

## JUAN DUNS ESCOTO: LA DISTINCIÓN ENTRE NATURALEZA Y LIBERTAD COMO FUNDAMENTO DE SU PROPUESTA POLÍTICA

Gloria Silvana Elías  
CONICET-UNJU

En algunas de sus obras principales Juan Duns Escoto postula su propuesta metafísico-teológica basada en la distinción entre naturaleza y libertad. Según cómo se defina naturaleza –en sentido amplio o en sentido estricto–, será la relación que le quepa con la libertad, y hasta incluso pueden ser tomadas como pasiones disyuntas del ser y del obrar. En efecto, dado que para Duns Escoto es posible entender la naturaleza como principio activo del ser que le lleva a obrar hacia lo uno [*ad unum*], la voluntad es entendida en cambio como un principio activo libre capaz de obrar hacia los opuestos [*ad opposita*], dicho de otra manera, capaz de obrar de modo contingente. En este sentido, para el Doctor Sutil solamente la autoridad paterna es de derecho natural, en tanto que la autoridad civil y política se basa en la elección libre de los ciudadanos que conferirán autoridad a una o más personas de acuerdo al contexto histórico.

Ahora bien, Escoto entiende que dado el actual estado de caída, algunos gobiernan y otros obedecen; con todo, ello no supone de suyo que tal gobierno sea irracional o tiránico, antes bien es plausible bregar para que sea un gobierno fundado en el consentimiento mutuo y la convivencia pacífica. Así, convivir pacíficamente se vuelve una elección en el pensamiento político del Sutil. Además, Estado y gobierno no serán entendidos en Escoto

como detentores del poder por derecho natural, sino el resultado de un tipo de acuerdo o convención histórica que designa un príncipe de por vida [*ad vitam*] o con derecho de sucesión.

En suma, lo que propongo abordar en este trabajo es la concepción de Estado y autoridad política que sostiene Escoto en alguna de sus obras centrales, y evidenciar que su perspectiva política se asienta en su posición metafísico-teológica, la cual distingue, como pasiones disyuntas del ser, la naturaleza y la libertad, o dicho de otra manera, naturaleza y racionalidad.

### **1. El contexto histórico en el que escribe Duns Escoto**

Es esclarecedor comenzar este análisis recordando que en la Europa medieval se distinguía con fuerza dos concepciones diversas sobre el origen del poder que tiene un gobierno y su legislación. Walter Ullmann las denomina teoría ascendente o teoría popular de gobierno, por un lado, y teoría descendente o teoría teocrática,<sup>1</sup> por otro. La primera afirma que el poder reside en el pueblo, y es la que retoma Tácito cuando describe el funcionamiento de las tribus germánicas; en estos casos, la autoridad se elegía asambleariamente. En cuanto a la teoría descendente, el poder reside en un ser supremo que, concretamente para el cristianismo, es Dios todopoderoso; en líneas generales, Dios delega su poder en un representante en la tierra. Como es sabido, la teoría descendente se impuso hasta inclusive el siglo XIII, justificada y defendida en gran medida por los clérigos, quienes llevaban a cabo no solo la formación en las escuelas catedralicias sino también las cancillerías y los despachos de la realeza. En este periodo, lo político se vinculó a las acciones en las cancillerías –ya del príncipe, ya del papa– explicitadas en la ley que instituían o defendían. Por ello, la ley fue durante gran parte de la Edad Media el elemento que los estudiosos de este

---

<sup>1</sup> Cfr. W. Ullmann, *Historia del pensamiento político en la Edad Media*, (Barcelona: Ariel, 1997), p. 14.

periodo analizaron para identificar las doctrinas políticas de la época.

Otro elemento importante a tener en cuenta es que en la Edad Media hubo una clara diferenciación entre clérigos y laicos, sacerdote y rey, organizados a su vez en clerecía [*sacerdotium*] y reino [*regnum*].<sup>2</sup> Recién a partir del siglo XIII, con el ingreso de Aristóteles a occidente, pudo otorgársele a la noción de Estado el sentido de conjunto autónomo de ciudadanos bajo el dominio de ciertas leyes. Ullmann indica que, de hecho, recién en este siglo ingresa también el término “político”; previo a ello los conceptos referidos al poder eran gobierno [*gubernatio, gubernator*] y jurisdicción [*jus dicere*], por lo que la disputa entre el poder papal y el poder real debe entenderse, primeramente, como una disputa al interior de la misma sociedad cristiana y no una disputa entre Estado e Iglesia o entre dos instituciones diferenciadas y autónomas.

A partir del siglo XIII comienza a haber una literatura que postula la independencia del imperio respecto del papado, puesto que su autoridad le viene directamente delegada de Dios. Los estudios medievales entienden que ello se debió a diversas causas, entre las que me interesa destacar el ingreso de la *Ética* y la *Política* de Aristóteles a Europa,<sup>3</sup> y la consolidación de la universidad como institución en las principales ciudades de Europa.<sup>4</sup> Fundamentalmente el conflicto surge porque Aristóteles señala que es posible alcanzar la felicidad en este mundo puesto que el fin último del hombre es algo natural, y no contranatural.

---

<sup>2</sup> Cfr. W. Ullmann, *Historia del pensamiento político en la Edad Media*, p. 19.

<sup>3</sup> F. Bertelloni, “Marsilio de Padua y la filosofía medieval”, en *La filosofía medieval*, (Madrid: Trotta, 2002), p.237.

<sup>4</sup> J. Miethke, *Las ideas políticas de la Edad Media* (Bs. As.: Biblos, 1993), p. 67.

Ello puso en jaque la idea de que la felicidad se alcanzara en otra vida, y que para lograrla debían seguirse las instrucciones de la Iglesia, institución que por vía revelada había recibido los contenidos materiales que indicaban cómo hacerlo, y cómo salir del pecado.<sup>5</sup> Esta fue una de las razones que condujeron a que se prohíba la lectura de Aristóteles en las universidades durante gran parte del siglo XIII. En este marco: “la teoría política comenzó a desarrollarse como reflexión acerca de la relación entre el problema ético de la determinación del fin último del hombre y el problema político de la competencia jurisdiccional del poder espiritual o temporal para conducir al hombre hacia el último fin”.<sup>6</sup>

Además, también cabe destacar cómo el término *civitas* [*pólis*], vino a sustituir, o al menos, a disputar el lugar que tenía el término *ecclesia* como ámbito en el que los seres humanos se relacionan. En efecto, como hace notar Jürgen Miethke, el desarrollo de las ciudades junto con un poderoso movimiento comunal que se verificaba en el norte de Italia, sur de Francia, Renania, daban cuenta de tales tesis filosóficas.<sup>7</sup> Afirmar Bertelloni que justamente por todo esto las ideas políticas dan paso a una teoría política sustentada en la tesis de que el orden de lo natural posee leyes y fines propios, y que la política puede o, si se quiere, debe ser reflexionada independientemente de la eclesiología.<sup>8</sup> Es en este marco en el que aparecerán los textos políticos medievales más influyentes de mediados del siglo XIII y del siglo XIV: *De regno ad regem Cypri* de Tomás de Aquino, *De regimine principum*

---

<sup>5</sup> Cfr. F. Bertelloni, “Marsilio de Padua y la filosofía medieval”, p. 239.

<sup>6</sup> Cfr. F. Bertelloni, “Marsilio de Padua y la filosofía medieval”, p. 240.

<sup>7</sup> Cfr. Miethke, *Las ideas políticas de la Edad Media*, p. 79.

<sup>8</sup> Cfr. F. Bertelloni, “Marsilio de Padua y la filosofía medieval”, p. 241.

de Egidio Romano, la *Monarchia* de Dante, el *Defensor pacis* de Marcial de Padua, y *Dialogus* de Ockham, entre otros. En ellos se defiende la primacía de uno u otro poder. Como habrá de señalar Dante, imperio y papado aspiraban a un orden universal. No obstante, precisa Romero, si en el siglo IX el imperio era ya impotente para realizar tal misión, tampoco le era sencillo al papado, cuya mayor ventaja fue su permanencia cuando el imperio tambaleaba. Hubo un concreto triunfo del papado durante el pontificado de Inocencio III (1198-1216), pero continuamente puesto a prueba por el emperador Federico II.<sup>9</sup> Como destaca Romero, güelfos y gibelinos, partidarios del imperio y del papado respectivamente, confrontaban entre sí buscando argumentos jurídicos y también acontecimientos históricos que le dieran peso a sus posiciones, pero ninguno lo lograba con contundencia.<sup>10</sup> Lo que de alguna manera fue la clave del momentáneo triunfo del poder papal durante este periodo y hasta el siglo XIII podríamos aducir que tuvo que ver con la organización jerárquica eclesial. Ello comienza a variar con el creciente ascenso y fuerza de una nueva clase incipiente, la burguesía, quienes a partir de su formación universitaria fueron capaces de obrar como juristas del imperio en su apoyo por fortalecer la corona en detrimento del poder papal. Además, el dinero que la corona solicita a dicho sector y que los mismos no dudan en facilitar, va consolidando una relación entre corona y burguesía aliadas por sus intereses en común.<sup>11</sup>

También es importante, aunque sea brevemente, mencionar el rol de las cruzadas y sus consecuencias decisivas, las que dieron lugar a un nuevo modo de entender el orden político a partir de la segunda mitad del siglo XIII: el cataclismo del orden señorial, las

---

<sup>9</sup> J. L. Romero, *La Edad Media*, (Bs. As: Fondo de Cultura Económica, 2014), p. 167.

<sup>10</sup> Cfr. J. L. Romero, *La Edad Media*, p. 168.

<sup>11</sup> Cfr. J. L. Romero, *La Edad Media*, pp. 166ss.

transformaciones sociales y económicas, el contacto con el mundo bizantino y musulmán, y el ascenso acelerado de la burguesía.<sup>12</sup> La monarquía encontró en esta nueva clase ascendente el apoyo económico y jurídico necesario para erigirse como el poder capaz de ese orden universal.

Ahora bien, en la época en que Duns Escoto comienza su carrera universitaria y su trabajo intelectual, gobernaba en Francia el rey Felipe el Hermoso (desde 1285 a 1314), y tuvo como papa a Bonifacio VIII (desde 1294 a 1303). Como Francia estaba en guerra con Inglaterra, el rey debió buscar mayores recursos financieros para solventar la misma, y aplicó unos impuestos al clero francés. Ello, junto con el programa de nación y “protoabsolutismo”, en términos de Bertelloni, dio inicio a un enfrentamiento cruento entre ambas figuras. Bertelloni indica que en Felipe el Hermoso había una idea de nacionalismo galicanista, sustentado en: el expansionismo territorial, la autonomía de la ley del papado, y su idea de integrar el clero a la política nacional.<sup>13</sup> En la bula *Clericis laicos* de 1296, el papa Bonifacio VIII anuló la obligación tributaria, lo que recibió como respuesta de Felipe la prohibición de que salga oro y plata desde Francia para el papado. El papa decidió la excomunión del rey. Dado ello, Felipe convocó en 1302 a representantes del clero, la nobleza y el pueblo, logrando que estos desconociesen la autoridad del papa. Como respuesta a ello, Bonifacio VIII en ese mismo año, en el mes de noviembre, publicita su Bula *Unam Sanctam*, en la que afirma que el poder de las dos espadas está bajo el poder papal. Frente a ello, el rey organiza en junio de 1303 un petitorio para acusar de herejía a Bonifacio VIII, apoyado por

---

<sup>12</sup> Cfr. J. L. Romero, *La Edad Media*, pp.188ss.

<sup>13</sup> Cfr. F. Bertelloni, “Finalismo causal en el *De potestate regia et papali*”, en *Figuras de la causalidad en la Edad Media y en el Renacimiento*, (Pamplona: EUNSA, 2017), p. 197.

cinco arzobispos, veintiún obispos y once abades,<sup>14</sup> presionando para que los miembros de distintas corporaciones galicanas, entre ellos, los maestros de la Universidad de París, firmaran el mismo. En ese contexto, Juan Duns Escoto se rehúsa a firmarlo, y huye de Francia hacia Colonia. Por el contrario, hubo otros que firmaron convencidos de la defensa de las posiciones galicanas y en contra de la teoría teocrática del poder, como fue el caso de Juan Quidort.

## **2. Sentido amplio y estricto de naturaleza y su relación con la noción de necesidad**

Teniendo presente este marco histórico, podemos ahora analizar algunas de las tesis principales de Escoto que dan explicación y sustento a sus postulaciones políticas. Como postulo en este escrito, tales posiciones se sostienen en su noción metafísica de naturaleza y libertad, por lo que propongo podamos analizar lo que significa naturaleza y libertad para el Sutil, a partir de uno de sus textos centrales al respecto, la cuestión XVI de *Quaestiones Quodlibetales*. Escoto desarrolla su concepto de naturaleza en sentido amplio y en sentido estricto, y vincula ello con la noción de necesidad. Dice:

“...Cabe decir que no hay dificultad en este punto si tomamos ‘naturaleza’ extensivamente, en cuanto se aplica a todo ente –de este modo llamamos naturaleza a la voluntad, y la extendemos incluso al no-ente cuando hablamos de la naturaleza de la negación–. En este sentido extensivo, la necesidad en cualquier ente podría llamarse natural. Así, la necesidad por la que la voluntad, al menos la voluntad divina, tiene algún querer por razón de

---

<sup>14</sup> Cfr. F. Bertelloni, “Finalismo causal en el *De potestate regia et papali*”, p. 198.

su libertad perfecta, pudiera llamarse natural. Sólo hay dificultad si se toma el término ‘naturaleza’ más estrictamente, es decir, en cuanto ‘naturaleza’ y ‘libertad’ son diferencias primeras del agente o del principio de acción”.<sup>15</sup>

Escoto considera que pueden coexistir perfectamente la libertad con la necesidad en la voluntad, si tomamos naturaleza de un modo amplio, en cuanto se aplica a todo ente, pudiéndonos referir así a la naturaleza de la voluntad. De lo anterior se infiere que la necesidad se puede llamar natural en cualquier ente. La dificultad surge si se toma “naturaleza” en sentido estricto, en tanto que naturaleza y libertad son diferencias primeras del agente, ya que el Sutil adopta de Aristóteles que el principio activo que llamamos “naturaleza” es aquel que obra *ad unum*, contrario a lo que es la libertad, principio que permite obrar *ad opposita*.

Para ahondar aún más en qué sea la necesidad, nuestro autor realiza una distinción al interior del término: “...por necesidad puede entenderse la necesidad de la inmutabilidad, que excluye la posibilidad de que suceda lo opuesto a lo que se da, y la necesidad de inevitabilidad omnimoda o de determinación, que no sólo excluye la posibilidad de que suceda lo opuesto a lo que de hecho se da, sino que excluye totalmente que lo opuesto pueda darse”.<sup>16</sup>

En efecto, una cosa es afirmar que cuando algo no se dio, entonces podemos entender que necesariamente ya no será, y otra cosa es afirmar que algo no se dio porque le es imposible darse. La diferencia reside entonces en que, mientras la primera excluye lo que de hecho no se dio, la segunda excluye totalmente que lo que no se dio pueda darse. En el caso de la voluntad divina

---

<sup>15</sup> I. Duns Scotus, *Quodlibet* q. 16 art. 3, n° 39, en *Cuestiones Cuodlibetales*, (Madrid: BAC, 1968), pp.601-602.

<sup>16</sup> I. Duns Scotus, *Quodlibet*, q. 16, art.1, n° 27, p. 593.



Escoto postula que “no quiere necesariamente todo lo creado con volición eficaz o con volición que lo determina a la existencia, sino que quiere contingentemente que la criatura sea y la causa contingentemente”.<sup>17</sup> De lo contrario, si quisiera necesariamente que la criatura fuera, la causaría también con necesidad de inevitabilidad, lo que nos llevaría ya a hablar de un cierto necessitarismo. Justamente los entes creados por la voluntad de Dios son contingentes entitativamente.

### 3. La ley natural en el orden de las cosas

Descripto lo anterior, ¿podemos afirmar que los seres humanos estamos insertos en un orden natural que nos impele en el obrar?, ¿cómo Escoto compatibiliza el orden instituido por la ley natural con el libre obrar humano?, más aún ¿cómo pensar la relación entre el orden natural instituido y la omnipotencia de Dios? Pues, sabido es que Escoto define como un absurdo el que Dios esté obligado a obrar al interior de un orden sin que le fuese posible otra alternativa.<sup>18</sup> Por el contrario, la libertad de Dios es suprema, absoluto su poder, por lo que no está supeditado a ninguna naturaleza por él mismo instituida. No distinguir el orden esencial divino del orden natural creado es erróneo y fuente de confusión. Orden en Duns Escoto, como claramente señala Eugenio Randi, implica al menos tres niveles de organización: el nivel de la disposición divina; el complejo de reglas que configuran un orden particular (dicho orden es instaurado por Dios de potencia ordenada, del que se desprende un complejo de leyes morales y positivas que

---

<sup>17</sup> I. Duns Scotus, *Quodlibet* q. 16, art.1, n° 29, p. 594.

<sup>18</sup> Cfr.: G. de Lagarde, *La naissance de l'esprit laïque au déclin du moyen-âge, II: Secteur social de la Scolastique*, (Louvain-Paris: Éditions E. Nauwelaerts, 1958), p. 234; M. Villey, *La formation de la pensée juridique moderne*. Trad. it. *La formazione del pensiero giuridico moderno*, (Milano: Ed. Jaca Book, 1985), p. 160.

buscan concordar con el mismo); y la dimensión individual. El poder divino es la fuente que instauro el orden, por tanto, es fuente de legitimidad.<sup>19</sup> Una acción de potencia absoluta es injusta sólo en el caso que el orden con el cual va en contra no dependa de su voluntad, es decir, los actos humanos contrarios a la ley natural son injustos –precisa Escoto– porque ninguno tiene la potestad de cambiarla.<sup>20</sup> Pero ese no es el caso de Dios. Como es sabido, el tópico de la *potentia Dei* de alguna manera es el hilo principal que crea la trama política en el pensamiento medieval, renacentista y los inicios del pensamiento político moderno. Sin embargo, es fundamentalmente con Duns Escoto y posteriormente Ockham que la distinción *potentia Dei absoluta* y *potentia Dei ordinata* cobra fuerza y fundamento en la reflexión del orden político del mundo. La voluntad divina libre funda el orden natural de las cosas de modo contingente, luego ello podrá verse de alguna manera en las posiciones políticas que enunciará el doctor Sutil. Si el orden ético es en ciertos aspectos un orden contingente, ¿por qué no lo sería el orden político? En suma, como precisa R. P. Prentice:<sup>21</sup>

“El grado de contingencia de los preceptos de la segunda tabla es gobernada por dos extremos. Por un lado, ellos no pueden ser necesarios, ya que ellos son contingentemente queridos por Dios. Por otro lado, ellos no pueden ser meramente arbitrarios o materia de capricho divino, ya que Dios los quiere

---

<sup>19</sup> Cfr. E. Randi, *Il sovrano e l'orologio. Due immagini di Dio nel dibattito sulla «potentia absoluta» fra XIII e XIV secolo*, (Firenze: La Nuova Italia, 1987), p. 61.

<sup>20</sup> Cfr. I. Duns Scotus, *Reportatio I A*, d. 44, (NY: Franciscan Institute Publications, 2008), pp. 533-542.

<sup>21</sup> R. Prentice, “The contingent element governing the Natural Law on the last seven precepts of the Decalogue, according to Duns Scotus”, *Antonianum* XLII (1967), p. 291.

como un medio eficaz para conducir a los hombres al fin último”.

#### 4. La ley natural y la política: *dominium e ius naturae*

Habíamos dicho que la reflexión de Duns Escoto se da dentro del contexto del conflicto epocal que oponía *sacerdotium* y *regnum* durante la crisis entre el poder papal, representado en ese momento por Bonifacio VIII, y el poder temporal, representado por Felipe el Hermoso. Como bien señala Culleton, Escoto hace su planteo de organización social de un modo indirecto, al discutir el problema de la restitución del mal a través de una auténtica penitencia. Dicho tópico lo aborda principalmente en *Ordinatio* IV, d. 15, qq. 2-4.<sup>22</sup> Dado que la restitución presupone la distinción entre *meum* y *teum*, el Sutil distinguirá *dominium* de *ius naturae*, planteando que *dominium* no es atribuible al *status innocentiae*. En ese estado, el hombre vivía en una convivencia pacífica y cada uno usaba del bien común de acuerdo a su necesidad. Pero después de la caída se desencadenó la ola de apropiaciones en la cual el hombre se valió de medios como la violencia y el robo, quitándole al otro hasta lo mínimo y necesario para su sustento. Como bien señala Alfredo Culleton, Escoto pone el acento en insistir que la

---

<sup>22</sup> I. Duns Scoti, *Ordinatio* IV, (Romae: Civitas Vaticana, 2011). Dicho nudo lo desarrolla en Ord. IV, d. 15, q. 2: “utrum quicumque iniuste abstulerit vel detinet rem alienam teneatur illam restituere ita quod non possit vere poenitere absque tali restitutione”; q. 3: “utrum damnificans alium in boni personae puta corporis vel animae teneatur restituere ad hoc quod possit vere poenitere”; q. 4: “utrum damnificans aliquem in bono famae teneatur ad restitutionem, ita quod poenitere vere non possit nisi famam restituat”.

división de *dominium* no es fruto de la ley de la naturaleza, dado que esa era regida por la comunión de los bienes.<sup>23</sup>

La división del dominio puede ser razonable pero le falta la fuente de la legitimidad. Para Escoto la *divisio dominiorum* no puede ser considerada *lex naturae*, porque eso implicaría una cierta *determinatio ad opposita*, lo que sería una contradicción.<sup>24</sup> En ese contexto de la discusión, Escoto sostiene que la división de los bienes responde al principio según el cual una comunidad política debe vivir en paz, y tal distinción de *dominia* es una solución razonable, pero no necesaria.<sup>25</sup> ¿Cuál es la legitimidad para tal división de la propiedad? Según el Sutil, la distinción de

---

<sup>23</sup> A. Culleton, “La ley natural en la moral y la política: la contribución de Duns Scotus”, *Mediaeval Sophia* 5, (gennaio-giugno 2009), p. 24.

<sup>24</sup> Cfr. I. Duns Scoti, *Ord.* IV, d. 15, q. 2, n° 6: “Per legem naturae non, ut videtur esse probabile, quia non apparet quod illa determinet ad opposita; ipsa autem determinavit in natura humana ad hoc quod est omnia esse communia”, p. 80.

<sup>25</sup> Cfr. I. Duns Scoti, *Opera omnia*, (Paris: Ludovicum Vivés, 1891-1896). En *Ordinatio* III, d. 37, p. 827: “Ista distinctio potest declarari in exemplo: nam supposito isto principio Iuris positivi, “pacifice esse viuendum in communitate, vel politia”, ex hoc non sequitur necessario: igitur quilibet debet habere possessionem distinctam a possessione alterius; posset enim stare pax in conuiuendo, etiamsi omnia essent eis communia. Nec etiam supposita infirmitate illorum qui conuiuunt, est necessaria illa consequentia. Sed tamen possessiones esse distinctas pro personis infirmis valde consonat pacificae conuersationi: infirmi enim magis curant bona sibi propria, quam bona communia, et magis vellent appropriare sibi communia bona, quam communitati, et custodibus communitati et ita fieret lis, et turbatio et ita est fere in omnibus Iuribus positivis, quod licet sit aliquod principium, quod est fundamentum in condendo alias leges, vel Iura, tamen ex illo principio non simpliciter sequuntur leges positivae; sed declarant, siue explicant illud principium

las diversas *dominia* está fundada en la ley positiva; esa ley deriva su *auctoritas* del legislador que la haya promulgado, porque aún después de la caída, el hombre preservó la *prudencia* necesaria para promulgar leyes justas; no obstante, la virtud de la prudencia no se identifica con la *auctoritas*, que es otra condición necesaria para la existencia de una ley. La *prudencia* será la habilidad de legislar de acuerdo con la recta razón. El legislador no debe promulgar leyes para su propio provecho, sino visando tener como objetivo el bien común, que es la finalidad del legislador.<sup>26</sup>

Así, llegamos al punto en el que Escoto distingue dos grandes tipos de autoridad: la paterna y la política. La autoridad política tiene su origen en el encuentro, en cualquier *communitas, terra* o *civitas*, de personas no unidas por vínculos de parentesco. En la base del mutuo consenso, con una convivencia pacífica, alguien es elegido para comandar o dirigir.<sup>27</sup> Esa autoridad puede asumir diversas formas, pero al ser instituida debe explicitarse las condiciones de la forma de gobierno. Es el consenso que confiere autoridad al legislador que promulga la ley; ese origen es el que garantiza la *iustitia* a la ley promulgada. *La divisio dominiorum* no es algo inscripto en la ley natural, es *más bien* el fruto de la ley que los hombres se dan a sí mismos. De allí que llamar a estas

---

quantum ad certas partículas; quae explicationes consonant valde principio naturali uniuersali”.

<sup>26</sup> Cfr. I. Duns Scoti, *Ord.* IV, d. 14, q. 2: “utrum actus poenitendi requisitus ad deletionem peccati mortales sit actus alicuius virtutis”, n.º. 7: “Finis autem legis positae ab homine legem ferente non est ipse legislator vel bonum eius, sed bonum commune; propter ergo illum finem est lex et observatio eius. Et ita rationabilior est vindicta in quantum est ad illum finem, quam si esset ad bonum privatum personae publicae”, p. 28.

<sup>27</sup> Cfr. I. Duns Scoti, *Ord.* IV, d. 15, q. 2, pp. 82ss.

normas leyes naturales es más bien un modo impropio de referirse a ellas.

Justamente otro punto que distingue a Escoto de sus pares y de sus antecesores es este referido al consenso. Para él el consenso no es una forma de legitimación política, sino la única y exclusiva forma de legitimación de la autoridad. Es importante destacar que el consenso en Escoto, (como lo será también para los contractualistas modernos), no tiene valor de un hecho histórico, sino más bien valor de condición de racionalidad,<sup>28</sup> la cual le viene dada propiamente por ser un acto de libertad. Además, Escoto insiste en el hecho que la prudencia<sup>29</sup> es condición necesaria pero no suficiente del bien moral, siendo también indispensable la voluntad, esto es, para traducir en acto una determinación moral es necesaria la voluntad. De la misma manera, en las acciones políticas la conciencia de lo que es bueno no es suficiente para constituir una ley justa, pues depende de la autoridad que la instituye y, en última instancia, del consenso. Así, la acción legislativa no se reduce al reconocimiento de un orden ya existente, como la ley natural, a la cual se debe ajustar. *Mutatis mutandis*, en la esfera política como en el mundo de la moral individual, es la voluntad la que realiza el paso del saber al hacer, con la diferencia de que en la política se trata del encuentro de varias voluntades, construyendo un consenso de

---

<sup>28</sup> M. De Gandillac, “Il XIV secolo”, en A. Fliche-V. Martin, *Storia della Chiesa dalle origini fino ai nostri giorni*, vol. XIII, (Torino: Ed. italiana a cura di S. Gieben e Corrado da Alatri, 1965), p. 478; F. Todescan, “Giovanni Duns Scoti. Una introduzione bibliografica”, *Veritas*, v. 50, n. 3, (setembre 2005), p. 36.

<sup>29</sup> Cfr. I. Duns Scoti, *Ord.* IV, d. 15, q. 2, n. 6, p. 81: “Ergo, ut ista distinctio sit iusta, oportet videre quomodo lex positiva talis sit iusta. Sit ergo conclusio quarta, quod ‘lex positiva iusta requirit in legislatore prudentiam et auctoritatem’. Prudentiam, ut secundum rectam rationem practicam dicteta quid statuendum pro communitate”.

voluntades. En este punto encontramos entonces que la libertad es la fuente de la organización política de una sociedad.

En efecto, la libertad y el consentimiento son los elementos que dan lugar al origen de toda organización socio-política. Si bien el ser humano escotista es libre y solidario, en el presente estado de caída es necesario delegar el poder en una autoridad (una o más personas), pero en pos del bien común, sin lugar a la tiranía ni la irracionalidad.

## 5. Conclusiones

Ni la organización política ni la autoridad política tienen su poder por ley natural; su poder se fundamenta en la libre elección humana y el libre consentimiento. En este sentido, todo orden social es contingente. También se evidencia la dimensión comunitaria del ser humano en el que piensa el escocés, y se eleva un humanismo cristiano que se fundamenta en la racionalidad de la libertad y que da lugar a una sociedad pacífica, justa y en pos del bien común. Por último, y como bien señala Merino, el humanismo franciscano en su conjunto, pero con mayor fuerza en Escoto, postula la idea de una persona que está abierta “a la sorpresa, a la novedad, a lo inédito, porque la libertad es creatividad”.<sup>30</sup> En este sentido, la posición metafísica y antropológica de Duns Escoto es la explicación de por qué es posible pensar en una organización política que tiene más visos de modernidad y contemporaneidad, que de una sociedad política medieval.

## Bibliografía

Bertelloni, F., “Marsilio de Padua y la filosofía medieval”, en *La filosofía medieval*, (Madrid: Trotta, 2002).

---

<sup>30</sup> J. A. Merino, *Humanismo franciscano*, (Madrid: Cristiandad, 1982), p. 307.

- . “Finalismo causal en el *De potestate regia et papali*”, en *Figuras de la causalidad en la Edad Media y en el Renacimiento*, (Pamplona: EUNSA, 2017).
- Culleton, A. “La ley natural en la moral y la política: la contribución de Duns Scotus”, *Mediaeval Sophia* 5, (gennaio-giugno, 2009), pp. 17-27.
- Duns Scoti, I., *Opera omnia*, (Paris: Ludovicum Vivés, 1891-1896).
- . *Cuestiones Cuodlibetales* (Madrid: BAC, 1968).
- . *Reportatio I A*, d. 44 (NY: Franciscan Institute Publications, 2008).
- . *Ordinatio IV* (Romae: Civitas Vaticana, 2011).
- Gandillac, M. de, “Il XIV secolo”, en A. Fliche-V. Martin, *Storia della Chiesa dalle origini fino ai nostri giorni, vol. XIII*. (Torino: Ed. italiana a cura di S. Gieben e Corrado da Alatri, 1965).
- Lagarde, G., de *La naissance de l'esprit laïque au déclin du moyen-âge, II: Secteur social de la Scolastique*, (Louvain-Paris: Éditions E. Nauwelaerts, 1958).
- Merino, J. A., *Humanismo franciscano*, (Madrid: Cristiandad, 1982).
- Miethke, J., *Las ideas políticas de la Edad Media*, (Bs. As.: Biblos, 1993).
- Pretince, R., “The contingent element governing the Natural Law won the last seven precepts of the Decalogue, according to Duns Scotus”, *Antonianum* XLII, (1967), pp. 259-292.
- Randi, E., *Il sovrano e l'orologio. Due immagini di Dio nel dibattito sulla «potentia absoluta» fra XIII e XIV secolo*, (Firenze: La Nuova Italia, 1987).
- Romero, J. L., *La Edad Media*, (Bs. As: Fondo de Cultura Económica, 2014).



Todescan, F., “Giovanni Duns Scoto. Una introduzione bibliográfica”, *Veritas*, v. 50, n. 3, (Porto Alegre, setembro 2005), pp. 5-40.

Ullmann, W., *Historia del pensamiento político en la Edad Media*, (Barcelona: Ariel, 1997).

Villey, M., *La formation de la pensée juridique moderne*. Trad. it. *La formazione del pensiero giuridico moderno*, (Milano: Ed. Jaca Book, 1985).