

Alfredo Culleton

## La ley natural en la moral y la política: la contribución de Duns Scotus

La teoría de la ley natural es el corazón de la filosofía práctica de Scotus. Lo que ocupa un lugar destacado en la ética de Scotus es el compromiso con la ley natural entendida como razón de verdad práctica y no como la adecuación a la finalidad natural como se manifiesta en las éticas de las virtudes.<sup>1</sup>

A diferencia de otros enfoques de la ética medieval, la estructura de la propuesta de Scotus no es la de la ética de las virtudes. La filosofía práctica de Scotus tiene sus raíces en dos fuentes: por un lado parte de la concepción de ciencia de Aristóteles que lo motiva a pensar la teología como ciencia, y, por otro, parte de la tradición franciscana, que es marcada por el carácter práctico de la teología.

En la tradición clásica la ley natural es entendida como la naturaleza que no puede ser cambiada por la acción humana, por eso tiene validez universal y, los propios seres humanos pertenecen a la naturaleza son, en principio, capaces de conocer la ley correspondiente.

La tradición cristiana entiende la naturaleza como determinada por el plan creador de Dios. Tomás, por ejemplo subordina esta creación a la ley eterna y la ley natural deberá ser entendida como una participación en la ley eterna, por eso ello universal. Lo que hay de común entre la ley eterna y el hombre es la razón, lo que a su vez permite la comunicación entre ambos órdenes.

Que el ser humano no pueda alterar la subordinación de la ley natural a la ley eterna parece necesario y obvio. El problema que Scotus va a enfrentar es si el propio Dios estaría igualmente subordinado.<sup>2</sup> En última instancia la pregunta es si la ley natural admite excepciones y, mas profundamente todavía, subyace la pregunta sobre la conexión entre los actos de la voluntad de Dios y la capacidad humana de conocer la ley natural a través de la razón.<sup>3</sup> Entre los comentaristas del *Doctor Subtilis*, el sistema ético de Scotus puede ser entendido desde tres perspectivas

<sup>1</sup> Cf. É. GILSON, *Jean Duns Scot. Introduction a ses positions fondamentales*, Vrin, Paris 1952, pp. 602-624.

<sup>2</sup> Cf. R. CROSS, *Duns Scotus*, Oxford University Press, Oxford 1999.

<sup>3</sup> Cf. L. A. DE BONI, *De Abelardo a Lutero. Estudios sobre filosofía práctica na Idade Média*, EDIPUCRS, Porto Alegre 2003, pp. 255-282.

distintas: a) aquellos que entienden que el acceso racional a la ética habría quedado reducido b) aquellos que entienden que para Scotus el conocimiento moral sólo puede ser alcanzado a través de una revelación divina y c) aquellos que entienden un residuo de naturalismo en Scotus que más tarde será enfrentado con un voluntarismo radical. Nosotros pretendemos poner en evidencia los elementos voluntaristas sin por eso ello desconsiderar las exigencias de una ética racional como característica de un filósofo del rigor de Duns Scotus. Su doctrina de la ley natural es la llave para entender su sistema ético y su originalidad política. En este artículo pretendemos retomar el tratamiento dado por Scotus en el *Ordinatio* en relación con la ley natural, primeramente con la moral y en un segundo momento con la política.

## 1. La ley natural y la moral

### El Decálogo

Es en el *Ordinatio* III, distinción 37<sup>4</sup> que Scotus más claramente desarrolla su concepto de ley natural al preguntarse si los mandamientos del Decálogo pertenecen a la ley natural. Empezará por definir la ley natural diciendo que un mandamiento pertenece a la ley natural en sentido estricto si es *conceptualmente necesario* que el mandamiento sea válido, teniendo como base simplemente el contenido expuesto en el mandamiento. En ningún momento Scotus hace referencia a la ley eterna para definir la ley natural como lo hace Tomás de Aquino. La ley eterna no tiene ninguna importancia en su sistema ético.

A continuación Scotus aclara que lo que él quiere decir con la idea de *necesidad conceptual*. Solamente para estos principios auto-evidentes, lo que ellos prescriben es absolutamente necesario en orden a poder alcanzar el fin último. Este *absolutamente necesario* significa que es inconcebible que alguien pudiese repudiar la bondad prescrita en estos mandamientos sin al mismo tiempo repudiar la bondad del propio fin último.<sup>5</sup> Dado que el fin último de toda acción es alcanzar el mayor bien, y esto es idéntico a Dios, los únicos mandamientos que pueden pertenecer a la ley natural en sentido estricto son aquellos que tienen al propio Dios como objeto. En

<sup>4</sup> Nos valeremos da edição Vives para a paginação (*Ordinatio* I, III e IV, in JOANNIS DUNS SCOTI *Opera omnia*, Ludovicum Vivés, Paris 1891-1896). Também encontramos estas passagens na língua inglesa na edição de Arthur HYMAN e James J. WALSH (*Philosophy in the Middle Ages: the Christian, Islamic and Jewish Tradition*, 2<sup>nd</sup> edition, Hackett, Indianapolis-Cambridge 1983) e de Allan B. WOLTER (JOHN DUNS SCOTUS, *Philosophical writings: a selection*, translated with introduction and notes by A. B. Wolter, with a foreword by M. McCord Adams, Hackett, Indianapolis 1987; e JOHN DUNS SCOTUS, *On the will and morality*, selected and translated with an introduction by A. B. Wolter, ed. by W. A. Frank, The Catholic University of America Press, Washington DC 1997).

<sup>5</sup> *Ord.* III, d. 37, p. 825: *non enim in his, que praecipuntur ibi, est bonitas necessaria ad bonitatem ultimi finis, convertens ad finem ultimum.*

sentido estricto, solamente los mandamientos de la primera piedra pertenecen a la ley natural. Debemos aclarar que el Decálogo ha sido históricamente presentado como compuesto de dos piedras o tablas. La primera contempla las obligaciones para con Dios y es compuesta de tres mandamientos: *Yo soy tu Dios y no tendrás otros dioses delante de mi, No tomarás el Santo nombre de Dios en vano y Recuerda el día de Sabbat y santifícalo*.<sup>6</sup>

Para Scotus la siguiente proposición es *per se nota ex terminis*: si Dios existe, luego deberá ser amado como Dios, y ninguna otra cosa puede ser adorada como Dios y ninguna irreverencia puede ser cometida contra Él. Dada esta definición de Dios, se sigue que si hay un tal ser, debe ser amado y adorado, y ninguna irreverencia debe ser hecha contra Él. Porque estos mandamientos son auto-evidentes y analíticos, son necesariamente verdaderos. Ni el propio Dios puede tornarlos falsos.

Los mandamientos de la segunda piedra pueden ser considerados como pertenecientes a la ley natural solamente en sentido amplio. Únicamente los primeros dos mandamientos – Scotus tiene dudas sobre el tercero – pertenecen a la ley natural en sentido estricto, dado que solo sólo ellos tienen a Dios como objeto inmediato. El contenido de la ley natural, en sentido estricto, puede ser sintetizado en la siguiente formulación: «Dios debe ser amado»,<sup>7</sup> o en su formulación negativa, «Dios no debe ser odiado». Estos mandamientos van al encuentro del criterio formal de auto-evidencia que en esencia es el siguiente: «El que es mejor debe ser más amado». <sup>8</sup> Se torna obvio que el mandamiento de amar a Dios es un principio práctico auto-evidente y por eso encuentra el criterio formal para pertenecer a la ley natural.

Todos los otros mandamientos pertenecen a la ley natural en un sentido amplio. El criterio por el cual hacen parte de la ley natural no es la *necesidad conceptual* sino su *consonantia* con la ley natural en sentido estricto.<sup>9</sup> Scotus considera todos los mandamientos, tanto los que pertenecen a la ley natural estricto sensu como aquellos en sentido más amplio, como verdades prácticas: las primeras porque son auto-evidentes y las segundas por su acuerdo (*consonantia*) con los anteriores.

### El ordenamiento y la no contradicción

Otra perspectiva que puede ser considerada para entender la posición de Scotus a respecto de con respecto a la ley natural, la ley natural es la desarrollada en el *Ordinatio*, I, distinción 44 que parece ser el lugar donde se fundamenta su doctrina. Dirá él allí que hay mandamientos que pueden ser obedecidos, transgredidos, o substituídos por otros. Un mandamiento es substituído por otro cuando otro mandamiento es colocado en su lugar por el acto de alguien con autoridad para eso

<sup>6</sup> Ex. 20, 2-4.

<sup>7</sup> Ord. III, d. 37, p. 826: *quia sequitur necessario, si est Deus, est amandus, et quod nihil aliud est colendum tanquam Deus, nec Deo est facienda irreverentia.*

<sup>8</sup> Ord. III, d. 37, p. 826.

<sup>9</sup> Ord. III, d. 37, p. 827: *quae explicationes consonant valde principio naturali universali.*

ello. Cuando, por ejemplo, Dios manda a Abraham a matar a su hijo Issac, la prohibición original de matar es substituída por otro mandato correspondiente a un acto divino. Ahora, si un agente no tiene el poder para formular mandamientos, puede unicamente obedecer o transgredir mandamientos existentes. Si alguien actúa dentro de los límites del orden establecido por la ley existente, esa persona actúa por “poder ordinario” (*potentia ordinata*); si alguien transgrede el orden existente o substituye los mandamientos que constituyen el orden, esa persona actúa por “poder absoluto” (*potentia absoluta*). Todos los agentes revestidos con el poder del intelecto y de la voluntad tienen a su disposición la habilidad tanto de actuar dentro de los límites de un orden existente como de transgredir tal orden, ya sea ordenadamente o desordenadamente.

El único condicionamiento para el poder absoluto de Dios es la exigencia de estar libre de contradicción. En virtud de ese poder infinito, Dios puede substituir cualquier orden creada por otra, siempre que no haya auto-contradicción en esta acción. En términos de ley natural esto significa que la ley natural en sentido estricto comprende todos los mandamientos que son tales que cualquier dispensa venga a implicar en contradicción. Tal es el caso del mandamiento que prescribe el amor a Dios, dado que exige que el mayor bien sea amado sobre todo. El carácter auto-contradictorio de cualquier dispensa se deduce del contenido del concepto de “mayor bien” y “amar sobre todo”. Lo que no implica en contradicción es en principio sujeto a la omnipotencia de Dios. Y este poder no es completamente arbitrario, Dios puede substituir cierta orden existente por otra, pero en todos los casos es una *determinada orden* que es substituída por otra *orden determinada*.<sup>10</sup>

Lo que es substituído en cada caso es un ordenamiento, esto es, una ley general, consecuentemente habrá sobre ella un criterio de coherencia que va a regir la compatibilidad de los preceptos más específicos. Esta exigencia de coherencia puede ser entendida como una interpretación de la *consonantia* que caracteriza los preceptos de la ley natural en sentido amplio. Si los mandamientos están de acuerdo con – aunque no sean deducibles de – los mandamientos de la ley natural en sentido estricto, también deben ser compatibles entre ellos.

Aunque estos mandamientos no puedan ser derivados de *super mandamientos*, esto no quiere decir que no existan razones disponibles a la razón humana que indiquen que ciertos mandamientos son necesarios o, sobretodo, porque solamente ciertos mandamientos pueden coexistir en un sistema coherente. Ciertamente la validez de los mandamientos que pertenecen a la ley natural en sentido amplio no podrán ser explicados con relación a la naturaleza humana dado que como criaturas los seres humanos son contingentes; pero por otro lado, es también verdad que el conocimiento acerca de la relación entre los hechos presupuestos y los mandamientos válidos pueden ser verificados argumentativamente. Este conocimiento no será

<sup>10</sup> Ord. I, d. 44, p. 745: *non quidem fieret ordinate secundum istum ordinem, sed fieret ordinate secundum alium ordinem, quem alium ordinem ita posset voluntas divina statuere, sicut aliter potest agree.*

puramente intuitivo ni deductivo. La discusión de Scotus sobre los derechos de propiedad ayuda a clarificar esto.<sup>11</sup> Él afirma que el derecho a la propiedad privada de ninguna manera puede ser derivada de un ordenamiento racional que preceda la acción divina. La acción de Dios es irreductiblemente libre, y su creación es radicalmente contingente. Como pueden tales mandamientos ser evidenciados como racionalmente conocibles sin introducir determinación en la voluntad de Dios?

Veamos la articulación entre la necesidad racional y los ordenamiento. Judas por ejemplo suponiendo sea él un pecador hasta el fin (*finaliter peccator*), en principio puede ser salvado pero no en un ordenamiento que contenga una ley prescribiendo que los pecadores que no se arrepienten deben ser condenados. Una vez que se ha juzgado que Judas es tal pecador, su salvación solamente puede tener lugar de no haber tal prescripción.<sup>12</sup>

Una vez que aceptamos que el discurso de la teoría de la ley natural en Scotus tiene esta consistencia y rigor, pierde sentido considerar los mandamientos de la segunda piedra como dependientes de la pura voluntad de Dios. De lo contrario, esta dependencia como el elemento constitutivo de la ética voluntarista de Scotus resulta simplista. La racionalidad no es limitada a la pura formulación de las leyes, y sus amplias posibilidades de interpretación. La teoría de la ley natural de Scotus ofrece una sofisticada estructura argumentativa: al lado de los primeros principios que son evidenciados por deducción formal, él identifica otros principios básicos. Estos son reconocidos tanto por su relación en terminos de sentido con los principios mas generales, como por su mútuo equilibrio y coherencia; juntamente con esto, pueden servir como justificativos para las intuiciones morales cotidianas que son manifiestas en nuestros juicios morales particulares.

### Ley natural en sentido *lato*

Aunque el objetivo específico de la distinción 17 del *Ordinatio III* sea tratar un punto del sacramento de la penitencia, Scotus hace una distinción sobre lo que pertenece exactamente a la ley natural y lo que puede ser llamado “ley natural” en sentido lato o secundariamente. Él afirma que una proposición que expresa la ley natural en sentido propio debe ser: a) autoevidente o analítica, esto es, conocido de un análisis del sentido de los términos de la preposición, o b) una conclusión que decorre logicamente de una o más proposiciones analíticas autoevidentes. Si bien el objetivo específico de la distinción 17 de la *Ordinatio III* sea tratar un punto del sacramento de la penitencia, Scotus hace una distinción sobre lo que pertenece exactamente a la ley natural y lo que puede ser llamada “ley natural” en sentido amplio o secundario. Él afirma que una proposición que exprese la ley natural, en

<sup>11</sup> *Ord. III*, d. 37, p. 827.

<sup>12</sup> *Ord. I*, d. 44, p. 746: *Judam enim potest praescire salvandum de potential ordinate, sed non isto modo ordinate, sed absoluta isto modo, sed alio modo ordinate secundum aliquem alium ordinem, quia secundum ordinem alium tunc possibilem institui.*

sentido propio, debe ser: a) autoevidente o analítica, esto es conocido de un análisis del sentido de los términos de la proposición, o b) una conclusión que deriva lógicamente de una o más proposiciones analíticas autoevidentes.

En sentido lato, la ley natural va a ser “una verdad práctica que es inmediatamente reconocida por todos como estando de acuerdo con tal ley”. Podemos aquí tratar de distinguir tres modos de entender la expresión “reconocida por todos”: (1) Cuando se refiere únicamente a los aspectos mas generales de la ley moral, mas que a detalles mas específicos de ella. Dirá Scotus al tratar acerca de la indisolubilidad matrimonial en el *Ordinatio* IV<sup>13</sup> que esto es algo que pertenece a la ley natural solamente en sentido lato y que aquellas cosas que pertenecen a la ley natural en este sentido no son manifiestas a todos y, por eso, fué necesario que estos preceptos de la ley natural fuesen determinados por la ley positiva divina, o (2) puede también referirse a los hombres en general mas que a cada uno de todos los individuos. Finalmente (3) puede referirse a la posibilidad, mas que a la actualidad, o a lo que puede ser reconocido por la luz de la razón natural, especialmente por alguien que no sea considerado “incapaz para cuestiones intelectuales” y cuya habilidad para pensar objetivamente no haya sido cegada por apegos emocionales o no se haya tornado tan corrupto que ya no reconozca que su “lujúria va contra la ley natural”.

Por estas razones Scotus entiende que fué adecuado de parte de Dios haber tornado positivo los preceptos de la ley natural, aún cuando los preceptos que pertenecen a la ley natural en sentido estricto, así como los que lo son en sentido lato, pudiesen ser conocidos naturalmente.

### La racionalidad del ordenamiento

En el *Ordinatio* IV, distinción 33 Scotus discute la monogamia, y se puede ver la manera como los principios se articulan con los juicios particulares que describen realidades contingentes. Scotus va ofrecer un principio práctico general cuya validez no depende de su aplicación a ningún caso particular. Esos principios no ofrecen por sí mismos ninguna información de sobre si la monogamia o la poligamia pueden ser legítimos en un caso particular. Aún así, esos principios básicos sirven como reglas de procedimiento racionales que tornan posible una decisión al respecto de un caso particular por referencia a las exigencias de una situación dada.<sup>14</sup>

<sup>13</sup> *Ord. IV, dist. 26, n. 9, p. 136: Nuli obligarent se communi obligatione, saltén difficili, nisi ad hoc esset aliquid astringens, vel sicut lex humana, vel sicut lex positive vel humana. Lex enim naturae, etsi obliget ad indissolubilitatem vinculi praedicti, praenisso tali contractu, tamen non lex naturae evidentissima, sed secundo modo dicta. Illud autem quod non erit de lege naturae, nisi secundo modo, non est omnibus manifestum; ergo expedit necessitatem illius praeepti a lege positiva divina determinari.*

<sup>14</sup> Cf. H. MÖHLE, *Scotus's Theory of Natural Law*, in Th. WILLIAMS (ed.), *The Cambridge Companion to Duns Scotus*, Cambridge University Press Cambridge 2003, pp. 312-331, p. 322.



Son dos los aspectos en la cuestión de la monogamia y su abolición en favor de la poligamia que exigen justificación: la justa reciprocidad de las partes que están vinculadas por el contrato matrimonial, y las exigencias para la dispensa de la ley que obliga a la monogamia. Scotus trata el tema del contrato matrimonial teniendo como referencia la justicia conmutativa, por eso se vale del principio de que en toda permuta debe haber la mayor equidad posible entre aquellos que la realizan siendo ese el propósito de la misma. La legitimidad de la monogamia o de la poligamia dependerá de la finalidad que la permuta se propone y eso puede ser: la procreación del mayor número de descendientes, o la restricción de la incontinencia sexual. Si es el primero de los objetivos, la poligamia es lícita; si el segundo, la monogamia lo será. De cualquier manera, siempre habrá bases racionales a favor o contra un mandamiento, o condiciones de observar la justicia.

En lo que respecta a la posibilidad de dispensar la monogamia, Scotus se vale igualmente de un amplio principio racional cual es: si algo es ordenado a dos finalidades, donde una es mas importante que la otra, debe ser usado de tal manera que contribuya más al bien más fundamental, aunque sea al precio de un bien subordinado.<sup>15</sup> Actuar de esta manera es actuar de acuerdo con la recta razón; depende también de un juicio racional paradigmático. El número de la prole es un bien subordinado a aquel de tener hijos. La finalidad de restringir la incontinencia sexual está en oposición a la poligamia. En este punto Scotus no responde claramente a la cuestión acerca de la posibilidad de dispensar la monogamia, en tanto se preocupa más en dar razones a la voluntad expresa en el ordenamiento legal y la estructura que la sustenta.

Scotus no responde a la cuestión original sobre la posibilidad de dispensa de la monogamia por la simple referencia a los insondables desígnios de la voluntad divina. Por el contrario, él apela a las razones a favor y en contra que pueden ser ofrecidas partiendo del presupuesto de que un comando dado es vigente. Son estas las razones que autorizan a reconstruir la estructura racional de los ordenamientos legales correspondientes.

Los principios que subyacen a las argumentaciones del *Ordinatio* I, d. 44 y del IV, d. 33 que acabamos de analizar en la perspectiva de la teoría de la ley natural de Scotus, no hacen referencia a ninguna supuesta teleología de la naturaleza humana. Por el contrario, él lidia con principios de la argumentación que pueden ser entendidos como principios de consistencia de cualquier ordenamiento dado. La validez de los principios de la justicia conmutativa para tratar la autoevidencia de los primeros mandamientos, y el peso de los bienes que Scotus trae en el tratamiento de la monogamia no son considerados pasibles de dispensa. Ni trata la dispensabilidad de los mandamientos individualmente. En su lugar, los principios son usados en el sentido de tornar evidente la estructura coherente del ordenamiento como un todo que, éste sí, es pasible de dispensa. Por esta razón tales principios de

<sup>15</sup> *Ord.* III, d. 33, n. 5, p. 363: *quia quando est valde necessarius finis principalis, negligendus est finis minus principalis.*

comparación pueden ser usados en una argumentación racional sin colocar en cuestión el estatuto de la libertad divina. La estructura argumentativa de la ética scotista evidencia que estos mismos principios dan sustento a la racionalidad de las acciones divinas y garantizan a los seres humanos conocer la ley moral a través de la razón.

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

La reflexión de Duns Scotus acerca de temas como *dominium e ius naturae* se dan 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. Scotus enfrenta la cuestión indirectamente al discutir el problema de la restitución del mal a través de una auténtica penitencia.<sup>16</sup> El autor, después de haber planteado sus usuales argumentos a favor y contra de la culpa en el plano de los principios, asegura que, dado que la restitución presupone la distinción entre *meum y teum*, es sobre el origen de esta distinción en lo que se debe pensar.

El primer punto referido por Scotus es que la distinción de los varios tipos de *dominia* no es atribuible al *status innocentiae*. En esa condición, el hombre vivía de acuerdo con las prescripciones del *ius naturae*: la convivencia era pacífica y cada uno usaba del bien común de acuerdo a su necesidad. 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. Al describir esa situación, refiere a Nenrod, figura del capítulo 10 del *Génesis*, que es considerado el primero en ejercer un dominio injusto y es considerado *hominum oppressor*,<sup>17</sup> que instituye distinciones para la propiedad. En esta nueva condición, en que el precepto de la ley natural de la comunidad de los bienes deja de vigorar, se hace necesario, para garantizar la convivencia pacífica, introducir una distinción entre las varias *dominia*. Esa nueva disposición no puede ser atribuida ni al *ius naturae* ni al *ius divinum*. Será llamada de *Tolle iura imperatorum* y quiere demostrar el origen exclusivamente humano y positivo de la división de los *dominia*.<sup>18</sup>

No hay aquí ninguna novedad sobre la tradición secular que negaba la existencia de propiedad en el estado de inocencia, pero distinguimos el hecho de una nueva y mayor atención para el tema. El acento dado por Scotus pone el acento en la insistencia de que la división de *dominium* no es fruto de la ley de la naturaleza, dado que esa era regida por la comunión de los bienes. Algunos autores anteriores, como

<sup>16</sup> *Ord. IV*, d. 15, q. 4, pp. 391-412.

<sup>17</sup> *Ord. IV*, d. 15, p. 258.

<sup>18</sup> *Ord. IV*, d. 15, p. 259: *Tertia conclusio est quod revocato isto praecepto legis naturae de habendo omnia communia, et per consequens concessa licentia appropriandi et distinguendi communia, non fiabat actualiter distinctio per legem naturae, nec per divinam.*



Alejandro de Hales y Buenaventura, pensaban en un derecho natural que asumía dos formas distintas, una antes y otra después de la caída: en el estado de inocencia la norma que regía al hombre era la comunión de los bienes, en cuanto que después del pecado se instaura la legitimidad de la propiedad. No es ese el camino de Scotus, para quien la división del *dominia* no puede ser reducida al *ius naturae*.

La división del dominio puede ser razonable pero le falta la fuente de la legitimidad. Para Scotus la *divisio dominiorum* no puede ser considerada *lex naturae*, porque eso implicaría una cierta *determinatio ad opposita*, lo que sería una contradicción. En ese contexto de la discusión Scotus 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>19</sup> La identificación de distintas propiedades y la modificación del *ius naturae* no implican la suspensión de la validez del derecho natural como tal. Ese principio político, que exige vivir en paz, no elimina el principio según el cual, en caso de necesidad extrema, el sujeto tiene el derecho de apropiarse de lo necesario para el sustento. Para corroborar esa posición, Scotus se vale del argumento de la Bula papal *Exiit qui seninat*, por la cual el voto de pobreza de los franciscanos, y su pretensión de pobreza absoluta, pone en peligro sus vidas, dado que en caso extremo cuentan con la legítima facultad de tomar lo que necesitan usar de lo necesario. Se trata de un principio reconocido y muy usado por Buenaventura y Olivi, resultando sintomático que Scotus se valga del *Exiit* para garantizar el modo de vida franciscano fundado en la base del *necessitas naturae*.

Resta saber cuál es la legitimidad para tal división de la propiedad. Para Scotus la distinción de las diversas *dominia* está fundada en la ley positiva; esa ley deriva su *auctoritas* de aquella del legislador que la haya promulgado. Aún después de la caída, de acuerdo con Scotus, el hombre preservó la *prudentia* necesaria para promulgar leyes justas; pero la virtud de la prudencia no se identifica con la *auctoritas*, que es otra condición necesaria para la existencia de una ley. La *prudentia* 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.

Scotus 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 *ci-*

<sup>19</sup> Ord. 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 conuersioni: 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 quantum ad certas particulas; quae explicationes consonant valde principio naturali uniuersali.*

*vitas*, de personas no unidas por vínculos de parentesco. En la base de mútuo consenso, visado teniendo una convivencia pacífica, alguien es elegido para comandar o dirigir.<sup>20</sup> Esa autoridad puede asumir diversas formas, pero al ser instituída debe explicitarse las *conditiones* 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 antes, el fruto de la ley que los hombres se dan a si mismos.

Para el *Doctor Subtilis* la división de la *dominia* no puede ser anterior a la constitución de una sociedad, sino que nace con esta, cuando esta se dá la regla de la propia convivencia. Por eso, Scotus no reconoce una inalienabilidad del derecho de propiedad, pero atribuye a la *leges iustae*, que derivan del *consensus* de la *communitas*, la facultad de modificar lo instituído en terminos de propiedad. El hombre que era llamado por Dios a tener en común los bienes del mundo no es *per natura* propietario.

Podemos decir que hay, por parte de Duns Scotus, una reinterpretación de la doctrina de la *lex naturae*. Debemos comenzar por la separación propuesta por Scotus entre los mandamientos que son de la ley natural, esto es los autoevidentes, los pertencientes pertenecientes a la primera tabla, y los otros, que dependen de la iniciativa del derecho divino positivo. Las consecuencias consecuencias de eso para el campo ético-político se expanden aún más a la iniciativa de la recta razón después de que algunos preceptos de la *lex naturae* dejan de tener vigencia después de la caída, y no se impone a las leyes positivas la condición necesaria de ser determinación o derivación de la ley natural. De hecho, para Scotus, apenas hace parte de la *ius naturae* aquel principio que pueda ser derivado de la necesidad lógica independiente de cualquier presuposición. Todas las otras normas no necesarias y son llamadas leyes naturales de modo impróprio. Todas las otras reglas son *positivae* y deben provenir de una autoridad. Debemos recordar que para Scotus no siempre vale el principio según el cual en caso de oposición entre derecho natural y derecho positivo este último debe ceder. La *servitus* es, *de per si*, contrária al *ius naturae*, pero en determinadas condiciones la autoridad del legislador permite la privación de la libertad de algunos individuos.<sup>21</sup>

Otro punto que distingue Scotus de sus pares y de sus antecesores es el referente al consenso. Bien antes de Scotus, era conocido el adágio jurídico según el cual «lo que toca a todos debe ser aprobado por todos»,<sup>22</sup> que fué de diversas maneras formulado por Godfredo de Fontaines y Juan de Viterbo. La diferencia es que para Scotus el consenso no es una forma de legitimación política, sino la única y exclusiva forma de legitimación de la autoridad. Al considerar prescindible la auto-

<sup>20</sup> Ord. IV, d. 15, p. 263: *In ciuitate enim, vel terra, congregabantur primo multae gentes extraneae et diuersae, quarum nulla tenebatur alteri abedire, quia nullus habuit auctoritatem super alium, et tunc ex mutuo consensu omnium propter pacificam conseruationem inter se habendam potuerunt aligere unum ex eis principem [...].*

<sup>21</sup> Ord. VI, d. 36, p. 447.

<sup>22</sup> *Quod omnes tangit, ab omnibus approbari debet.*

ridad paterna, Scotus no menciona ningún otro origen o fuente para el poder. Cabe destacar que el valor del consenso como fuente del poder es necesaria a la virtud de la prudencia, que es una de las características necesarias para que el legislador sea investido de *auctoritas*. Scotus insiste en el hecho de que la prudencia es condición necesaria pero no suficiente del bien moral, siendo también indispensable la voluntad. 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. 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 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 voluntades.

La justificación teórica de la pobreza y del uso de los bienes sin su dominio implica que la división de la propiedad no puede ser considerada como existente ya en el estado de naturaleza. Y mucho menos se puede pensar en vincular el dominio de los bienes a la ley de la naturaleza.