

ALGUNOS ELEMENTOS CLAVE DE TEORÍA POLÍTICA EN EL PENSAMIENTO DE JUAN DUNS ESCOTO

ENRIQUE SANTIAGO MAYOCCHI

Universidad Católica Argentina
Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas

RESUMEN: La inestable relación entre el papado romano y la monarquía francesa desde finales del siglo XIII continuando las primeras décadas del siglo XIV ha sido ocasión propicia para el desarrollo de teorías políticas y la profundización en el estudio de las relaciones entre poder temporal y espiritual. Esta investigación tiene como objetivos principales determinar la posición de Duns Escoto sobre algunos elementos clave de teoría política, como lo son el origen de la sociedad y la autoridad, así como el papel que desempeña la propiedad privada alrededor de estas cuestiones. Nos interesa enmarcar las ideas políticas en conexión con las grandes doctrinas de su filosofía y el debate histórico que vivió él mismo, para poder indagar acerca de su posición en este. De este análisis surgirá que la propiedad privada no es absoluta, la potestad de la autoridad civil es otorgada por la comunidad, puesto que la sociabilidad es anterior a la politicidad y su inclinación contraria a las ideas teocráticas a favor de la separación de los poderes espiritual y temporal.

PALABRAS CLAVE: Duns Escoto; teoría política; sociedad; propiedad privada.

Some key elements of political theory in the thought of John Duns Scotus

ABSTRACT: The unstable relationship between the Roman papacy and the French monarchy since the late thirteenth century, continuing the first decades of the fourteenth century, has been a favorable occasion for the development of political theories and the deepening of the study of the relationships between temporal and spiritual power. This research has as main objectives to determine the position of Duns Scotus on some key elements of political theory, such as the origin of society and authority, as well as the role played by private property around these issues. We are interested in framing political ideas in connection with the great doctrines of his philosophy and the historical debate that he himself lived, in order to inquire about his position in this. From this analysis it will emerge that private property is not absolute, the authority of civil authority is granted by the community, since sociability precedes politicality and its inclination contrary to theocratic ideas in favor of the separation of spiritual powers and temporary.

KEY WORDS: Duns Scotus; Political theory; Society; Private property.

Las intensas disputas entre el papado y la monarquía francesa hacia finales del siglo XIII y principios del XIV dieron pie tanto al estudio de las relaciones entre los poderes temporal y espiritual como al desarrollo de teorías políticas modernas. En este artículo, nos proponemos presentar algunas claves que ha dejado Duns Escoto sobre teoría política a lo largo de su obra. El joven maestro franciscano, que vivió en París durante los convulsionados primeros años del siglo XIV y tuvo que exiliarse a causa de tales conflictos en 1303, no ha dejado ningún tratado sistemático de ideas políticas, quizá por su condición de fraile mendicante o sus primordiales intereses metafísicos. Sin embargo, podemos encontrar ciertas menciones que nos muestran su conocimiento de la temática y toma de posición sobre ella.

Comenzaremos, en una primera sección, comentando brevemente el contexto histórico en el cual se mueve Duns Escoto, la disputa entre Felipe IV de Francia y el papa Bonifacio VIII, asimismo las vicisitudes de su vida y escritos durante esos años, que nos ayudarán a comprender el marco desde el cual plantea las cuestiones que ahora nos interesan. A continuación, nos abocaremos a considerar el pensamiento del Doctor Sutil tratando la cuestión de la propiedad privada como punto de partida de sus reflexiones, que nos conducirá a indagar sobre las especies de autoridad existentes y los tipos de sociedad, fines y relaciones que se desprenden de las obras auténticas del maestro escocés.

1. CONTEXTO HISTÓRICO

1.1. *La disputa entre Felipe IV y Bonifacio VIII*

En 1294, tras la renuncia de Celestino V, Benedetto Gaetani fue elegido por el colegio de cardenales para asumir la sede de Pedro, quien tomó el nombre de Bonifacio VIII. Durante varios años el papado había permanecido vacante y el reinado de Celestino, un eremita poco hábil para las cuestiones ejecutivas, llevó a un gran caos en la curia romana y las relaciones con las monarquías cristianas. Una de las primeras decisiones importantes que toma Bonifacio, conecedor del derecho por ser jurista, fue tomar partido sobre la decisión de los reyes cristianos, Felipe IV de Francia y Eduardo I de Inglaterra, para gravar de impuestos a los bienes eclesiásticos con el fin de recaudar fondos para solventar una guerra por el ducado de Vascona¹.

En febrero de 1296, el papa escribe la bula *Clericis laicos*, en la que recoge la enseñanza del cuarto Concilio de Letrán donde se establece la necesidad de pedir licencia a la Santa Sede para aplicar impuestos a los bienes eclesiásticos.² La bula está dirigida a la cristiandad en general, por lo que no puede tomarse como una respuesta personal al rey de Francia. En efecto, Bonifacio advierte, por un lado, a los monarcas cristianos pero también a los preladados y agentes eclesiásticos que actuaban sin el consentimiento de su autoridad jerárquica. La respuesta de Felipe IV fue prohibir la salida de oro y toda moneda de cambio al extranjero como táctica para ahogar la economía papal, que en gran medida dependía de las recaudaciones en tierra francesa.

Mediante las bulas *Ineffabilis* (septiembre de 1296) y *Coram illo* (febrero de 1297), el papa busca suavizar el enfrentamiento con la monarquía³ y en julio de ese

¹ Cfr. B. TIERNEY, *The crisis of Church and State 1050-1300*, Prentice Hall, Englewood Cliffs, 2004, p. 173: «In 1296, France and England were engaged in a war over feudal technicalities and commercial rivalries. The Christian king of England was taxing the English church to finance his “just war” against France, and simultaneously the Christian king of France was taxing the French church to finance his “just war” against England. Boniface, convinced of his own right to settle such international disputes as a superior judge set over all kings, found the situation intolerable».

² Cfr. G. ALBERIGO et al., *Conciliarum Oecumenicorum Decreta*, Herder, Friburgo, 1962, p. 231: «Propter imprudentiam tamen quorundam [consulum ac rectorum civitatum] Romanum prius consulant pontificem cuius interest communibus utilitatibus providere».

³ Cfr. P. CASTAÑEDA, *La teocracia pontifical en las controversias sobre el Nuevo Mundo*, UNAM, México, 1996, p. 123.

último año, con la *Etsi de statu*, permite una dispensa a la consulta papal en caso de extrema necesidad, que deberá ser juzgado por los reyes según su conciencia⁴. Luego de un relativo tiempo de paz, con el año jubilar de 1300 por medio, Felipe vuelve a usurpar terrenos eclesiásticos y avasallar clérigos. Bonifacio envía a mediados del 1301 al obispo de Pamiers, Bernard Saisset, a París para amonestar al rey sobre sus acciones. Luego de escucharlo, el rey envía a la guardia para arrestarlo y este hecho conducirá a una nueva escalada de tensión entre Felipe y Bonifacio, ya que la ley canónica prohibía a los reyes juzgar obispos y establecía que era soberanía papal realizar tal acción. Además, la diócesis de Pamiers había sido antaño tierra de disputas entre el papado y la monarquía, el mismo Bonifacio había residido allí antes de ser papa y Saisset era también un conocido amigo personal del pontífice⁵.

Como respuesta a los acontecimientos, el papa publica en diciembre de 1301 la bula *Salvator mundi*, en la que restablece la *Clericis laicos* para Francia, y a su vez envía una carta personal a Felipe, *Ausculda fili*, donde le aclara que «Dios nos ha constituido, aunque sin méritos suficientes, sobre los reyes y reinos» y le advierte sobre los malos consejos recibidos, «que nadie te engañe, amadísimo hijo, [diciéndote] que no tienes un superior y no estás bajo la cabeza de la jerarquía eclesiástica»⁶. En efecto, varios consejeros del rey, como Guillermo de Nogaret, participan activamente en la justificación de las acciones llevadas a cabo por Francia. En la misma carta, le comunica que llama a un consistorio de obispos y eclesiásticos franceses en la ciudad de Roma durante noviembre del próximo año para estudiar la situación de la Iglesia en Francia. Sin embargo, pocos de ellos asistirán debido a que Felipe les denegará la salida del reino.

Bonifacio publica, en noviembre de 1302, la bula *Unam sanctam*, en la que insiste en la jurisdicción suprema del papa como cabeza de la Iglesia y reafirma la potestad del poder espiritual sobre el temporal⁷, mediante la analogía de las dos espadas usada por Bernardo de Claraval. La disputa entre Francia y el papado se agrava en 1303, cuando Felipe acusa a Bonifacio de hereje. En busca del apoyo de la nobleza, la jerarquía eclesiástica, el mundo universitario parisino y el pueblo francés en general, por medio de Guillermo Nogaret se llevará a cabo un proceso que intentará deponer al papa por medio de un nuevo concilio de cardenales. En el verano de 1303, cuando el papa pensaba redactar una bula de excomunión para el rey de Francia, Nogaret irrumpe en la ciudad de Anagni y apresa a Bonifacio. El arresto no durará mucho tiempo porque los pobladores se levantarán a favor del papa contra los enviados del rey Felipe. Bonifacio morirá tres meses después⁸.

⁴ Cfr. J. CANNING, *A History of Medieval Political Thought, 300-1450*, Routledge, London, 2003, p. 138.

⁵ Cfr. J. THÉRY, «Allo scoppio del conflitto tra Filippo il Bello di Francia e Bonifacio VIII: l'affare Saisset (1301)», en: Minnucci, Giovanni (ed.), *I poteri universali e la fondazione dello Studium Urbis*, Monduzzi, Bologna, 2008, pp. 21-68.

⁶ G. DIGARD, et al. (eds.), *Les registres de Boniface VIII (1294-1303)*, Ernest Thorin, París, 1884, p. 329. (De aquí en adelante, todas las traducciones son nuestras.)

⁷ Cabe aclarar que aún hoy los especialistas discuten el significado y alcance de la bula, así como la intención de Bonifacio, cfr. P. CASTAÑEDA, *o. c.*, pp. 127-133).

⁸ Este hecho conocido como el atentado de Anagni fue, al parecer, más grave en lo moral que en lo físico para el anciano papa, cfr. J. TIERNEY, *o. c.*, p. 184.

1.2. *Vida y obras de Escoto durante el conflicto entre Felipe y Bonifacio*

Los primeros pasos de la formación académica de Duns Escoto fueron llevados a cabo en Oxford, en la década de 1290, durante la que realiza algunos comentarios a la obra lógica y metafísica de Aristóteles. Sabemos también que durante el curso académico 1298-1299 comenta en esa misma universidad, por primera vez, las *Sentencias*, de Pedro Lombardo. Si bien se han presentado varios panoramas sobre cuándo estuvo en París⁹, gracias al avance de la edición crítica de sus obras podemos afirmar que en el curso 1302-1303 actúa como *baccalaureus sententiarum*, periodo del que datan sus *Reportata parisiensia* I y IV (esta última será de especial interés para los propósitos de nuestro estudio).

A finales de junio de 1303, cuando el rey Felipe IV busca adhesiones para llamar a un concilio que deponga al papa Bonifacio¹⁰, Duns Escoto se encuentra viviendo en el convento de Cordeliers, donde funcionaba el *studium* de los franciscanos en París. Por un manuscrito encontrado y publicado por Ephrem Longpré¹¹, sabemos que el Doctor Sutil no firma a favor del rey y debe autoexiliarse en los días siguientes, ya que las garantías reales serían quitadas a todos los disidentes. Volverá a París un año después, en la primavera de 1304, gracias a su amistad con Gonzalo Hispano, quien había sido nombrado ministro general de la orden y recomienda al joven fraile para que alcance el título de *magister theologiae*. En los años siguientes, preparará un comentario a las *Sentencias* para ser publicado, la *Ordinatio*, en la que ya venía trabajando desde sus primeros años parisinos. En 1300-1301, prepara el libro I, mientras que los libros II, III y IV (el último también es central en la presente investigación) son trabajados a partir de 1304 hasta su muerte en 1308.

Duns Escoto no presenta entre sus obras un tratado sistemático de cuestiones referidas a la teoría política. Sin embargo, quizá por los acontecimientos que le tocaron vivir, nos ha dejado algunas pinceladas de su pensamiento sobre la temática. En efecto, cuando comenta el sacramento de la penitencia, tanto en la *Reportatio* IV.15 como en la *Ordinatio* IV.15, se pregunta si se deben restituir los bienes quitados o retenidos injustamente. Esta cuestión le abre espacio oportuno para preguntarse por qué alguien es dueño de algo, y para encontrar la respuesta esbozará una teoría del origen de la propiedad privada, la sociedad y la autoridad. Cabe aclarar que, si bien el texto de la *Ordinatio* está basado en la *Reportatio*, este último data de la primera mitad de 1303, mientras que el primero es posterior a 1304, es decir, antes y después del epicentro problemático entre papado y monarquía.

Nos interesará también analizar algunos otros pasajes donde amplía o explica un poco más su pensamiento. En particular, puede aportar a nuestro tema su consideración de la esclavitud, por la que un hombre se dice que está sujeto a otro, o incluso que le pertenece en propiedad. Asimismo, presentaremos un caso especial que puede ser problemático, a saber, la cuestión sobre si se debe bautizar a los ni-

⁹ Seguiremos la cronología presentada en Vos, A., *The philosophy of John Duns Scotus*, Edinburgh University Press, Edinburgh, 2006, c. 1 y c. 2.

¹⁰ Cfr. W. COURTENAY, «Between Pope and King: the parisian letters of adhesion of 1303» en: *Speculum* 71 (1996) pp. 577-605.

¹¹ Cfr. E. LONGPRÉ, «Le B. Jean Duns Scot. Pour le Saint Siège» en: *La France franciscaine* 11 (1928) pp. 137-162.

ños de judíos y paganos por la fuerza. Tendremos en cuenta, finalmente, algunas menciones aisladas que nos parecen relevantes, aunque su finalidad primera no se dirige a solucionar cuestiones de teoría política.

2. ELEMENTOS DE TEORÍA POLÍTICA EN DUNS ESCOTO

2.1. Origen y transferencia de la propiedad

Tanto en *Reportatio* IV.15 como en *Ordinatio* IV.15, Duns Escoto establece una primera conclusión: la distinción de dominio sobre bienes no pertenece a la ley natural ni a la ley divina¹². En el estado de inocencia, no existía la propiedad privada sino que por el contrario las cosas eran comunes a todos los hombres, porque lo que regulaba el uso de los bienes era la recta razón. Por ley divina el mundo le pertenece propiamente a Dios, como lo argumenta apoyándose en Agustín: «¿En virtud de qué posee alguien lo que posee? ¿No es en virtud del derecho humano? Porque por derecho divino la tierra y su plenitud es del Señor»¹³. Por ley natural, siguiendo la tradición que se remonta a Isidoro¹⁴, las cosas eran tenidas por todos en común, ya que «el uso sin distinción de posesiones sobre los bienes era más conveniente, porque nadie tomaba lo que era necesario para otro, ni arrebataba algo por medio de violencia a alguien, sino que cada uno tomaba lo que encontró primero para su uso necesario»¹⁵.

La idea también se encuentra en Tomás de Aquino, quien lo explica diciendo que «en el estado de inocencia estaban de tal modo armonizadas las voluntades de los hombres, que cada uno hubiese tomado del bien común lo que le correspondía sin peligro alguno de discordia. Y esto también se puede ver ahora entre hombres honestos»¹⁶. Ahora bien, para Tomás la ley natural es eterna, por lo que no puede cambiar en sentido estricto, y si bien es posible la adición de preceptos que no la contradigan, es imposible la sustracción de ellos. La introducción de la propiedad, como remedio al desorden introducido por el pecado, pertenece a la racionalidad humana que agrega un precepto no prohibido por la ley natural¹⁷.

¹² Cfr. I. DUNS SCOTUS, «Reportata parisiensia», en: *Opera OMNIA*, Vivès, París, 1891-1895, IV.15.2-4 #7. (Las citas de la edición Vivès se leen con número romano el «libro», y a continuación en números arábigos: la «distinción», «cuestión» o «cuestiones», y seguido del signo numeral el «párrafo»); «Ordinatio» en: *Opera Omnia*, Typis Polyglottis Vaticanis, Vaticano, 1950-2013, IV.15.2 #79. (Las citas de la edición Vaticana se lee con número romano el «libro», y a continuación en números arábigos: la «distinción», «parte» si hubiere, «cuestión» si hubiere, y seguido del signo numeral el «párrafo»).

¹³ AGUSTÍN DE HIPONA, *Tratados sobre el evangelio de san Juan*, BAC, Madrid, 1955, p. 215.

¹⁴ Cfr. ISIDORO DE SEVILLA, *Etimologías*, BAC, Madrid, 2004, V c. 4 n. 1.

¹⁵ DUNS SCOTUS, *Ordinatio* IV.15.2 #81.

¹⁶ TOMÁS DE AQUINO, *Suma de Teología*, BAC, Madrid, 2001, I q. 98 a. 1 ad 3.

¹⁷ *Ibid.*, I-II q. 94 a. 5 ad 3, «Es de derecho natural la posesión de los bienes en común y la libertad igual para todos, puesto que el reparto de los bienes y la servidumbre no fueron establecidas por la naturaleza, sino que fueron introducidas por la razón humana, que las consideró útiles para la vida humana. En esto, por tanto, la ley natural no cambia sino por adición». En II-II q. 57 a. 3, repite la doctrina pero atribuyéndolo al *ius gentium*.

La posición escotista difiere sutilmente. En efecto, para el maestro franciscano, el precepto de ley natural, por el cual todas las cosas deben ser tenidas en común, fue revocado en el Estado poslapsario. Para comprender esto, se deben tener en cuenta dos cuestiones: 1. la posibilidad de dispensa que puede ejercer Dios sobre ciertos mandamientos del decálogo y 2. la diferencia entre *potentia ordinata* y *potentia absoluta*¹⁸. Por un lado, «“dispensar” no es hacer que, permaneciendo un precepto, [sea lícito] hacer su contrario, sino que “dispensar” es revocar el precepto o declarar de qué modo debe entenderse»¹⁹. Los mandamientos de la primera tabla son necesarios por referirse a Dios, pero algunos de los que se refieren al prójimo pueden ser dispensados y de hecho lo han sido en algún momento de la historia de la salvación. Sin embargo, estos preceptos «dispensables» pertenecen a la ley natural *large loquendo*, ya que no son necesarios pero están en consonancia con aquellos que sí lo son. Además, A. Culleton explica que el conocimiento de estos preceptos de ley natural en sentido lato no es evidente como sí lo son aquellos preceptos de ley natural en sentido propio, ya que se refieren a generalidades de la ley moral natural, a los hombres en general y a la posibilidad —no actualidad— de conocerlos por la luz natural de la razón; por ello, Dios permitió que estos sean instituidos por el derecho positivo²⁰.

Por otro lado, todo agente libre puede actuar con *potentia ordinata* cuando se ajusta a lo dictado por una ley o con *potentia absoluta* cuando en la potestad del agente está la rectitud de una ley, dado que «puede el agente por su libertad ordenar algo distinto a lo que la ley recta dictaminaba, y sin embargo [el agente] obrar ordenadamente, porque instituye una ley recta distinta por la que obra ordenadamente»²¹. De esta manera, Dios puede obrar con *potentia absoluta* dispensando ciertos preceptos de ley natural en sentido amplio, y así se puede entender que haya revocado la comunidad de bienes que gozaban los hombres antes de la caída, puesto que la avaricia y el deseo desordenado condujeron a la acumulación de bienes en exceso, oprimiendo y restringiendo a los más débiles. En el esquema voluntarista defendido por Escoto²², la voluntad es la que actualiza un cierto estado de cosas cuando elige entre los diferentes posibles; por ello, cuando la absoluta

¹⁸ Sobre este último punto, se puede consultar a FLORIDO, F. L., «Claves escotistas en el pensamiento político moderno: distinción formal e potencia absoluta» en: *Itinerarium* 55/195 (2009) pp. 549-561.

¹⁹ DUNS SCOTUS, *Ordinatio* IV.37 #13.

²⁰ Cfr. A. CULLETON, «La ley natural en la moral y la política: la contribución de Duns Scotus», en: *Mediaeval Sophia*, 5/1 (2009) p. 22.

²¹ DUNS SCOTUS, *Ordinatio* I.44 #5.

²² Según André de Muralt, la doctrina «voluntarista» de la *potentia absoluta* y otras posiciones escotistas como la actualidad de la materia primera, la univocidad del ser y la conjunción no recíproca de causas parciales inician un camino *silencioso* que terminará en las doctrinas políticas modernas, cfr. A. DE MURALT, *L'unité de la philosophie politique de Duns Scot, Occam et Suarez au libéralisme contemporain*, Vrin, París, 2002. Nos parece importante marcar que algunas de las interpretaciones formuladas por de Muralt sobre el Doctor Sutil podrían ser matizadas y de hecho lo son en la literatura académica actual. Valen como ejemplos los numerosos trabajos sobre la atribución del adjetivo *voluntarista* a Duns Escoto, por ejemplo en: A. B. WOLTER, *John Duns Scotus, Political and Economic Philosophy*, Franciscan Institute Publications, Nueva York, 2001; M. B. INGHAM y M. DREYER, *The Philosophical Vision of John Duns Scotus*, The Catholic University of America Press, Washington, 2004.

libertad divina quiere ciertos preceptos, estos adquieren fuerza de ley: «La obligación se añade a la noción de bien por un acto especial de la voluntad divina después que ésta se determina libérrimamente a crear los seres racionales a los que le impone la obligación de conseguir el sumo bien»²³.

Ahora bien, en *Reportatio* IV.15, Escoto muestra ciertas dudas sobre cómo justificar la división de los bienes en el estado poslapsario. Menciona el principio del derecho romano *quod nullius iures est, primo occupanti conceditur*, pero comenta no creer que sea de derecho natural sino positivo. En efecto, años más tarde pondrá en *Ordinatio* IV.15 una nueva conclusión negativa, a saber, que «una vez revocado el precepto de comunidad de bienes y concedida la licencia para apropiarse de ellos, no se realizó la distribución actual por ley natural ni por ley divina»²⁴. Volviendo a mencionar el texto de Agustín, niega que haya sido por ley divina. Pero tampoco pudo haber sido por ley natural, puesto que la naturaleza, entendida como un principio activo, no puede determinarse hacia opuestos²⁵. Por tanto, la propiedad y distribución de los bienes personales vienen dadas por ley positiva, siempre que haya sido dictaminada de manera justa por la autoridad competente, como veremos más adelante.

Una vez en posesión de los bienes, puede realizarse con justicia su transferencia de diferentes maneras: ya sea por la autoridad pública o privada, y esta última de modo *mere liberalem* o *secundum quid liberalem*. Es importante hacer notar que Escoto identifica la autoridad pública con el *princeps*, y a este con la *lex*, en cuanto que le compete dictar leyes justas para distribuir y transferir los bienes. En *Reportatio* IV.15, propone pensar qué pasaría si alguien se muere y la autoridad pública no puede habilitar la transferencia de sus bienes a los herederos, entonces «tendrían que realizar una pelea por sus bienes, y de modo similar [lo haría] un tercero, y todos, y así nunca habría paz, sino siempre peleas, luchas y guerras mortales»²⁶. Asimismo, el legislador humano puede transferir bienes que pertenecen a un privado en dos casos especiales: la *usucapio*, en el caso de bienes muebles, y la *praescriptio* para los inmuebles.

En ambos casos, se deben cumplir ciertos requisitos para declarar que un bien puede ser quitado a su dueño, como haberlo abandonado por cierto tiempo o tenerlo con indiferencia y desprecio. El espíritu franciscano de nuestro autor aparece en estas cuestiones, que aboga a favor de aquellos que realmente lo necesitan y produ-

²³ DE P. ZAMAYÓN, «La ley natural en la filosofía de Escoto», en: Asociación Española de Filosofía Medieval (ed.), *Duns Escoto y las corrientes filosóficas de su tiempo*, Instituto «Luis Vives» de Filosofía, Madrid, 1968, p. 158

²⁴ DUNS SCOTUS, *Ordinatio* IV.15.2 #87

²⁵ Para Escoto, hay dos principios activos, naturaleza y voluntad. Ambos están abiertos a efectos opuestos, pero solo el segundo hacia acciones contrarias. El principio llamado «naturaleza» se caracteriza por actuar, siempre que no sea impedido, cuando el objeto capaz de recibir su acción se hace presente. Por otro lado, la «voluntad» es el principio activo que puede por sí mismo elicitar opuestos, puede actuar o no actuar y hacerlo de un modo o de otro, cfr. I. DUNS SCOTUS, «Quaestiones Super Libros Metaphysicorum Aristotelis» en: *Opera Philosophica*, Franciscan Institute Publications, New York, 1997-2006, IX.15. (Las citas de textos escotistas sobre la *Metafísica* se leen con número romano el «libro», y a continuación en números arábigos: la «cuestión» y seguido del signo numeral el «párrafo»).

²⁶ DUNS SCOTUS, *Reportata parisiensia* IV.15.2-4 #13.

cen, puesto que incluso lo están ocupando actualmente, por tanto «no transferirles el dominio a los ocupantes y dejárselo al primero, que lo tuvo por olvidado durante cierto tiempo, produciría el odio entre los litigantes»²⁷. De la misma manera, la posesión infructuosa de bienes que tienen un potencial capaz de ayudar a toda la comunidad pueden ser transferidos a quienes los hagan fructificar, y quitárselos a sus dueños funciona como una multa, ya que «abandonando su propiedad por tanto tiempo, comete una transgresión en detrimento de la república, porque impide la paz»²⁸. En efecto, para Escoto no hay posesión absoluta de bienes, dado que pueden ser quitados y otorgados para conseguir el bien de la comunidad. Se concluye así que la propiedad se encuentra en función del uso que puede tener para el beneficio personal y de la comunidad²⁹.

Pero también puede transferir bienes, con justicia, quien los posee como propietario inmediato. En tal caso, se pueden distinguir dos modos, ya sea que se realice sin la intención de recibir algo a cambio, *mere liberalem*, o para conseguir una retribución, es decir, *secundum quid liberalem*. El primer caso es propiamente una donación, para la que se requiere el cumplimiento de ciertos requisitos, a saber: que el donante actúe libremente, que quien recibe la donación lo quiera expresamente y que no esté prohibido por ley o un superior del cual dependa el donante para realizar la transferencia³⁰. La transacción puede quedar viciada por la transgresión de al menos uno de los requisitos, como «por defecto del segundo, no puede alguien donar bienes a un Fraile Menor, porque él no quiere ser propietario. Por defecto del primero, [...] no puede tampoco el clérigo [realizar una donación] en algún caso sin la voluntad, o contra la voluntad del Papa»³¹. En cuanto a las transacciones del segundo tipo, Escoto distingue tres especies: 1. el trueque, 2. la compra-venta y 3. el mutuo, que no desarrollaremos porque nos alejarían del propósito buscando en este trabajo.

Antes de continuar con el análisis de la autoridad que garantiza tanto la posesión de bienes como su transferencia, debemos hacer notar algunos rasgos propios del pensamiento escotista que se vislumbran en estas cuestiones. En primer lugar, (a) la propiedad privada está garantizada por un mandato de ley positiva, ya que Dios dispensó, después del primer pecado, con su poder absoluto, el precepto de ley natural por el que todas las cosas eran comunes a los hombres, y por ley divina no se realizó tal distribución de bienes. Por otro lado, (b) el *princeps* es reconocido como superior en cuanto a la legislación sobre los bienes y la comunidad en general de una ciudad o república, lo cual marca un interesante punto de alejamiento a la posición del absoluto poder papal sobre asuntos temporales. Por último, (c) el papa

²⁷ DUNS SCOTUS, *Ordinatio* IV.15.2 #107.

²⁸ *Ibid.* IV.15.2 #108.

²⁹ Cfr. R. MOCHRIE, «Justice in exchange: the economic philosophy of John Duns Scotus», en: *Journal of Markets & Morality* 9/1 (2006), p 40: «Such transfers are also justified given that the ruler acts with the authority of the wider community, so that they might be considered as being undertaken by the community, and on the same basis as the communal consent to the initial division of property. Such an argument seems wholly unexceptionable if it is accepted that *dominium* is not an absolute right over property but a conditional right, exercised only with the approval of the wider community, and implying an obligation to use such property so that it generates both private and social benefits».

³⁰ Cfr. DUNS SCOTUS, *Reportata parisiensia* IV.15.2-4 #15-#16; *Ordinatio* IV.15.2 #114.

³¹ DUNS SCOTUS, *Ordinatio* IV.15.2 #115.

se presenta como superior del clero, por lo que se requiere de su aprobación para la transferencia de los bienes eclesiásticos.

A nuestro juicio, no solo no hay contradicción entre las conclusiones (b) y (c), sino que además nos muestran una separación del poder espiritual y temporal. De tal manera que, con una causa justa, podría la autoridad pública quitar bienes que pertenecen incluso a los eclesiásticos. Escoto advierte, sin embargo, que tal acción no debe hacerse con la intención de dañar al otro ya sea directa o indirectamente, y que las circunstancias deben ser justas y honestas³².

2.2. Origen y alcance de la autoridad

Para que la ley positiva, que permite poseer y transferir los bienes privados, sea legítima debe ser dictada por un legislador, que ostente autoridad sobre un cierto conjunto de individuos. El tema de la autoridad conlleva la cuestión del dominio del hombre sobre el hombre, que a nuestro juicio choca fuertemente con la concepción voluntarista de Escoto en la que la libertad es el valor nobilísimo³³. Si bien nunca lo explicita, no vemos que haya sostenido la posibilidad de sujeción voluntaria, según su sentido político, en el estado de inocencia³⁴. Cuando trata la virtud de la justicia, distingue tres especies: 1. la amistad, 2. la conmutativa y 3. la política. Harris las resume señalando que

la más perfecta de estas es la amistad, por la cual nos damos nosotros mismos a nuestros iguales, y este es el ideal de justicia. Una segunda especie es aquella por la que damos a los otros nuestros bienes temporales, y esta es la justicia conmutativa, propia de los negocios y el comercio. Finalmente, también existe la justicia política, que es de dos tipos. Una la justicia del gobernante, que es llamada *praesidentia*, la otra, del sujeto, es generalmente conocida como obediencia³⁵.

En nuestra opinión, de la cita anterior se desprende una errónea identificación entre la autoridad política y el ejercicio de la *praesidentia*. Escoto aclara que no tiene un nombre específico el ejercicio de quien le compete «impartir a otros lo necesario para la vida en comunidad [*convictum*]»³⁶, pero puede llamarse «presidencia». Sin embargo, esa afirmación no se aplica solo a quien gobierna una ciudad o territorio. En efecto, para el Doctor Sutil hay dos tipos de autoridades que ejercen presidencia, la paterna y la política, como especies de un mismo género. De hecho, en *Ordinatio* IV.15, prescinde de su uso y se refiere a los tipos de autoridad por su nombre específico.

³² Estas conclusiones, que van más en la línea de la *Etsi de statu* que la *Unam sanctam*, se pueden confirmar tanto en *Reportata parisiensia* IV.15.2-4 #37 como *Ordinatio* IV.15.2 #211-212.

³³ DUNS SCOTUS, *Reportata parisiensia* IV.15.2-4 #38: «Libertas est pretiosissima res, et nobilissima, quae est in anima, et per consequens in homine».

³⁴ *Ibid.* IV.15.2-4 #11: «In civitate enim, vel terra, congregabantur primo multae gentes extraneae et diversae, quarum nulla tenebatur alteri obedire, quia nulla habuit auctoritatem super alium». En este pasaje, es claro que no hay autoridad política (*super gentes extraneae*) por naturaleza, lo cual debería suceder si se afirmara para el estado de inocencia, por tal motivo proponemos interpretar aquel *primo* como algún momento primigenio pero posterior a la caída. Quedará más claro cuando se diferencie la autoridad paterna de la política.

³⁵ Ch. HARRIS, *The philosophical doctrines of Duns Scotus*, Humanities Press, New York, 1959, pp. 320-321.

³⁶ DUNS SCOTUS, *Ordinatio* III.34 #60.

La autoridad paterna es justa por derivarse de la ley natural, y se ejerce sobre los hijos y consanguíneos, que forman la pequeña comunidad familiar. Por otro lado, la autoridad política se distingue por ser ejercida sobre individuos que no comparten necesariamente cercanía de parentesco, son como extraños entre sí, pero se encuentran cohabitando juntamente una misma ciudad o territorio. Esa autoridad puede tenerla una persona o una comunidad y será justa siempre que los individuos la consientan. En efecto, para Escoto, es necesaria una elección por parte del pueblo para que el gobernante sea legítimo, lo cual se profundizará en el siguiente apartado. Sin embargo, también «se preocupa por demostrar que la autoridad política, siguiendo el método democrático, es legítima y no va contra de la dignidad del hombre, siempre y cuando no prescriba órdenes y leyes que se opongan a la ley divina y esté al servicio del bien común»³⁷.

Ahora bien, todo legislador para obrar con justicia debe tener, además de autoridad, la capacidad de dictaminar leyes conforme a la recta razón, es decir, ser prudente. Nos detendremos brevemente en la consideración de la prudencia según la mirada de Duns Escoto. Una tesis, que lo aparta de la línea aristotélica y lo acerca al agustinismo, es su explicación de que no hay conexión entre las virtudes morales. En efecto, se puede ser justo sin templanza o templado sin valentía, puesto que «mientras la virtud es una perfección del hombre, no representa la completa perfección, puesto que entonces una sola virtud sería suficiente»³⁸. Sería absurdo que por un acto de virtud, en ese instante toda la vida moral se vea enriquecida. Sin embargo, la prudencia es la virtud necesaria para que las demás puedan adquirirse³⁹.

En efecto, la justicia, fortaleza y templanza pertenecen a la voluntad, mientras que la prudencia es intelectual. Escoto explica que la bondad de un acto moral implica la armonía de muchos factores y, para ordenarlos, es indispensable la recta razón, que establece qué debe hacerse y cómo. El intelecto presenta a la voluntad un dictamen y esta posee la libertad de obrar conforme a tal juicio. En este sentido, la prudencia no es virtud sino sabiduría, la misma razón práctica que considera los principios primeros del obrar, la conclusiones de la ciencia moral y la dirección específica de un acto particular⁴⁰.

El gobernante debe ser prudente, es decir, su actividad tiene que estar guiada por la recta razón para poder descubrir cuáles son los medios y el fin conveniente a la comunidad. Este descubrimiento conlleva no solo conocimientos sino también la inclinación a elegir, conforme a ellos, lo que se debe hacer y cómo hacerlo. Es interesante hacer notar que esta consideración moral sobre los gobernantes tiene

³⁷ A. MERINO, *Juan Duns Escoto: introducción a su pensamiento filosófico-teológico*, BAC, Madrid 2007, p. 186.

³⁸ DUNS SCOTUS, *Ordinatio* III.36.

³⁹ Cfr. B. KENT, «Rethinking Moral Dispositions: Scotus on the virtues», en: T. WILLIAMS (ed.), *The Cambridge Companion to Duns Scotus*, Cambridge University Press, New York, 2003, p. 371: «He gives Aristotle full credit for recognizing prudence as indispensable for moral goodness; he agrees that no moral virtue can be acquired without it. But at the same time, he refuses to treat prudence as a single, indivisible virtue, so that lack of prudence in any one area of life automatically proves the individual lacking prudence in all areas».

⁴⁰ En este sentido, hay una evolución en el pensamiento escotista, por el que termina integrando los aspectos «científicos» de la moral con los juicios contingentes particulares en la prudencia, cfr. INGHAM y DREYER, *o. c.*, pp. 187-191.

consecuencias, a nuestro juicio, en la concepción sobre las relaciones entre poder temporal y espiritual. En efecto, siendo la moral un lugar de encuentro entre la razón y la fe, Escoto afirma que es deber del gobernante castigar con más firmeza los pecados contra Dios que los cometidos contra ellos⁴¹ y, en este sentido, inferimos que el poder temporal está al servicio de Dios, aunque su origen próximo sea el consenso y elección de la comunidad, como desarrollaremos en el siguiente apartado.

Nos puede ayudar a percibir cuál es el deber del gobernante civil, en su relación con el ámbito espiritual, un caso especial considerado por Escoto: ¿se deben bautizar los niños de judíos e infieles contra la voluntad de sus padres? Si después del sacramento se los devuelve a su familia, es evidente que seguirán de hecho su religión, y por otro lado no se les puede quitar contra el derecho de patria potestad. Sin embargo, a la última objeción responde

que no pueda ser quitado un niño por alguien y bautizarlo, es conclusivo para una persona privada, pero no parece que lo sea para el príncipe, de cuyo gobierno tales [niños] son sus súbditos; pues Dios tiene para con los niños más derecho de propiedad que los padres [...] por lo tanto, quien tiene el deber de gobernar la república, debe obligar a cualquier súbdito más hacia el señor superior que al inferior [...] por ello, el príncipe debe celar máximamente por el cuidado del dominio del supremo Señor, es decir, Dios⁴².

Por un lado, vemos que el gobernante está en parte sujeto a la soberanía divina, de tal modo que debe disponer las cosas para la efectiva realización espiritual de la comunidad en la vida política⁴³. Sin embargo, la finalidad de los actos de gobierno no tienen dominio sobre el ámbito espiritual sino de modo indirecto, ya que deben procurar el bien de los ciudadanos. Es interesante notar que Escoto no menciona en este pasaje la autoridad del papa sino directamente la de Dios, por lo que suponemos que la actividad del gobernante debería entenderse como un deber moral-espiritual por el cual se preocupa del bien de su comunidad mediante la promoción de los bienes espirituales. En este punto, vemos un distanciamiento de la posición tomista en la que prima la patria potestad y eficacia apostólica por encima de los bautismos forzados contra la voluntad de los padres⁴⁴.

⁴¹ Cfr. DUNS SCOTUS, *Reportata parisiensia* IV.15.2-4 #43: «Scandalosum est in aliquibus partibus, in quibus Principes plus puniunt peccata in se commissa quam in Deum, et magis attendunt ad lucrum temporalem quam ad honorem Dei».

⁴² DUNS SCOTUS, *Ordinatio* IV.4.4.2-3 #168. En el siguiente párrafo, #169, es más claro aún: «Et per consequens non solum licet, sed etiam debet princeps auferre parvulos a dominio parentum volentium eos educare contra cultum Dei, qui est supremus et honestissimus Dominus, et debet eos applicare cultui divino».

⁴³ Esta idea se encuentra presente en el estudio original sobre el uso de los argumentos escotistas en la *Doctrina sobre los indios* de Francisco de Vitoria, que lleva a cabo Hofmeister, Pich, Roberto, «Scotus sobre a autoridade política e a conversão forçada dos judeus: exposição do problema e notas sobre a recepção do argumento scotista em Francisco de Vitoria» en: R. PERETÓ RIVAS (ed.), *Tolerancia: teoría y práctica en la Edad Media. Actas del Coloquio de Mendoza (15-18 de junio de 2011)*, FIDEM, Porto, 2012, pp. 135-162.

⁴⁴ Cfr. TOMÁS DE AQUINO, *o, c.*, III q. 68 a. 10 corp. «Si no tienen uso de razón, por derecho natural están bajo el cuidado de sus padres todo el tiempo que no sean capaces de valerse por sí mismos. [...] Sería, además, peligroso bautizar a los hijos de los infieles en esas circunstancias, ya que fácilmente volverían a la infidelidad por el natural afecto que tienen a sus padres. Por lo que la Iglesia no acostumbra a bautizar a los hijos de los infieles contra la voluntad de sus padres».

El gobernante puede interferir sólo en la medida en que se refiere al bien público o su perjuicio. Si el gobernante puede interferir cuando los padres están violando una ley natural en la educación de sus hijos, entonces él puede hacerlo en lo que respecta a la verdadera adoración de Dios, ya que nada es más propicio para la paz y la prosperidad de la República. Por lo tanto, el gobernante tiene el poder de corregir un error en la religión, que está en detrimento del bien público, incluso en contra de la voluntad de los padres, que están educando a los niños en el desprecio de la religión y la verdadera adoración de Dios. Mientras que el gobernante no tiene poder directo sobre las cosas espirituales, tendrá un poder indirecto cuando el error es en detrimento del bien público⁴⁵.

En definitiva, la acción del gobernante sobre la comunidad política está justificada siempre que se persiga el bien común. Pero cuando este no es buscado sino que alguien obra incluso en su contra, la autoridad política debe ejercerse con prudencia, por la que se dictamina una respuesta concreta para implementar y el modo específico de llevarla a cabo.

2.3. *Origen y fin de la sociedad*

Como ya indicamos, la autoridad paterna se ejerce sobre los hijos y deriva de la misma naturaleza, puesto que todo individuo nace como fruto de la unión de un hombre y una mujer. Por tanto, la familia es la primera comunidad y la única que es natural, su existencia no se debe al pecado sino que existió incluso antes de él. Además, «no ha sido revocada por ninguna ley positiva —mosaica o evangélica—, sino más bien confirmada [por ellas]»⁴⁶. Las leyes instituidas por el padre deben ser cumplidas por la familia, aunque no necesariamente por personas ajenas a ella, y son heredadas por sus descendientes, como sucedió con Abraham cuando dictaminó la circuncisión como muestra de culto a Dios. Escoto reconoce que la malicia en los corazones de los hijos lleva muchas veces a la pérdida de esas tradiciones familiares⁴⁷.

Por otro lado, la comunidad política no es natural, sino que ha sido constituida por la voluntad humana una vez revocado el precepto de comunidad sobre los bienes. Los más fuertes, movidos por la avaricia, oprimieron a los débiles y les quitaron las cosas necesarias para su conservación, lo cual trajo consigo disputas y guerras entre los hombres. Escoto cita como ejemplo a Nemrod, bisnieto de Noé, «que fue el primero que se hizo prepotente en la tierra»⁴⁸. En efecto, para evitar tales males, los hombres encontraron en su propia razón y dispusieron con su voluntad la conveniencia de establecer un gobernante que tenga potestad para dictaminar leyes justas. En *Reportatio* IV.15, parece relatarlo como un hecho histórico, «extraños y diversos [individuos] se congregaron simultáneamente en alguna comunidad, tierra o ciudad [...] y entonces, por mutuo consenso de todos, para tener una convivencia pacífica entre ellos, pudieron elegir a uno de ellos como príncipe»⁴⁹.

⁴⁵ A. SOTO, «The structure of society according to Duns Scotus», en: *Franciscan Studies* 12/1 (1952), p. 76.

⁴⁶ DUNS SCOTUS, *Ordinatio* IV.15.2 #94.

⁴⁷ Cfr. DUNS SCOTUS, *Reportata parisiensia* IV.15.2-4 #10.

⁴⁸ *Biblia de Jerusalén* Bilbao: Desclée de Brouwer, 1999, Génesis 10, 8.

⁴⁹ DUNS SCOTUS, *Reportata parisiensia* IV.15.2-4 #11.

Escoto fundamenta el origen de la sociedad civil en la necesidad de conseguir ciertos fines, que la malicia aparecida a causa del pecado no permitía a todos alcanzarlos. Son dos los fines de este tipo de comunidad, la convivencia pacífica y la consecución de todos los bienes necesarios para el sustento propio. En este sentido, la vida política no es natural al hombre⁵⁰, sino producto de su ser racional y libre, que depende de sus elecciones y, por tanto, con un matiz ético. Sin embargo, los fines que persigue la sociedad son naturales al hombre, incluso Escoto explícitamente los menciona en el estado de inocencia, pero el modo de organizarse para conseguirlos no lo es.

Porque este vivir pacíficamente pertenece y está en consonancia con la esencia espiritual y «libre» del ser humano, es también honesto promover su realización del modo mejor posible en cada caso. Podemos decir que vivir pacíficamente y encontrar el modo de realización es una tarea dada al hombre y está entre las cosas que Dios ha dejado en sus manos para que la busquen y realicen. La sociedad, más que realidad dada y hecha, es realidad que debe ser realizada⁵¹.

Es interesante hacer notar las consecuencias que tiene para el Doctor Sutil la constitución de la autoridad política a partir de la voluntad popular. En efecto, el legislador humano debe establecer leyes que persigan como fin el bien común, es decir, la convivencia y el sustento, y permitir sobre los bienes privados ordenar el uso y la propiedad que no vaya en su contra⁵². Por ello, su visión sobre la propiedad privada tiene un tinte más social⁵³, propio del espíritu franciscano.

Por último, nos detenemos en la consideración que hace Escoto acerca de la servidumbre, que parecería atentar contra ese bien preciado de la libertad, ya que todos los hombres nacen libres por naturaleza. Ahora bien, ¿puede ser justa la servidumbre en algún caso? La respuesta es afirmativa, puesto que es lo que sucede en el caso de quien abdica de su libertad y se sujeta voluntariamente a otro, como sucede en una sociedad cuando los habitantes se dejan gobernar por las leyes inducidas por otro. En efecto, tal deposición de la libertad parece contraria a la naturaleza libre del ser humano, aunque una vez realizada es de justicia conservarla, *pacta sunt servanda*⁵⁴. El Doctor Sutil aclara que no es contraria a la ley natural este tipo de sujeción, porque no es propiamente esclavitud, sino «servidumbre política, por la que el inferior se dispone al superior, pero no como un objeto inanimado, sino como quien tiene menos inteligencia es ordenado por aquel que tiene un intelecto

⁵⁰ Para Escoto, el hombre es un ser social por naturaleza pero no es político por naturaleza, contrariamente a lo que sostiene el gran pensador político de su época Juan Quidort; cfr. WOLTER, A., *o. c.*, pp. 16-17.

⁵¹ I. MANZANO, «Individuo y sociedad en Duns Escoto», en: *Antonianum* 76/1 (2001), p. 54.

⁵² Cfr. DUNS SCOTUS, *Ordinatio* IV.46.1 #11: «Dico quod sicut in istis politiis legislator respicit in se simpliciter iustum, quod est rectum boni publici, secundum quid respicit alia recta partialia, semper quidem in proportione ad istud rectum, et ideo in quibusdam casibus rectum est non servare leges iustas, respicientes ista recta partialia, quando scilicet observatio earum vergeret in detrimentum iusti publici, scilicet bene esse reipublicae».

⁵³ Cfr. L. DE BONI, «Duns Scotus sobre a politica», en: L. DE BONI, (ed), *João Duns Scotus (1308-2008): homenagem de scotistas lusófonos*, Bragança Paulista, Porto Alegre, 2008, p. 306: «Scotus tem uma visão muito mais comunitária e, por isso, não crê que os interesses particulares realizados acabem por se transformar em bem comum».

⁵⁴ DUNS SCOTUS, *Ordinatio* IV.36.1 #21.

más potente»⁵⁵. Esto quiere decir que la autoridad política no destruye completamente el ejercicio de la libertad individual, sino que la encauza y ordena para el beneficio común.

En efecto, la aclaración que realiza entre la disposición del «inferior» y del «objeto inanimado» nos remite a su teoría de las causas segundas e instrumentales, entre las cuales diferencia aquellas que son «dispositivas» y las propiamente «artificiales»⁵⁶. Lo que caracteriza a las causas segundas es la actuación a partir de un principio activo, que se posee *in esse quieto* y por el cual alcanzan el término de la acción del agente principal. Por otro lado, la causa instrumental «dispositiva» también actúa por un principio activo *in esse quieto*, pero no puede alcanzar por su propia forma el término de la acción del agente principal. Por su parte, entiende como causa instrumental «artificial» aquellas que se caracterizan por no poseer una forma activa, lo cual implica que los artefactos no tienen incidencia directa en el término de la acción efectuada por el agente principal como tampoco una intencionalidad propia.

Con estas consideraciones, podemos comprender mejor la idea de sujeción voluntaria que subyace a la concepción de servidumbre política. En la vida social comunitaria, el individuo actúa personalmente a modo de causa instrumental «dispositiva» de la acción que realiza la autoridad política respecto del bien común. Esto quiere decir que sus actos son verdaderamente suyos por emanar del principio activo que es la voluntad, que se posee establemente *in esse quieto*, aunque para alcanzar un efecto que lo sobrepasa —como es el bien común— su actividad individual debe ser tal que actúa como disposición para que el gobernante pueda ordenarla hacia el bien social. De esta manera, se condena la esclavitud al considerarla como el ejercicio de una causalidad instrumental al modo «artificial» y reduciendo a la persona a mero objeto de otros intereses que de ninguna manera es el propio.

* * *

De la exposición precedente podemos concluir que, a lo largo de su obra, Duns Escoto ha esbozado un conjunto de ideas sobre teoría política con cierto grado de independencia respecto de concepciones predominantes en la época y escuela. En efecto, la concepción agustiniana del poder dado por Dios al gobernante es rechazada a favor de una teoría sobre el origen del poder en la comunidad, quien elige por consenso a su *princeps*. La finalidad de este como legislador humano será conducir a un conjunto de individuos, por medio de normas positivas, a la convivencia pacífica y el sustento vital. Ese poder, que asciende desde la comunidad a su jefe, deberá cuidar la propiedad de tal modo que cada uno tenga lo necesario, pudiendo incluso quitar bienes privados para redistribuirlos a quien lo necesite si las circunstancias lo ameritan.

⁵⁵ *Ibid.* IV.36.1 #24.

⁵⁶ Cf. DUNS SCOTUS, *Opus oxoniense [Ordinatio]* IV.6.5 #6-#8. Por un desarrollo más amplio de la causalidad segunda e instrumental (en la cual se encuentra la artificial como un tipo entre varios), ver R. CROSS, «Some varieties of semantic externalism in Duns Scotus's cognitive psychology», en: *Vivarium*, 46 (2008), pp. 286-292.

La autoridad paterna, que reúne entorno a sí a los hijos y familiares cercanos, es natural al ser humano. Hay una prioridad ontológica de la sociabilidad humana a la politicidad que surge en el periodo poslapsario, y que incluso no es necesaria, ya que se podría, afirma Escoto, haber encontrado una forma de vivir pacíficamente sin formar una *civitas*. Además, el gobernante civil tiene poder sobre lo temporal pero no sobre lo espiritual, aunque está sometido a Dios como autoridad suprema y debe hacer lo posible para favorecer el desarrollo de los bienes espirituales en su comunidad.

Por último, pensamos que la firma en rechazo al rey franco y a favor del papa emitida por el joven franciscano da lugar para presumir su no adhesión a las ideas teocráticas defendidas por pensadores de su época. Su posición, más bien equilibrada al respecto, va en la línea de una separación de los ámbitos protegidos por las dos espadas pero aceptando, a su vez, relaciones mutuas en servicio de los seres humanos.

BIBLIOGRAFÍA

- Agustín de Hipona (1955). *Tratados sobre el Evangelio de san Juan*. Madrid: BAC.
- Alberigo, Giuseppe et al., eds. (1962). *Conciliorum oecumenicorum decreta*. Friburgo: Herder.
- Biblia de Jerusalén* (1999). Bilbao: Desclée de Brouwer.
- Canning, J. (2003). *A History of Medieval Political Thought, 300-1450*. Londres: Routledge.
- Castañeda, P. (1996). *La teocracia pontifical en las controversias sobre el Nuevo Mundo*. México: UNAM.
- Courtenay, W. (1996). «Between Pope and King: The Parisian Letters of Adhesion of 1303» en: *Speculum* 71, 577-605.
- Cross, R. (2008). «Some Varieties of Semantic Externalism in Duns Scotus's Cognitive Psychology» en: *Vivarium* 46, 275-301.
- Culleton, A. (2009). «La ley natural en la moral y la política: la contribución de Duns Scotus» en: *Mediaeval Sophia* 5/1, 17-27.
- De Boni, L. A. (2008). «Duns Scotus sobre a política», en: de Boni, Luis Alberto (ed.), *João Duns Scotus (1308-2008): homenagem de scotistas lusófonos*. Porto Alegre: Bragança Paulista, pp. 298-313.
- de Muralt, A. (2002). *L'unité de la philosophie politique de Duns Scot, Occam et Suarez au libéralisme contemporain*, Vrin, París, 2002.
- de Zamayón, P. (1968). «La ley natural en la filosofía de Escoto» en: Asociación Española de Filosofía Medieval (ed.), *Duns Escoto y las corrientes filosóficas de su tiempo*. Madrid: Instituto Luis Vives de Filosofía, pp. 141-175.
- Digard, G. et al., eds. (1884). *Les Registres de Boniface VIII [1294-1303]*. París: Ernest Thorin.
- Duns Scotus, I. (1891-1895). «Reportata parisiensia». En *Opera omnia*. París: Vivès.
- Duns Scotus, I. (1950-2013). «Ordinatio». En *Opera omnia*. Vaticano: Typis Polyglottis Vaticanis.
- Duns Scotus, I. (1997-2006). «Quaestiones super libros metaphysicorum Aristotelis». En *Opera philosophica*. Nueva York: Franciscan Institute Publications.
- Florido, F. L. (2009). «Claves escotistas en el pensamiento político moderno: distinción formal e potencia absoluta» en: *Itinerarium* 55/195, 549-561.
- Guzmán Manzano, I. (2001). «Individuo y sociedad en Duns Escoto». *Antoniano* 76/1, 43-78.
- Harris, Ch. (1959). *The philosophical doctrines of Duns Scotus*. Nueva York: Humanities Press.
- Hofmeister Pich, R. (2012). «Scotus sobre a autoridade política e a conversão forçada dos judeus: exposição do problema e notas sobre a recepção do argumento scotista em

- Francisco de Vitoria» en: Peretó Rivas, R. (ed.), *Tolerancia: teoría y práctica en la Edad Media. Actas del Coloquio de Mendoza (15-18 de junio de 2011)*. Porto: FIDEM, pp. 135-162
- Ingham, M. B. y Dreyer, M. (2004). *The Philosophical Vision of John Duns Scotus*. Washington: The Catholic University of America Press.
- Isidoro de Sevilla (2004). *Etimologías*. Madrid: BAC.
- Kent, B. (2003). «Rethinking Moral Dispositions: Scotus on the Virtues» en: Williams, Thomas (ed.), *The Cambridge Companion to Duns Scotus*. Nueva York: Cambridge University Press, pp. 352-374.
- Longpré, E. (1928). «Le B. Jean Duns Scot. Pour le Saint Siècle» en: *La France franciscaine* 11, 137-162.
- Merino, J. A. (2007). *Juan Duns Escoto: introducción a su pensamiento filosófico-teológico*. Madrid: BAC.
- Mochrie, R. (2006). «Justice in Exchange: The Economic Philosophy of John Duns Scotus». *Journal of Markets & Morality* 9/1, 35-56
- Soto, A. (1952). «The Structure of Society According to Duns Scotus». *Franciscan Studies* 12/1, 71-90.
- Théry, J. (2008). «Allo scoppio del conflitto tra Filippo il Bello di Francia e Bonifacio VIII: l'affaire Saisset (1301)» en: Minnucci, G. (ed.), *I poteri universali e la fondazione dello Studium Urbis*. Bolonia: Monduzzi, pp. 21-68.
- Tierney, B. (2004). *The Crisis of Church and State 1050-1300*. Englewood Cliffs: Prentice Hall.
- Tomás de Aquino (2001). *Suma de teología* Madrid: BAC.
- Vos, A. (2006). *The Philosophy of John Duns Scotus*. Edimburgo: Edinburgh University Press.
- Wolter, A. B. (2001). *John Duns Scotus, Political and Economic Philosophy*. Nueva York: Franciscan Institute Publications.

Universidad Católica Argentina
Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas
emayocchi@gmail.com

ENRIQUE SANTIAGO MAYOCCHI

[Artículo aprobado para publicación en enero de 2018]