomio*, trad., e commento di G. von Rad, Brescia, Paideia Editrice, 1979,

*Antropologie ed Etica Politica*, a cura di Giovanni Lauriola, Bari, Levante Editore, 1995.

Aranda Fraga, F., *La Justicia según Ockham, Hobbes, Hume y Rawls, en el marco de una teoría convencional-contractualista de la sociedad política*, in *Estudios Filosóficos*, 149 (2003) p. 43-82.

Aristote, *De l'Âme*, texte établi par A. Jannone, Paris, Les Belles Lettres, 1995.

Aristote, *Economique*, texte établi et traduit par B. A. van Groningen – A. Wartelle, Paris, Les Belles Lettres, 2003.

Aristote, *La Métaphysique*, Tome I-II, trad., et notes par J. Tricot, Paris, Librairie Vrin, 1948.

Aristote, *La Politique Livre II*, texte établi par J. Aubonnet – M. L. Desclos, Paris, Les Belles Lettres, 1998.

Aristote, *La Physique*, Tome I-II, Paris, Les Belles Lettres, 1931.

Aristóteles, *Rhetorik*, Übersetzt von, G. Sieveke, München Wilhelm Fink Verlag, 1980.

- Aristotle's, *Metaphysics*, Vol. I-II, a revised text with introduction and commentary by W.D. Ross, Oxford, at The Clarendon Press, 1958.
- Avicena, *Metafisica*, a cura di O. Lizzini – P. Porro, Milano, 2002.
- Bellani, A., *Paradigmi di alterità. Riconoscimento, intersoggettività, teoria critica*, in *Fenomenologia e Società*, 1 (2004), 44-67.
- Bibliographie Annuelle du Moyen Âge Tardif*, tom. I-XII, auteurs et textes latins, vers 1250-1500, rassemblée à la section latine de l'I.R.H.T (C.N.R.S), Brepols, 1991.
- Blair Edlow, R., *Galen on Language and Ambiguity*, Leiden, E.J. Brill, 1977.
- Bonafede, G., *Il Pensiero Francese nel secolo XIII*, Palermo, G. Mori e Figli, 1952.
- Bonansa, B., *l'Uomo e Dio nel Pensiero di Duns Scotus*, Milano, Editorial Jaca Book, 1991, p. 102.
- Bonaventurae, S., *Opera Omnia*, tomus I-IX, Ad Claras Aguas, Quaracchi, Ex Typographia Collegii S. Bonaventura, 1852.
- Bottin, F., *Giovanni Duns Scotus sull'Origine della Proprietà*, in *Rivista Storia della Filosofia*, 3 (1997) p. 47-59.
- Boulnois, O., *Duns Scot. Sur la Connaissance de Dieu et l'Univocité de l'étant*, Paris, P.U.F., 1988.
- Boulnois, O., *La Rigueur de la Charité*, Paris, Cerf, 1998.
- Borak, H., *Principia Doctrina Politicae Apud S. Bonaventura*, in *Laurentianum* 3 (1964) p. 301-320.
- Borde, M. B., *Justice et Democratie. La Théorie Politique de John Rawls*, in *Bulletin de Littérature Ecclesiastique*, 1 (2003) p. 43-60.
- Bove, C. G., *Itinerari e itineranti nell'alto medioevo (secoli VIII-XII) in Pellegrini e forestieri*, a cura di L. Padovese, Bologna, Centro editoriale devoniano, 2004, p. 91-102.
- Bramhall, J., *A Defence of true Liberty*, London, 1655, with Biographical note by Gamini Salgado, Gregg International Publishers Limited, 1971.

- Brink, D., *Prudence and Authenticity: Intrapersonal Conflicts of Value*, in *The Philosophical Review*, 2 (2003) p. 215-245.
- Burt, D. X., *Friendship and Society. An Introduction to Augustine's Practical Philosophy*, Cambridge, William B. Eerdmans Publishing Company, 1999.
- Cazelles, H., *Introduction à la Bible*, Paris, Desclée, 1973.
- Chalmeta, G., *La Giustizia Politica in Tommaso d'Aquino : una interpretazione di bene comune politico*, Roma, Armando Editore, 2000.
- Cardaropoli, G., *La Sacra Scrittura nel pensiero di G. Duns Scoto*, in *La Sacra Scrittura e i Francescani*, Roma, Ed. Antonianum, p. 103-144.
- Corpus Christianorum series Graeca*, Brepols, 1977.
- Corpus Christianorum series Latina*, Brepols, 1976.
- Corpus Ecclesiasticorum Latinorum*, vol. I- LXXXIX, editum consilio et impensis vindobonensis, Vindobonae, 1866.
- Couloubaritsis L., *Histoire de la Philosophie ancienne et médiévale*, Paris, 1998.
- De Armellada B., *El mensaje social del beato Juan Duns Scoto (Justicia, paz y libertad)*, conferencia habida el 9 de febrero de 1994 en Madrid dentro de las Jornadas Escotistas organizadas por la Federación Interfranciscana de España.
- De Doctrina Ioannis Duns Scoti. Acta Congressus Scotistici Internationalis Oxonii et Edimburgi 11-17 sept. 1966 celebrati*, vol. I-IV, cura Commissionis Scotisticae, Romae, 1968.
- Del Vecchio G., *La Giustizia*, Roma, Studium, 1946.
- Diccionario de Filosofía*, Alianza Editorial, 1986<sup>5</sup>.
- Diccionario de la Lengua Española*, Madrid, 1992.
- Dictionnaire de la Langue Française*, Le Robert, Paris, 1993.
- Dictionary of the Bible*, vol. I-V, Edinburgh, 1904.
- Dictionnaire de la Mythologie grecque et romain*, Paris, 1991.
- Dictionnaire Latin-Français*, Paris, 1934.
- Dizionario di Mitologia greca e latina*, Torino, 2002.

- Dizionario di Sociologia*, Milano, 1976.
- Dizionario Enciclopedico del Medioevo*, a cura di Claudio Leopardi, vol. I-II, Roma, 1998.
- Dizionario Enciclopedico di Teologia Morale*, Milano, 1974.
- Dizionario Esetico del Nuovo Testamento*, vol. I-II, a cura di O. Soffriti, Brescia, 1995.
- Dizionario Garzanti Italiano*, Milano, 1995.
- Dizionario Patristico e di Antichità Cristiane*, vol. I-III, a cura di A. Berardino, Casale Monf., 1983.
- Dizionario Universale di Mitologia*, Milano, 1990.
- Dognin, P. D., *La Justice Distributive et Philosophie Economique*, Etiolles: Le Saulchoir, 1962.
- Dolcini, C., *Prolegomeni alla Storiografia del pensiero politico medievale*, in ID *Crisi di Poteri e Politologia in crisi. Da Sinibaldo Fieschi a Guglielmo d'Ockham*, Bologna, 1988.
- Drago, G., *La Giustizia e le Giustizie, lettura del libro quinto dell'Etica a Nicomaco*, Milano, Marzorati-Editore, 1963.
- Duns Scot, *La Théologie comme Science Pratique ( Prologue de la Lectura)*, introduction, notes et traduction par G. Sondag, Paris, Vrin, 1966.
- Duns Scot, *Traité du Premier Principe, Tractatus de Primo Principe*, sous la direction de R. Imbach, Paris, Vrin, 2001.
- Duns Scoti, J., *Opera Omnia*, vol. I-XVI, juxta editionem Wadding, Paris, Apud Ludovicum Vivès, Bibliopolam Editorem, 1891.
- Duns Scot, J., *Prologue de l'Ordinatio*, presentation et traduction par G. Sondag, Paris, P.U.F., 1999.
- Encyclopédie Philosophique Universel*, Tom. I-II, Paris, 1992.
- Encyclopaedia of Religion and Ethics*, vol. I-XII, New York, 1928.

- Evangelisti, P., *I Pauperes Christi e i linguaggio dominativi*, in *Atti del XXXVIII Convegno storico internazionale: La Propaganda Politica nel basso medioevo*, Todi 14-17 ottobre 2001, p.315-392.
- Exegestische und Homiletische Schriften, Band I-LII*, von G. N. Bonwetsch – H. Achelis, Leipzig, 1897.
- Fioravanti, G., *La politica aristotelica nel Medioevo: linee de una ricezione*, in *Rivista di Storia della Filosofia*, 52/1 (1997) p. 17-29.
- Fladerer, L., *Gott und das Kapital. Der Traktat des Pietro di Giovanni Olivi (Petrus Johannis Olivi) und sein geistesgeschichtlicher Hintergrund*, in *Wissenschaft und Weisheit* 1 ( 2003 ) p. 82-106.
- Frank, W. A- Wolter A. B., *Duns Scotus, Metaphysician*, Indiana, Purdue University Press, 1995, p. 184-208.
- Freyer, J. B., *Homo Viator: Der Mensch im Lichte der Heilsgeschichte. Eine theologische Anthropologie aus franziskanischer Perspektive*, Kevalaer, Verlag Butzon und Bercker, 2001, p. 169-184.
- Flüeler, C., *Mittelalterliche Kommentare zur Politik des Aristoteles und zur pseudo-aristotelischen "Oekonomik"*, in *Bulletin de Philosophie Médiévale*, 29 (1987) p. 139-229.
- Fumagalli, M. T.-Brochieri B., *Profilo del pensiero medievale*, Roma, Laterza, 2002.
- Gadamer, H. G., *Dialogue and Dialectical. Eight Hermeneutical studies on Plato*, translation and with an introduction by P. CH. Smith, London, Yale University Press, 1980.
- Gallo, M., *La Persona Umana nel Diritto Penale*, in *Justitia*, 2 (1956) p. 125-135.
- Gandillac, M., *Loi Naturelle et Fondaments de l'ordre Social selon les principes du Bienheureux Duns scot*, in *De Doctrina Ioannis Duns Scoto, vol.II Problemata Philosophica*, cura Commissionis Scotisticae, Roma, p. 638-734.
- García Ramírez, R., *Francisco, creador de una nueva sociedad aún no superada*, in *Cuadernos de Franciscanismo*, 63 (1983) p. 157-160.
- Geremek, B., *Les Marginaux parisiens aux XIV et XV siècles*, traduit du polonais par D. Beauvois, Paris, Flammarion, 1976.

- Gilson, E., *Avicena et le point de départ de Duns Scot*, in *Archives d'Histoire doctrinale et littéraire du Moyen Age*, 2 (1927) p. 89-149.
- Gilson, E., *Jean Duns Scot. Introduction a ses positions fondamentales*, Paris, Vrin, 1952.
- Granados, J. M., *Aproximación Bíblica* in *Theologica Xaveriana* 147, ( 2003 ) p. 349-370.
- Greek – English Lexicon*, compiled by H. G. Lidell – R. Scott, Oxford, 1996.
- Habermas, J., Rawls J., *Débat sur la Justice Politique*, traduit de l'américain et de l'allemand par R. Rochlitz, Paris, Cerf, 1997.
- Hegel, G. W. F., *Leçons sur la Philosophie de l'Histoire*, trad., par J. Gibelin, Paris, Vrin, 1987, p. 213-314.
- Henno, F. F., *Tractatus Triplex de Retsitutione Jure et Justitia ac Statu Religiosi*, Mairesse, Typographia Michaelis, 1777.
- Herb, K., *Au-delà de la citoyenneté Hobbes et le problème de l'autorité*, in *Rivista di Storia della Filosofia*, 1 (2004) p. 219-225.
- Herrera, A., *La crítica de Hayek al concepto de justicia social, como resultado de un ideario liberal* in *Theologica Xaveriana*, 147 ( 2003 ) p. 371-387.
- Hobbes, T., A. *Leviathan*, London, Penguin Books, 1985.
- Hobbes, T., *Libertà e Necessità*, a cura di A. Longeva, Milano, Bompiani, 2000.
- Honnfelder, L., *Ens in quantum ens. Der Begriff des Seienden als solchen als Gegenstand der Metaphysik nach der Lehre des Johannes Duns Scotus*, Aschendorff Münster 1989.
- Honneth, A., *La Lutte par la Reconnaissance*, traduit de l'allemand par P. Rusch, Paris, cerf, 2000.
- Howard, D., *Pour une Critique du Jugement Politique*, Paris, Cerf, 1998.
- Iammarrone, L., *Giovanni Duns Scoto Metafisico e Teologo Le Tematiche Fondamentali della sua Filosofia e Teologia*, Roma, Miscellanea Francescana, 1999.
- Imle, F., *Sozialunterschiede und Sozialausgleich nach dem Hl Bonaventura*, in *Franziskaner Studien*, 19 (1932) p. 81-98.

- Introduzione ai Padri della Chiesa*, vol. I-II, a cura di G. Bosio – E. Covolo – M. Maritano, Torino, 1991.
- Jolivet, J., *La Théologie et les Arabes*, Paris, Cerf, 2002.
- Jonas, H., *Le Principe Responsabilité. Une éthique pour la civilisation technologique*, traduit de l'allemand par J. Greisch, Paris, cerf, 1997.
- Kane, J., *Basal Inequalities*, in *Political Theory*, vol. 24, n. 3 (1996) p. 401-406.
- Kane, J., *Justice, Impartiality, and Equality Why the Concept of Justice Does Not Presume Equality*, in *Political Theory*, vol.24, n.3 (1996) p. 375-393.
- Kant, E., *Critique de la Raison Pratique*, traduction par J. Gibelin, Paris, Vrin 1965.
- Kempshall, M. S., *The Common Good in the Late Medieval Political Thought*, Oxford, Clarendon Press, 1999.
- L'Uomo Medievale*, a cura di J. Le Goff, Roma, 2000<sup>14</sup>
- La Bible, traduction Oecuménique TOB*, Paris,1988.
- Kirby, G. J., *The Authenticity of the Perfectione Statuum of Duns Scotus*, in *The New Scholasticism*, 7 (1933) p. 134-152.
- Kölmel, W., *Apologia Pauperum Die Armutlehre Bonaventura da Bagnoregio als soziale Theorie* in *Historisches Jahrbuch* 94 (1974) p. 44-68.
- Lambertini, R., *La Povertà Pensata*, Modena, Mucchi Editore, 2000.
- Langeischeids Grosswörterbuch. Deutsch als Fremdsprache*, München, 2001.
- Le Goff, J., *I riti, il tempo, il riso, Cinque saggi di storia medievale*, a cura di Amadeo De Vincentiis, Roma, Laterza, 2003.
- Leibniz, Philosophe Universel*, in *Magazine Littéraire*, 416 (2003) p. 19-63.
- Lexicon Scholasticum Philosophicum Theologicum*, a cura di Garcia, Ad Clara Aquas, 1910.
- Lexicon Totius Latinitatis*, Patavii, 1940.
- Lexikon des Mittelalters, Band I-IX*, München, 1977.
- Locke, J., *Sulla Tolleranza e l'Unità di Dio*, a cura di M. Montuori, Milano, Bompiani, 2002.

- Lohfink, N., *Das Hauptgebot, eine Untersuchung literarischer Einleitungsfragen zu Dtn 5-1*, Roma, Pontificio Istituto Biblico, 1963,
- Loiret, F., *Volonté et Infini Chez Duns Scot*, Paris, Editions kime, 2003.
- Luhmann, N., *Politique et Complexité*, Paris, Cerf, 1999.
- Macpherson, *Justice and the Interpretation of Locke's Political Theory*, in *Political Studies*, 16 (1968) p. 68-87.
- Manzano, I., *El principio de causalidad parcial de Scoto*, in *Antonianum*, 65 (1990) p. 290-311.
- Manzano, I., *Individuo y sociedad en Duns Scoto*, in *Antonianum*, 1 (2001) p.43-78
- Manzano, I., *Ontologia de la persona humana según Scoto*, in *Antonianum*, 2 (2003) p. 321-356.
- Massini Correas, C. I., *La teoría contemporánea de la justicia de Rawls a MacIntyre*, in *Rivista Internazionale di Filosofia del Diritto*, 2 ( 1993) p. 203-221.
- Marchesi, A., *L'autorità politica e la legge naturale nel pensiero di Giovanni Duns Scoto e di S. Tommaso d'Aquino*, in *De Doctrina Ioannis Duns Scoto*, vol.II *Problemata Philosophica*, cura Commissionis Scotisticae, Roma, p. 671-682, 1968.
- Marrone, S., *The Notion of Univocity in Duns Scotus's Early Works*, in *Franciscan Studies* 43 (1983) p. 347-395.
- Meier, H., *Why Political Philosophy?*, in *The Review of Metaphysics*, 2 (2002) p. 385-407.
- Mercken H., P. F., *Necessity and the Moral Order: Scotus's Interpretation of the lex Naturae in the Perspective of Western Philosophical Ethics*, in *John Duns Scotus ( 1265/6-1308) Renewal of Philosophy*, herausgegeben von R. Berlinger und W. Schrader, Amsterdam, edited by E. P. Boss, 1998.
- Merino, J. A., Martínez Fresneda, F., Da Costa Freitas, M. B., y A., *Manual de Filosofía Franciscana*, Madrid, BAC, 2004.
- Midgley, M., *The Ethical Primate: Humans Freedom and Morality*, London, Routledge, 1994.

- Miller, D., Walzer, M., *Pluralismo, Justice and Equality*, Oxford University Press, 1995.
- Möhle, H., *Ethik als Scientia Practica nach Johannes Duns Scotus, eine philosophische Grundlegung*, Münster, Aschendorff, 1995.
- Monsengwo Pasinya, L., *La notion de « noms » dans le Pentateuque grec*, Rome, Biblical Institute Press, 1973. p.90-153
- Nedermann, C. J., *Nature, Sin and the Origins of Society: The Ciceronian Tradition in Medieval Political Thought*, in *Journal of the History of Ideas*, 49 (1988) p. 3-26.
- Nova Vulgata, Bibliorum Sacrorum Editio*, Città del Vaticano, 1998.
- Novum Testamentum Graece et Latine*, curis elaboratum G. Nolli. Città del Vaticano, 2001.
- Nuovo Dizionario di Teologia Biblica*, Torino, 1988.
- Oakley, F., *Jacobean Political Theology: The Absolute and Ordinary Power of the King*, in *Journal of the History of Ideas*, 29 (1968) p. 323-346.
- Oakley, F., *Legitimation by Consent: The question of Medieval Roots*, in *Viator* 14 (1938) p. 303-335.
- Oakley, F., *Natural Law, Conciliarism and Consent in the late middles ages: studies in Ecclesiastical and Intellectual*, London, collected studies, 1984.
- Oehler, K., *Antike Philosophie und byzantinischen Mittelalter*, München, Beck, 1969.
- Oehler, L., *Subjetivität und Selbstwusstsein in der Antike*, Würzburg, Königshausen und Neumann, 1997.
- Parisoli, L., *La Philosophie Normative de Jean Duns Scot*, Roma, 2001.
- Parma, Ch., *Pronoia und Providentia*, Leiden, Brill, 1971.
- Patres Apostolici* vol. I-II, edidit F.X. Funk, Tubingae, 1901.
- Patrologia*, a cura di S. Neri – F. Sirleto, Casale Monferrato, 1998.
- Patrologia*, vol. I-IV, a cura di Dr. N. Beghin, Torino, 1980.

- Patrologiae Graecae, cursus completus*, accurata J. P. Migne, Parisiis, 1986.
- Patrologiae Latinae, cursus completus*, accurata J. P. Migne, Parisiis, 1878.
- Pellegrini, M., *La Rivelazione nell'insegnamento di Duns Scoto*, Roma, Ed. Antonianum, 1970.
- Pereto, E., *La Giustizia. Ricerca su gli autori cristiani del II secolo*, Roma, edizione Marianum, 1977.
- Platone, *Apologia di Socrate*, a cura di G. Reale, Milano, Bompiani, 2002.
- Platon, *Gorgias*, texte établi par A. Croister, Paris, Les Belles Lettres, 1997.
- Platon, *La République*, tomes I-II, texte établi par E. Chambry, Paris, Les Belles Lettres, 1949.
- Potestà, G. L., *I Francescani e la Bibbia nel '200*, Bologna, Edizioni Biblioteca Franciscana, 1994.
- Putallaz, F. X., *Figures Franciscaines De Bonaventure à Duns Scot*, Paris, Cerf, 1997.
- Quillet, J., *De L'usage de la raison chez J. Duns Scot*, in *Jean Duns Scot ou la révolution subtile*, Paris, Editions Radio France, 1982, p. 79-84.
- Rakowsky, E., *Equal Justice*, Oxford University Press, 1991.
- Rawls, J., *A Theory of Justice*, Oxford, University Press, 1973.
- Rawls, J., *Justice as Fairness: Political Not Metaphysical*, in *Philosophy and Political Affairs* 14 (1985) p. 223-251.
- Renaut, A., *Kant aujourd'hui*, Paris, Aubier, 1997.
- Richard, G., *Socrate et l'énigme du souci pour autrui*, in *Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques*, 1 (2004) p. 75-91.
- Ricchezza e Povertà nel Cristianesimo primitivo*, a cura di M. G. Mara, Roma, 1998.
- Rogers, G.A.J., *Hobbes, Sovereignty and Consent*, in *Rivista di Storia della Filosofia*, 1 (2004) p. 241-248.
- Rojo, A., *Francisco de Asís y el nuevo orden mundial*, in *Verdad y Vida* 40 (1982) p. 281-289.

- Rosen, A. D., *Kant's Theory of Justice*, Ithaca, Cornell University Press, 1993.
- Ross, W. D., *Aristotle a complete exposition of his work and thought*, New York, Meridian Books, 1959.
- Sanctai Thomae Aquinate, *Opera Omnia*, tom. I- XLVIII, Romae Ex Typographia Polyglotta, 1884.
- Schäfer, O. *Bibliographia de Vita Operibus et Doctrina Ioannis Duns Scoti*, Roma, Herder, 1955.
- Schall, J. V., *Transcendance and Political Philosophy*, in *The Review of Politics*, 55 (1993) p. 347-365.
- Schall, J., *Why is Political Philosophy Different?*, in *Gregorianum*, 84 (2003) p. 413-430.
- Schannon, T. A., *The Ethical Theory of John Duns Scotus*, Quincy University, Franciscan Press, 1995, p. 3-12.87-113.
- Schneider, H., *Die Würde der Menschlichen Person*, in *Antonianum*, 4 (2003) p. 679-684.
- Schriften zur Ethik un Rechtphilosophische*, in *G. W. Leibniz, Philosophische Werke II*, von Cassirer – Buchenau, Leipzig, 1915.
- Scritti Politici e di Diritto Naturale di Gottfried Wilhelm Leibniz*, a cura di V. Mathieu, Torino, Editrice Torinese, 1951.
- Smalley, B., *The Study of the Bible in the Middle Ages*, Oxford, Blackwelle, 1952.
- Soto, A., *The Structure of Society according to Duns Scotus*, in *Franciscain Studies*, 11 (1951) p. 194-212.
- Spidlikt, T., *Amore di Dio e del Prossimo*, in *Dizionario Patristico e di Antichità Cristiana*, vol. I, Casale Montferrato, 1983.
- Stirner, W., *Natur und Gesellschaft in Denken des Hoch und Spätmittelalters. Naturwissenschaftliche Kraftvorstellungen und die Motivierung politischen Handels in Textes des 12 bis 14 Jahrhunderts*, Stuttgart, 1975.
- Stock, K., *Person*, in *TRE (Theologische Realenzyklopädie)* Studienausgabe Teil II, Band XXVI, Berlin, 1996.

- Strauss, L - Cropsey J., *History of Political Philosophy*, Chicago, The University of Chicago Press, 1973.
- Strauss, L., *Hobbes Studies*, Oxford, 1965.
- Strauss, L., *The place of the Doctrine of Providence according to Maimonides*, in *The Review of Metaphysics* 3 (2004) p. 537-549.
- Strauss, L., *The Political Philosophy of Hobbes*, Chicago, University Press, 1996.
- Strauss, L., *Che cosa è la filosofia politica: scritti su Hobbes e altri saggi*, a cura di P. F. Taboni, Urbino Aralia, 1977.
- Strauss, L., *Qu'est ce que la philosophie Politique?*, trad., de l'anglais par O. sedeyn, Paris, P.U.F, 1992.
- Stürner, W., *Peccatum und Potestas. Der Sündenfall und die Entstehung der herrscherlichen Gewalt im mittelalterlichen Staatsdenken*, Sigmaringen, 1978.
- Sylmanowicz, M., *Contingent Causality and The Foundations of Duns scotus' Metaphysics*, Leiden, E. J. Brill, p. 43-56.
- Tebble, A. J., *What is the Political of Difference?*, in *Political Theory*, vol. 30, n. 2 (2002) p. 259-281.
- Tilliette, X., *Les Philosophes lisent la Bible*, in *Revue Théologique de Louvain*, 2 (2003) p. 225-226.
- Theologische Realenzyklopädie Band I-XXVII*, Berlin, 1977.
- Theologisches Wörterbuch zum alten Testament, Band I-X*, Stuttgart, 1973.
- Theologisches Wörterbuch zum neuen Testament, Band I-X*, Stuttgart, 1933.
- Todisco, O., *Giovanni Duns Scoto Filosofo della Libertà*, Padova, Edizione Messagero, 1996
- Tully, J., *Political Philosophy as A Critical Activity*, in *Political Theory*, vol. 30, n. 4 (2002) p. 533-555.
- Ullmann, W., *Law and Politics in the Middle Ages*, Cambridge-London-New York-Mekbourne, 1975.
- Van Parijs, P., *Refonder la Solidarité*, Paris, Cerf, 1999.

- Variscos, S., *La Posizione di Duns Scotus di fronte ai grandi scolastici nel problema della prescienza divina*, in *Studi Francescani*, 43 (1946) p. 12-28.
- Vasey, V. R., *The Social Ideas in the works of St. Ambrose. A study on De Nabuthe*, Roma, Institutum Patristicum Augustinianum, 1982.
- Via Scoti. Methodologica ad mentem Joannis Duns scoti. Vol. I-II. Atti del congresso Scotistici Internazionale Roma 9-11 marzo 1993*, a cura di L. Sileo, Roma, PAA-Edizione Antonianum, 1995.
- Vocabolario della Lingua Greca*, Torino, 2003.
- Vocabulaire Technique et Critique de la Philosophie*, Paris, 1991<sup>17</sup>.
- Waldron, J., *The Wisdom of the Multitude. Some Reflections on Book 3, chapter II of Aristotle's Political*, in *Political Theory*, vol. 23, n. 4 (1995) p. 563-584.
- Webster's Comprehensive Dictionary of the English Language*, Trident Press International, 1998.
- Werner, H. J., «*Incommunicabilitas*» et «*libertas*». *La métaphysique de la personne selon Thomas d'Aquin et Duns Scot*, in *Jean Duns Scot et la métaphysique classique*. Extrait de la *Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques*, 1 (1999) p. 21- 33.
- Wolter, A. B., *Duns Scotus on the will and morality*, Washington, The Catholic University of America Press, 1997.
- Wolter, A. B., *The Philosophical Theology of John Duns Scotus*, Ithaca, Cornell University Press, 1990, p. 125-206.
- Wolter, A. B., *Scotus's Political and Economic Philosophy*, Santa Barbara CA, 1989.
- Wolter, A. B., *The Transcendentals and their function in the Metaphysics of Duns Scotus*, New York, Franciscan Institute Publications, 1946.
- Wright, G., *Authority and Theodicy in Hobbes's Leviathan*, in *Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques*, 1 (2004) p. 175-204.
- Zarka, Y. Ch., *Liberté, Nécessité, Hasard: la théorie générale de l'événement chez Hobbes*, in *Rivista della Storia della Filosofia*, 1 (2004) p. 249-261.

Este libro se terminó de imprimir el  
15 de diciembre de 2011 en la Unidad de Publicaciones,  
de la Universidad de San Buenaventura, sede Bogotá.

La presentación de Juan Duns Scoto suele estar relacionada con el pensamiento metafísico que el filósofo medieval cultivó como buen hijo de su tiempo; sin embargo, Fray Fernando Benítez nos muestra otra cara del extenso trabajo de Scoto. En esta época, siglos XIII y XIV, cuando los problemas de los que se ocupaban los pensadores parecían estar todos encaminados a las problemáticas de la existencia de Dios o a la moral derivada del cristianismo, Scoto trató los conceptos de sociedad, persona, autoridad civil, obligación, instituciones sociales, sistema de subordinación social y cooperación social que conduce a la justicia social. La propuesta de Juan Duns Scoto se apartó de la concepción aristotélico-tomista que había visto al hombre desde una perspectiva naturalista, para atreverse a pensar a los hombres y a la sociedad como una construcción que proviene del espíritu libre y racional, que propone normas y leyes de convivencia pacífica desde las cuales puede fundar el bien común.

Diseño e impresión:  
Unidad de Publicaciones,  
Universidad de San Buenaventura, sede Bogotá

