

Los derechos humanos a la luz del pensamiento de Juan Duns Scoto*

Human Rights as the thought of Juan Duns Scoto

*Luis Fernando Benítez Arias***

Fecha recibido: 16/08/2012
Fecha aceptado: 5/10/2012

Resumen

Con este aporte, quiero presentar a usted querido lector y lectora una aproximación a un problema tan cercano a nosotros en Colombia, como es el caso de los Derechos Humanos, iluminando dicha realidad desde un autor franciscano: Juan Duns Scoto, quien es recordado y celebrado este año (2008) en sus 700 años de muerte.

Palabras clave

Derechos humanos, libertad, autoridad, Dios, propiedad privada, justicia

* Artículo de reflexión que aborda el problema de los Derechos Humanos en Colombia a la luz del pensamiento del autor franciscano Juan Duns Scoto.

** Filósofo de la Universidad de San Buenaventura, Magister en Filosofía del Instituto Católico de París, Doctor en Ciencias Humanas de la Pontificia Universidad Antoniana (Italia). Docente de la Carrera de Filosofía, Universidad de San Buenaventura, Bogotá, Colombia. Correo electrónico: lbenitezarias@hotmail.com.

Abstract

With this contribution, I present to dear reader and reading an approach to a problem so close to us in Colombia, such as Human Rights, illuminating this reality from an author Franciscan Juan Duns Scoto, who is remembered and celebrated this year (2008) in its 700 years of death.

Keywords

Human rights, freedom, authority, God, private property, justice

Introducción

El aniversario de Juan Duns Scoto coincide con la celebración de los 800 años de la Gracia de los Orígenes o la fundación de la gran familia franciscana en el mundo y en nuestro caso concreto de la Universidad de San Buenaventura-Colombia, el gran acontecimiento de la aparición del Sello Real, hace 300 años, que dio origen al Colegio Mayor de San Buenaventura.

Todos estos eventos lo que hacen es despertar en nosotros la conciencia de: ¿qué hemos hecho y qué estamos haciendo como Orden de Hermanos Menores, en el campo educativo superior, por la justicia, la paz, el respeto por la creación, por los Derechos Humanos? No olvidemos que el eje transversal de la vocación, de todo hombre y mujer franciscanos, es la justicia y en ella la defensa de los Derechos Humanos. Esta iluminación es una contribución a un problema contemporáneo, el cual, nos desafía continuamente y que exige un tratamiento interdisciplinario, dado el campo humano que está allí en juego.

Comenzamos diciendo que por doquier se habla hoy de los Derechos Humanos y su defensa, esto es casi un grito constitucional en todos los países, esta conquista puede ser vista desde nuestro

autor franciscano. «La sorpresa llega cuando considerando el fundamento de la ciencia política y del reconocimiento de los derechos del hombre, aquel ha sido puesto en el siglo XIII» (Lauriola, 2000, p. 41). Para comprender esta afirmación, nos hace falta ver el tema de la libertad tan propio a este hermano franciscano, de ahí, que sea llamado «el filósofo de la libertad».

La Libertad como aventura del ser humano en el mundo.

«La libertad es el fundamento de la realidad» (Todisco, 1996, p. 59) Con esta frase estamos diciendo que la libertad es un principio originario, ella ilumina pero no tiene poder de explicación, ella tiene un poder de dar comienzo a algo, por eso, es un principio, como se dijo, originario. La libertad es una frontera humana que no es lícito violar, más allá de ella es imposible andar, aún el mismo Dios se detiene delante de la libertad humana, ella es el rostro inviolable de nuestra existencia en el tiempo. (Todisco, 1996, 59)

En el mundo medieval, Scoto es el primer filósofo que en forma temática intenta sustraer al ser humano de la lógica universalista, de las categorías, poniendo de relieve aquella entidad que hace de la criatura una realidad perfecta, única y singular. (Ord. II, d. 3, pars 1, qq. 5-6), La libertad es así entonces una realidad ontológica y ética. El tema de la libertad abre las puertas para considerar la singularidad en cada ser humano, la entidad individual es radicalmente distinta, la importancia del singular en cuanto singular. (Lectura II, d. 3, pars 1, q. 6) (Para profundizar acerca de este tema, invito al lector y lectora, a consultar las relatorías y protocolos del seminario sobre el Principio de Individuación en Juan Duns Scoto, en la Facultad de Filosofía de la Universidad de San Buenaventura, Bogotá, segundo semestre de 2007).

La libertad en relación con Dios, da a este, la capacidad de querer, de desear y de decidirse por el individuo singular antes que por

la entidad universal. (Ord. II, d. 3, pars 1, q. 7. n. 251) Esta visión de cosas tiene como trasfondo el problema clásico de la filosofía: la relación entre la naturaleza y la libertad, el primer tema con el cual todo estudiante de filosofía comienza a practicar el método pedagógico de la filosofía: la disertación. La gran conclusión de esta disertación es que el individuo, el ente singular es lo otro que la naturaleza. (De Anima, q. 22, n. 6) Una aplicación más contemporánea de este principio la encontramos en Lévinas (1978, pp. 60-62). De igual forma invito a consultar las relatorías y los protocolos del seminario en la Facultad de Filosofía Universidad de San Buenaventura, Bogotá acerca de La Ley Natural en Juan Duns Scoto, primer semestre de 2008.

La libertad es relacionada igualmente como aquella última realidad del ser singular, siendo ésta «incomunicable», recibiendo de igual forma el nombre de *ultima solitudo* (Ord. III, d. 1, q. 1, n. 17). Con esta aseveración, Scoto, demuestra que la persona está constituida primeramente por una «afirmación» antes que por una negación, la cual, en términos de lógica, las proporciones son afirmativas, no cabría aquí aquel método del Pseudos Dionisio el Areopagita: «la teología negativa», a través de la cual para hablar acerca de Dios es preferible comenzar por lo que esta realidad no es. La definición de la persona como *la ultima solitudo* expresa de un lado la relación trascendental con el Ser Infinito y de otro lado demuestra que el ser humano tiene su finitud metafísica y solo en la apertura al otro, él trasciende. En estos términos, de apertura, la persona humana supera *la solitudo* e inicia un camino hacia los otros, poniendo así las condiciones para la formulación, posteriormente, de los Derechos Humanos. Vemos entonces cómo la apertura se refleja en el hecho social, la libertad está así a la base de los Derechos Humanos.

Con la libertad como *ultima solitudo* el ser humano tiene allí una perfección incomunicable precediendo por ello todo acto intelectual y en la persona, siendo esta distinta de la naturaleza, la im-

posibilidad de hacer de ella un discurso, pues ella no es algo acerca de cualquier cosa, evitando de igual modo toda agresión lingüística. Con esto podemos comenzar a ver el alcance del respeto por la libertad y la persona, hasta el punto de vigilar el lenguaje sobre ellas. La propuesta es entonces «convivir», llevar esto al orden práctico y no al orden especulativo. (Todisco, 1996, 61) Podemos decir, prestando las palabras de E. Lévinas, que ellas están más allá de la esencia, «lo otro que ser». De la libertad, Aristóteles decía que no se puede hacer demostraciones. (Metafísica, IV, cap. 6, 1011a) La existencia es el espacio que da razones de esta realidad fundamental que tiene en la acción su máxima expresión. La libertad en Duns Scoto es un don divino, revelado en Cristo y encuentra en la experiencia humana su fundamento óptimo, además, para él, el acto humano tiene su causa última en «la praxis». (Lauriola, 2000, p. 151-181).

Scoto se refiere también a la voluntad: *voluntas commodi* y *de la voluntas justitiae* donde la primera es posesiva y la segunda respetuosa de sí y del otro. (Rep. Par. III, d. 26, q. u., n. 19). Por eso si la justicia no fuese libre, ninguno amaría respetándose y respetando al otro sino que lo haría cómodamente, poseyendo. La libertad es, para Duns Scoto, no causada por la voluntad como la facultad que mueve el objeto, sino por la voluntad que se mueve a sí misma. Desde este punto, *la voluntas commodi* es propio del ser humano que conlleva todo en función de sí mismo, en camino de incrementar su propio poder; este tipo de voluntad absolutiza todo, menos la libertad, esta le sirve para ver todo desde el uso o la nocividad y no como el principio del respeto por sí mismo y por el otro.

Para nuestro autor franciscano, es *la voluntas justitiae* la libertad que se emparenta con Dios (Ord. II d. 6, q. 2, nn. 6- 8; Rep. Par. II, d. 6, q. 2, n. 6). Este modelo de justicia, de voluntad es el lugar de la transcendencia, ella es responsable de sus decisiones y acciones, no se deja influenciar; «es la libertad eso que iguala al hombre con

Dios y es al mismo tiempo la capacidad de decir sí o no, de sustraerse a las coerciones sea del deseo, sea de la razón, ella es luego capaz de interrumpir el flujo natural. *La voluntas justitiae* es el lugar de la libertad, es aquí donde la voluntad es principio originario, ella precede el otro tipo de voluntad utilitarista. *La voluntas justitiae* se traduce en amor, en amistad.

El gran aporte de Scoto es reponer la libertad en la facultad de la voluntad, darle sitio, espacio a ella; la voluntad es el espacio del querer o *velle* o del no querer o *nolle*; ella puede acoger las indicaciones de la razón o desatenderlas. (Rep. Par. III, d. 26, q. u., n. 19) Hemos visto cómo, el autor, presenta indistintamente la voluntad y la libertad identificándolas, con lo cual, él defiende la voluntad como potencia suficientemente activa y no determinada por sí hacia un objeto. (Ord. I, d. 45, q. un., n. 11) La suficiencia, como se dijo anteriormente, debe entenderse como el hecho de no recibir influencia de ningún objeto desde la parte externa para poder obrar, operar, es decir, no está sometida a la influencia de ninguna otra facultad. Pero no pensemos que esta facultad hace de la persona una realidad sin necesidad de los otros, es aquí donde «la suficiencia» tiene razón de ser, en cuanto que por ella, la voluntad, como facultad, anima a la persona a abrirse libremente. Es en esta perspectiva de la apertura como formulamos el problema de los DD.HH.

Los Derechos Humanos

Para la comprensión de los derechos humanos es necesario estudiar el tema de la libertad humana, como lo hemos presentado en el punto anterior, y el derecho natural. Se destaca el hecho que para este autor hay una amplia consonancia entre los principios prácticos y la noticia o el conocimiento que de ellos tenemos, esta conformidad es la base para la formulación del derecho natural. (Ord. IV, d. 37, q. un., n. 8) Sobre esta base del derecho natural, podemos pre-

cisar los Derechos Humanos sobre la autoridad y la propiedad, elementos claves que hacen parte de los Derechos Humanos hoy en día.

La noción de autoridad

En un primer punto trataremos sobre el concepto de autoridad. Se busca con la definición el determinar por una fórmula precisa el conjunto de características que pertenecen a los conceptos de sociedad y persona. Fijamos así los límites del uso de ellos. La sociedad abarca en la definición la noción de persona, pues aquella es definida como la relación entre las personas, quienes tienen o colocan algo en común. Vemos así desde el inicio que no se pueden separar estas nociones. Es importante considerar cómo las personas se ponen de acuerdo en unos elementos que comparten y en aceptar el resultado de la puesta en común. Se resalta también el hecho de la «concurrentia» no como competencia, sino como el acto de confluir conjuntamente en un fin. Esto último se convierte en algo tan esencial, que por definición, sobre los fundamentos de la sociedad, uno basa toda actividad o caso que concierne a la otra persona.

La definición en curso releva igualmente en estos términos el concepto de «sistema», entendiendo por este una combinación de elementos de tal modo que ellos determinan una totalidad de elementos interdependientes. No se necesita un espíritu agudo para aceptar la idea que la sociedad y la persona como concepciones evolucionan y el sentido de interpretarlas cambia de una época a la otra. Es por esto que creo que el esfuerzo presente de definir estos términos antes de ubicarlos en el pensamiento de Duns Escoto, merecen ellos, determinarlos en la sociedad a la cual nuestro autor ha pertenecido. Además, existe también la razón de ver aplicado esto que hemos encontrado a nivel teórico sobre la sociedad y la persona entendida como relación.

El hombre cultivado en la sociedad, en el espacio de la sociedad, es analizado por la sociología, esta ciencia nos ayuda siempre a situar

el hombre cotidiano común, para así conocer las relaciones con los otros seres que lo rodean. Esto es llamado: *modus vivendi*. (Le Goff, 2000, pp. 3-11) Es interesante ver cómo los autores que se dedican a estos estudios emplean términos como: «tejido social, un entrelazarse socialmente» sugiriendo con esto la intervención de los agentes en la producción de una obra común. Se evoca de igual modo la idea de componer, lo que significa que el hombre del momento o de la época, de la que se habla, no pasa desapercibido y su acción es indispensable en esta obra común.

La integración vista en la Edad Media es catalogada de «bella», lo que nos exige a los hombres de hoy en día, una mirada estética de esta sociedad, así se nos sugiere cuando se aborda el estudio de esta sociedad. La belleza de la que se habla nos concede la noción de «proporción», o *la proportionalitas aequalitas*, la cual aplicada a la sociedad medieval nos traza una sociedad definida en forma «binaria» donde la oposición y la contraposición son permanentes. (Le Goff, 2000, pp. 3-11). El resultado de esta relación bien puede llamarse: «una síntesis disyuntiva» que es la sociedad como el producto de la relación disyunta entre el ciudadano y el campesino; entre el laico y el clérigo. Es importante también como el mismo resultado binario es también visto en una sola realidad como la mujer, cuando en ella se ve la presencia del diablo y el símbolo de la vida en el acto de la procreación. Diríamos que el concepto de «integración» con el cual Duns Scoto designa la belleza nos acompaña en esta descripción de la mujer y del hombre medievales.

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

necesidad de valorar el concepto de reconocimiento del otro como clave de lectura para la comprensión del concepto de justicia política y para la formulación de todo tipo de derecho en la sociedad.

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

La lectura que de esta categoría se hace, deposita en el señor como individualidad todo el peso del orden y la organización de la sociedad. Este poder no es colocado en el pueblo. «La totalidad» o *Das Allgemeine*, en alemán era compuesta de puntos particulares. La totalidad constituía la legalidad. La imagen que simbolizaba la totalidad era el emperador en el cual se concentraba todo el poder. La dificultad que se deriva de esta concepción del mundo es la fundación del estado desde la particularidad, desde los puntos particulares o «la soberanía particular» en la que se componía aquella totalidad. De la suma de estas particularidades resulta la imagen del «jefe» en el que se concentraba la unidad aún no existente en el estado.

Claro está que si las cosas no eran tan positivas para la naturaleza del estado, sí lo era, en cambio, para el desarrollo de los puntos particulares o las ciudades. La fuerza es luego depositada en el particular, puesto que la igualdad de derechos, la racionalidad de la ley, y la totalidad del estado no existían todavía. (Hegel, 1987)

En esta presentación del concepto de señor, no puede faltar en aquella época, la intervención de la Iglesia. Ella quería gobernar in-

cluso el poder secular, partiendo de la idea de que aquello que es abstracto es más superior que lo que pertenece a este mundo. En el príncipe se encarna esta misma idea, además, si él es cristiano recibe igualmente la connotación de «mediador». La mediación vista en el príncipe cristiano es el reconocimiento de «la unidad» que es colocada en el hombre según la doctrina cristiana, unidad entre Dios y los hombres. Al hombre se le ha dado «la intuición de la unidad», él posee la esencialidad y la substancialidad divinas. Sin embargo, cuando del Bien Supremo se trata, la diferencia de clase aparece a pesar de la misma condición en el reconocimiento de la unidad.

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

La obediencia al señor es realizada en este espíritu, de ahí, que obedecerle está sobre todos los otros tipos de obediencia. El señor o el príncipe cristiano es «el brazo secular» de la Iglesia, según el parecer de Hegel (1987). El señor se convierte dentro de esta perspectiva de la Iglesia en un símbolo de creación, de fundación en su territorio particular, así de este modo, no se puede concebir el señor sin tierras.

Detrás de este dominio de tierras se funda igualmente el principio de la libre propiedad incluida la libertad del esclavo. Sin embargo, la misma esclavitud fue la cuna de la libertad, pues desde este

estado, los hombres esclavos toman la tierra como elemento común para organizarse y crear confederaciones, uniones, ellos «harán y serán desde ahora todo aquello que eran primero con el señor». (Hegel, 1987, p. 296).

La pregunta que nos debemos hacer ahora es: ¿esta noción de señor favorece el trabajo de distinción, de diferenciación, para un proyecto de justicia política y de formulación de todo tipo de derecho? Para esto ha habido necesidad de introducir el concepto de «modelo humano». Definición que escapa por cierto al alcance de los límites de esta investigación. Ya habíamos dicho que el modelo imperante era el modelo religioso, teológico y el que allí no estuviera era excluido, alejado. Pero no olvidemos que estamos en una sociedad donde las cosas se ven binariamente como es el caso de Adán y Eva quienes son al mismo tiempo semejantes a Dios y condenados. Se ve que nos movemos en el «dos».

Para nuestro conocimiento, se sabe que los siglos XII y XIII se han caracterizado, en el pensamiento, por rescatar la confianza en el ser humano y su participación activa en el desarrollo de todo aquello concerniendo el mundo. El hecho incluso de ver durante este período el esfuerzo de otorgar al hombre las posibilidades y las capacidades intelectuales para conocer a Dios, esto demuestra la confianza puesta en el *homo viator*. El hombre se alza de su estado de postración para erigirse y superar la maldición de la potencialidad y ponerse en actividad (Le Goff, 2000, p. 20). Se remarca así un movimiento en el alma del hombre medieval, el hombre es capaz de crear, de inventar, de ahí, la importancia del artista en este espíritu de invención.

Dentro de este espíritu de superación, la persona de Job en la Biblia, adquiere un sentido relevante, el cual consiste en ver en este personaje alguien que tuvo la fuerza de voluntad para justificar su situación, además, la capacidad voluntaria de crear juicios y ponerse delante a Dios, es interpretado como capacidad humana de acercarse

a Dios y de hacer juicios intelectuales sobre Dios. A esta visión del hombre representado en el personaje Job, se añade el concepto del «libre arbitrio». Sin embargo, debemos reconocer que la facultad del «libre arbitrio» entrena en el hombre una lucha constante, lucha que es ubicada por los autores medievales latinos en el alma.

El hombre se encuentra siempre en situación de viaje, de camino, de itinerancia, esto comulga con la idea de hombre medieval quien es por mentalidad «peregrino», siempre en búsqueda. El peregrinaje hace del mundo un lugar sacro y de oración; el mundo es el sendero que nos conduce hacia el lugar santo definitivo. Este espíritu de búsqueda atraviesa el pensamiento reflejado en el conocimiento de Dios, del hombre y del mundo. Se empieza a operar un desplazamiento, en el conocimiento, del monje hacia el laico (Le Goff, 2000, pp. 21-23) Esto inicia una fuerza del laicado, usando un término nuestro para designar este cambio de movimiento. Pero el movimiento del laico es de igual manera un riesgo para la estabilidad requerida en la moral, en la norma. *El homo viator* vive dentro y con la idea que las consecuencias del pecado, de Adán y Eva, se reflejan en su vivir cotidiano, de ahí, que viva con la conciencia que es un penitente en búsqueda de salvación. En el ejercicio de reconocer conscientemente que él es un penitente, se envuelve en sí mismo y en el peregrinaje, él se desenvuelve. Este movimiento de involucramiento y desenvolvimiento, el hombre medieval lo ejerce en el alma, la cual se convierte en escenario donde, él se juega la salvación y donde juega el papel de protagonista. Aunque el alma es tenida como esencial en este movimiento, no se puede desconocer el cuerpo como lugar también de realización.

El cuerpo se acepta como una imagen metafórica de la sociedad. (Le Goff, 2000) El hombre es por el cuerpo un ser social e integrado a la sociedad. Este *homo viator* se realizaba socialmente en los grupos de colectividad, grupos de pertenencia. Este espíritu de asociación, de bandas, de grupos tenía como trasfondo cultural la

itinerancia de «los comerciantes extranjeros» quienes eran mal vistos dentro su movilidad. Pero este modo de mirar a los comerciantes no es gratuito. Es necesario darse cuenta que el «dinero» regía como indicador de la naturaleza social. El capital vale más que la persona. El comercio modela la sociedad y la sensibilidad del hombre. El movimiento de la oferta y la demanda, del cambio y de la retribución introducían también los abusos. El «cambio» es por consecuencia el modelo de las relaciones humanas, estas responden según el cambio. Todo era vendible y todo era encuadrado dentro de un sistema de intercambio recíproco. (Le Goff, 2000, pp. 273-317). No podemos desconocer en este análisis que la crítica a estos grupos venía de aquellos que eran socialmente estables. Lo que se debe resaltar en este movimiento es «la confrontación». (Le Goff, 2000, pp. 83-123).

La «integración» reaparece nuevamente en este análisis aportándonos todo aquello que aritméticamente es proporcional. Esta referencia artística es importante dentro de la teoría de la justicia política u ordenamiento social figurado como un «tejido». Imagen esta que es deteriorada por las luchas y contiendas entre los hombres y que obligan a los mismos a colocarse de acuerdo, a realizar tratados de integración, de paz, de guarda y protección de la única sociedad que tienen. Dentro de esta mentalidad de asociación, la idea del «individualismo», para usar un término moderno, es vista como aquello que se opone a la justicia política o al ordenamiento del tejido social. De donde que el pecado reconocido en el hombre penitente conduzca a la pregunta: ¿podrá el hombre dividido por el pecado realizar la integración, el acuerdo que se busca en la justicia política expresada por la mente del legislador en la ley, en los derechos de las personas?

El problema era saber bajo cuál modelo diseñar esta sociedad: ¿bajo el modelo mercantil cuyo fin es el dinero y el intercambio? De frente al movimiento de la sociedad medieval, al movimiento bursátil, al movimiento del capital, del dinero, términos modernos, ¿no había necesidad de algo más estable? Esta mutación introducida

por el dinero despierta la conciencia de los valores, de otro tipo de valores. Pero, porque una cosa sea valorizada se necesita la medida impuesta en la confrontación, con esta se crea cultura, ética, pero también ella es fuente de angustias, de violencias. Pero atengámonos solamente al lado positivo y digamos que la confrontación genera «mutualidad cotidiana» En la ciudad socialmente jerarquizada, el individuo debe buscar amistades, asegurarse en la amistad con las personas que son «iguales».

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

Conviene igualmente decir que en la figura del comerciante se descubre la capacidad del hombre a buscar el otro, a ponerse en relación con el otro. Él tiene el empuje de buscar al otro y aceptarlo en su diversidad y diferencia, esto es *commercium*, el intercambio. Esto dicho no tiene cuenta del peligro del comercio como es la rapiña. Una citación ilustra esto en el comercio: «vendo más caro de lo que compro, con el fin de ganar con esto un provecho para mantener la mujer y los hijos» (Le Goff, 2000, p. 275).

En resumidas cuentas, aquello que avvicinaba más al hombre y a la mujer a la realidad divina en medio de este mundo descrito bajo

la égida del mercado y del intercambio, eso es «el estado comunitario». (Le Goff, 2000, pp. 273-317). Es sabido que por definición, la comunidad es también una sociedad, pues, ella dentro de su esencia o naturaleza formal coloca a un individuo con otro. Modelar la sociedad sobre el rol del comerciante implica tener una regla, una norma para evitar los abusos. El ordenamiento que allí se busca corresponde a la justicia política quien da en la norma, el material para edificar el tejido social. Frente al movimiento y al intercambio, el punto fijo del comerciante es la naturaleza cuyo ejemplo es visto en el «arador, cultivador» quien no salía del modelo de «economía natural»; por consiguiente, se necesitaba en este ambiente de tanto movimiento, algo fijo, que se contrapusiera a primera vista a la itinerancia, al peregrinaje. El comerciante ha subido de valor cuando la Iglesia ha sabido relevar la actitud de «la prudencia» del mismo, pero, al mismo tiempo se levantan voces de protesta para quienes, el comerciante con «la compra-venta» genera el abuso y la acumulación; por eso su labor no es vista de buen agrado por Dios. El comerciante nos insinúa el pecado; esto era de tal modo mal visto que este tipo de trabajo figuraba en la lista de las profesiones deshonestas e impuras. Comercio es sinónimo de «provecho personal». (Le Goff, 2000, pp. 271-317).

Ahora bien, la luz que buscamos en Duns Scotto acerca de los Derechos Humanos, debe ser planteada en términos de «fundamento», es decir, como causa. Plantear el tema como un «fundamento» significa que la cuestión es permanente, es decir, las bases reales y sólidas de la sociedad y la persona. (Manzano, 2001) Investigar esta temática con la mirada en los fundamentos es investigar con rigor, con radicalidad los principios. Sabemos por el recorrido hecho en el punto anterior que cada sociedad tiene puntos complejos de comprensión, los cuales determinan su origen y su identidad. Sin embargo, en medio de las peculiaridades dentro del estudio de las sociedades, hay un elemento común: «la pregunta por el origen». (Manzano, 2001, pp. 19-29). Esta pregunta se refiere a: «de dónde»

a lo cual respondemos diferentemente. Preguntarse por el origen de algo es considerar «la diferencia».

Conviene decir que la diferencia desvelada del concepto de origen ayuda en nuestro propósito a distinguir la sociedad civil de «la nación». Con el estudio de la sociedad se abre el campo al mismo tiempo por el aparato jurídico, por la autoridad, por la obligación de las leyes. Por eso en el pensamiento de Duns Scoto, la teoría social civil y la autoridad civil son vistas en conexión con la teoría del Derecho Natural y la Ley Positiva. Ahora bien, la diferencia de la que hablamos en la noción de origen, la aplicamos también en este momento a la distinción de pensamiento entre los autores en lo que concierne la sociedad civil. El uso del adjetivo diferente esta vez es para decir que Duns Scoto piensa el origen de la sociedad de un modo diferente de Aristóteles y Tomás de Aquino. Para estos dos últimos, la sociedad fundada sobre «la naturaleza, pertenece al orden de las estructuras naturales». (Manzano, 2001, p.45). La naturaleza determina de este modo la estructura fundamental de la constitución social. Atendidos a este modo natural, el ordenamiento social es hecho según la desigualdad, una relación de desigualdad: un modo de ser superior y un modo de ser inferior, en otras palabras, libres y esclavos, nobles y plebeyos. De este modo cada uno tiene su puesto social ya fijado, ya determinado. La diferencia social proviene de la naturaleza y no son de hecho, «fácticas».

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

Con este principio, el hombre y la mujer y todas sus operaciones son leídas como el fruto del «sometimiento», ellos y ellas están naturalmente sometidos a los sujetos superiores. Esto es llamado «subordinación esencial» (Manzano, 2001) Lo superior y lo inferior toman los puestos de la forma y de la materia para ser interpretados como la autoridad para el superior y la condición de pueblo para el inferior. La forma o el lado superior toma el puesto de la «eminencia» y al mismo tiempo se encuentra fuera del pueblo y por encima del mismo. Por eso se habla en este modelo de «detentar el poder», es decir, se recibe de una forma superior que puede ser llamada: Dios. Los que detentan el poder lo reciben inmediatamente de esta forma superior que es Dios y/o la naturaleza. El poder recibido sólo proviene de Dios o de la naturaleza, nunca del pueblo o delante del pueblo. En este orden de ideas, podemos decir que de Dios procede tanto la autoridad, así como el hecho de ser superior y estar fuera del pueblo.

Para justificar lo dicho aquí arriba, tenemos como punto de referencia el pensamiento de Tomás de Aquino. Para quien el hombre es naturalmente social, este vivió socialmente, según este autor, en estado de inocencia. Esta vida social siendo de muchos no puede ser presidida sino por uno solo quien tenderá siempre al bien común. (*S. Th* Ia. q. 96, art. 4). Este texto tiene consecuencias importantes en el pensamiento político de Tomás de Aquino, por eso nos detendremos en él un poco, para comprender el alcance de este argumento en el análisis de este pensador. Por eso decimos que del argumento precedente surge el derecho emanado de la noción de autoridad, siendo esta el segundo instrumento en la sociedad política. Para nuestra comprensión, decimos que el primer instrumento es «la costumbre social». El derecho es entonces definido como la norma salida de la autoridad del soberano. Este segundo instrumento es a los ojos de los autores, uno de los grandes aportes de Tomás de Aquino a la consideración de la sociedad política. (Chalmeta, 1999, p. 93-111).

Su aporte es específicamente la justificación del deber y el derecho en la persona del soberano. El razonamiento de Tomás de Aquino demuestra que la autoridad del soberano proviene de Dios y ha sido depositada en el intelecto humano, cuyo resultado es la ley natural. Dios desarrolla luego su plan a través de este ejercicio del intelecto humano. La autoridad del soberano debe siempre tener cuenta de la autoridad de la razón. El orden de la razón pone así un límite a la autoridad del soberano. Dentro de este orden de ideas, la función principal del soberano es llevar a los hombres al bien, a ser buenos. (Chalmers, 1999, p.76). A este rol del soberano, Tomás añade enseguida las funciones de: la búsqueda de la unidad de la paz y la búsqueda de los bienes materiales de los súbditos.

Vistas estas líneas consagradas al esclarecimiento del argumento de Tomás de Aquino, proseguimos ahora nuestro desvelamiento del pensamiento de Duns Scotto en lo que toca a la sociedad y a la persona. Para nuestro autor, «en el estado lapsario» no habría necesidad ni de sociedad, ni de apropiación privada o comunal de bienes». (Manzano, 2001, p. 43). Desde este modo de pensar se deriva que Duns Scotto no está de acuerdo con la división de superiores y de inferiores, esta procedencia no convence a nuestro Doctor Sutil, de dónde que él se haya separado de la visión: «naturalista-finalística» que predicaban Aristóteles y Tomás de Aquino. Como se ha visto precedentemente, el orden es algo natural en el hombre, pertenece a su estado de inocencia, según Tomás de Aquino y los seres inferiores son ordenados a ser subordinados. Para Duns Scotto el hecho de ser subordinado no depende de la naturaleza, sino que ello llega como un acuerdo entre los seres humanos. Para explicar este argumento, Duns Scotto, hace referencia a la noción de «la causalidad parcial», desde este punto de vista, las criaturas todas tienen un rol muy activo, inalienable y propio. Como hemos hecho con la explicación de términos para Tomás de Aquino, debemos en este momento considerar el principio de «causalidad parcial» en Duns Scotto para com-

prender su posicionamiento en lo que respecta a la noción de orden base en el estudio de la sociedad política.

Como dice el padre Manzano: «este principio colorea y da originalidad extraordinaria al pensamiento de Scoto no sólo con respecto a la interpretación de fenómenos aislados, sino con respecto a todo su pensamiento» (Manzano, 1990, p. 291). En resumen, este principio presenta la dependencia de las causas entre sí para poder actuar eficientemente. Los entes no solo están constituidos en sí de un modo determinado por principios intrínsecos, sino que se constituyen también como principios capaces de producir eficientemente actividades y perfecciones múltiples, ya en su interior, ya en su entorno. Desde este ángulo de perspectiva, el ámbito principal del principio es «la eficiencia»; una lente para escrutar en todo ente la perfección propia, llamada «eficiencia inmanente». (Manzano, 1990, 291).

Sin embargo, el principio apunta a afirmar que esta perfección inmanente finita no depende del ente solo, ella es posible con el concurso de otras «concausas». Esta condición es luego ontológica y con ella se expone la necesidad de una causa eficiente para que otra pueda actuar eficientemente, de este modo se habla de una conexión necesaria de causalidades, que en palabras de Manzano es la interpretación aristotélica del principio: *quidquid movetur, ab alio movetur*. La conexión causal u orden para Duns Scoto, encuentra su apoyo en el siguiente texto:

...nam in primo est tantum comparatio unius ad unum, cause ad causatum ; et est causa “ pers se”, quae secundum naturam propriam, non secundum aliquid sibi accidens causat. In secundo est comparatio duarum causarum inter se, inquantum ab eis est causatum (Duns Scot, 2001, p. 110).

Después de esclarecer en qué consiste el principio de «causalidad parcial» en Duns Scoto, proseguimos la exposición del concepto de sociedad y persona en el pensamiento de Duns Scoto. Esta vez la mirada se dirige hacia la Biblia, de donde se sabe nuestro autor fundó

su teoría sobre el pensamiento social. En lugar del «naturalismo-finalístico», él vuelve su rostro hacia la revelación, esto lo coloca en una situación de disonancia con la tradición aristotélica-tomista. Pero no sólo la disonancia es entre la tradición mencionada y Duns Scoto, el término aludido nos sirve también para introducir el texto sobre el cual se apoya el argumento de nuestro autor. En un contexto de consentimiento y de desentendimiento por parte del hombre respecto a Dios, Duns Scoto nos habla de cómo Dios no exige al hombre más allá de sus capacidades, no lo obliga a lo imposible según su estatuto actual. Apoyado sobre los análisis de Agustín de Hipona y citándolo nos demuestra que no está en nuestra voluntad que no tengamos vicios, por eso Dios quiere salvar al hombre retirándolo de esta condición.

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

Vemos entonces que tanto el texto de Duns Scoto como el texto bíblico evocan la idea que el hombre se encuentra de frente a una propuesta acorde a su propia naturaleza, él se confronta a algo que está dentro de sus propios límites, el hombre es internamente libre para poder consentir o disentir de algo. En el caso de San Agustín y el tema del *Liberio Arbitrio*, con esto el hombre tiene la capacidad de elegir también el mal, la inclinación mala, lo que indica que el mal hace parte de la naturaleza del hombre. El hombre no pudiendo ir más allá de sus límites, reconociendo sus fronteras, determina respetar las fronteras de los otros, sus límites, nace entonces la convención, el ponerse de acuerdo. Digamos que el hombre tiene la capacidad de alargar sus fronteras, de superarlas gracias a la libertad. No se cierra a la determinación impuesta por la naturaleza, por sus condiciones. Con las luces que podemos desprender del texto bíblico

sugerido por Duns Scoto, podemos entonces, decir que él ha visto en la Biblia una fuente para sus análisis sobre la sociedad y la persona. En esta interpretación del origen de la sociedad y la persona, no podemos dejar de recomendar la bibliografía que Manzano nos sugiere en el artículo ya mencionado en este trabajo.

Ahora bien, si nos atenemos a los análisis hechos por A. Wolter sobre la filosofía política en Duns Scoto, veremos que el texto que él más destaca como respuesta al problema de la sociedad y la persona como fundamentos de la teoría política de nuestro franciscano medieval, corresponde aquel de la Ord. IV, d. 15, q. 2, [*quinta conclusio*]. La importancia del texto nos exige la intervención de Manzano, el cual ha hecho la traducción del texto que se supone ser clave. Dicha traducción es:

Mas la autoridad política o civil, que se ejerce sobre extraños, esté concentrada en una persona o en un grupo o colegio puede ser justa fundada en el consentimiento común y elección de toda la comunidad [...] Esta segunda autoridad (contra la primera o autoridad paterna dentro de la familia y que es de derecho natural en sentido amplio) es autoridad civil con respecto a una comunidad que cohabita, sin que se deba esta cohabitación a lazos de consanguinidad o parentesco natural alguno, cual lo sería si, por ejemplo, concurrieran gentes extrañas entre sí para fundar o habitar una ciudad y no pudiendo vivir en concordia sin regirse por alguna autoridad, pudieron concordar de buen grado que una persona o un colegio se encargara de la comunidad en vistas a procurar este fin. Podrían determinar que fuera una sola persona la que gobernara sin derecho a sucesión y, en consecuencia, debería ser elegido el nuevo sujeto de la autoridad, o bien con derecho sucesorio. Y tanto una como otra autoridad sería legítima y justa ya que es según justicia que uno pueda someterse libremente a otro en las cosas que no son contra Dios y en vistas a poder obtener mejores resultados y debidos al que gobierna y a quien se sujetaron y sometieron. Tenemos así, las condiciones justas en las que puede ser dada una ley justa, a saber, la prudencia que debe tener el elegido o el teniente de la autoridad o sus consejeros y con ello la autoridad justa y delegada según alguno de los modos antes descritos. (Duns Scot citado en Manzano, 1990, p. 52 y Wolter, 1997, pp. 221 -222).

Existe también un texto paralelo a este en la Rep. par. IV, d. 15, q. 4, n. 11.

Los textos citados nos muestran bien claramente que debemos distinguir la autoridad parental de aquella civil: sus orígenes son diversos, pues la primera es natural, basada sobre el principio: el que engendra tiene autoridad, en cambio, la autoridad civil tiene como origen la comunidad o la sociedad, donde las gente que elige es originariamente libre, pero por orden y convivencia eligen una autoridad, a partir del principio: *ex mutuo consensu*. El que recibe la autoridad puede luego legislar justamente en vista del bien común. Dentro de este marco, todo acontece según los seres racionales y libres, quienes depositan y ven en la autoridad delegada un medio para alcanzar la convivencia pacífica. Hablamos entonces de «inventar» la sociedad para vivir armónicamente y en convivencia. Porque el hombre se encuentra y se reconoce (*invenire*) libremente, entonces sabe hacer la sociedad en libertad. El origen de ella se encuentra por consiguiente en el hombre mismo y no fuera, ni tampoco naturalmente. Él opera convenientemente según la razón, por eso se puede concluir: «la sociedad no es *opus naturae*, pero sí una obra cultural». (Manzano, 1990, p.54) La primera cosa que se descarta de esta definición es la naturaleza por no decir oposición, abriéndose así el abanico de posibilidades para formular el origen de la sociedad en el cual definiéndolo como una producción artificial, el hombre se distingue igualmente allí de los animales. La cultura encierra de igual modo aquello que es valor para los seres humanos. No olvidemos que la cultura supone también por definición el ejercicio de cultivar, un movimiento que va desde dentro hacia afuera. La sociedad a la luz de la cultura y de la invención es por consiguiente un ejercicio de convivencia pacífica y no el fin común, haciendo que el punto de inicio no sea más el *zoonpolitikon* de Aristóteles que determinado por la naturaleza está siempre orientado hacia el bien común natural. El inicio es ahora la inventiva humana, la producción cultural del hombre, lo que hace suponer que el hombre es poseedor de un conjunto de reglas, de normas, a las cuales, él busca siempre «conformarse».

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

Con este modo de pensar sobre el hombre, vemos claramente cómo Dios ha puesto en las manos del hombre la capacidad de realización continua en comunidad y convivencia con los otros. El valor ético que allí se ve es enorme, si partimos del hecho de que la ética es producto de la reflexión humana, quizás, en este modo de ver las cosas, se está convirtiendo todo hacia el hombre y se está invirtiendo en la capacidad de darle el poder de explicar la causa del origen de la sociedad. Hay un modo de vivir que es propio al hombre y es la modalidad práctica, traducida en la vida de paz, en la búsqueda del orden social; el orden «positivo» está luego en el obrar humano, porque este punto de vista pertenece al hombre. Pero, sin embargo, no todo puede ser originado en la práctica y orden del hombre, se sabe, según Duns Scoto, que hay sociedades que siendo naturales, son asumidas por el hombre a nivel «contractual», como es el caso de la familia en el marco matrimonial, la cual es vivida por el hombre contractualmente.

La donación que supone este acto es hecha libremente y bajo un contrato. La fidelidad es luego algo pactado. La consecuencia principal de este modo de ver las cosas es: el hombre y la mujer libres no deben someterse a nadie. La explicación de esto es la racionalidad y la libertad en el hombre y la mujer. El hecho de subrayar la capacidad racional en este origen nos sugiere que es un acto consciente, la sociedad es un acto consciente, el hecho social es vivido conscientemente, en otras palabras, la convivencia consciente es una sociedad civil. Esta última afirmación puede traducirse como el no estar absorto por el entorno, lo que distingue el ser libre del ser natural. Muestra con esto el hombre la capacidad de superar el entorno, de traspasar aquello que se presenta ya determinado o amurallado.

La convivencia consciente parte del principio que el otro es libre y que yo creo en el otro. Sobre ello se funda la afirmación que lo más profundo e íntimo del ser humano es la libertad, una actividad trascendental diversa del obrar natural. Decir que una acción es libre, es reconocer que existe otro modo de originar las cosas que es propio al hombre, de esta manera se tiene el modo natural y el modo libre de originar las cosas. Ambos modos son «disjuntos». La disyunción es una alternativa que puede existir entre diversos juicios teniendo el mismo sujeto o es también, una «alternativa exclusiva», es decir, uno de los miembros es necesariamente verdadero y todos los miembros se excluyen mutuamente, no pueden coexistir. En el caso de la libertad y de la naturaleza, sólo una es posible lógicamente, pero no ambas a la vez. (Manzano, 1995, 245-259). En la relación: dependencia/ independencia; acto/ potencia, un simple análisis nos muestra que cada miembro de la disyunción es la negación del otro.

Como «disjuntos transcendentales» son relacionados al Ser: infinito o finito. La explicación de esta relación es porque la disyunción es «coextensiva» con el ser como tal. El ser sin excepción es o necesario, sub-stancia o accidente, absoluto o relativo. (Wolter, 1946, pp. 59-99). El respaldo textual en la obra de Duns Scotto nos muestra como el ser cualquiera del que se hable tiene en lo necesario y en lo posible, cómo disjuntos sus pasiones convertibles (Fernández, 1912,). No puede haber entonces en el ser una condición neutral, pues la neutralidad es condición de imperfección.

Por eso entre la libertad y la naturaleza como principios de orden son perfectos cada uno separadamente y el uno lleva al otro y del uno no se concluye el otro. Las dos obran disyuntivamente y no existe un tercero. (Duns Scot, , *Ord.* I, d. 2, pars. 2, q.1, nn.

1-2 [VIII, p. 393-395] ¹. Sin embargo, ambos principios originarios pueden estar en un solo ente: Dios y el hombre. Pero entre la naturaleza y la libertad aunque tienen ambas una actividad ilimitada, sin embargo, entre ellas como principios originarios se establece una diferencia, consistiendo en: la naturaleza se determina a obrar desde su estructura interna: *ex se*; la libre en cambio se determina, se auto-determina. (Duns Scoto, *Quaest. in Metaphysica*, IX, c. 3, n.15 [VI, p.322])². Desde este punto de vista la diferencia se centra sobre «la efectividad» es decir, el influjo propio y determinado hacia fuera, la influencia y el carácter hacia los otros seres y no tanto el ser influenciado desde afuera (*ab extrinseco*). En otras palabras medir «la efectividad» de modo influyente, además con ello hacemos referencia a

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

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

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

la interioridad, a la cualidad expresada. Una distinción que desde la facultad de producir sería formulada como la facultad que no quiere ser determinada desde afuera (*ex se*). Esta facultad es la voluntad, la cual en Duns Scoto corresponde a la facultad de la voluntad o el obrar libremente. (Duns Scot, *Quaest., in Metaphys.* IX, c. 1, n.4 [VI, p. 311-313])³. Obrar libremente no puede ser interpretado como «espontáneamente», puesto que ella escapa a los impulsos, ella no responde directamente a una incitación proviniendo de lo externo. Es el principio natural el que obra siempre y cuando las condiciones desde afuera se lo permiten, de ahí, que este principio obre «necesariamente e inevitablemente». (Duns Scot, *Ord.* I, d. 2, pars 2, q. 4, n. 3 [VIII, p. 504])⁴. En cambio el principio libre obra intensamente según su propia voluntad.

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

Con este principio libre, Duns Scoto pone las bases para afirmar que el fin de la sociedad es la construcción de la sociedad como una convivencia pacífica, el fin no es el bien común determinado naturalmente, de ahí, la fuerza del derecho y en nuestro caso de los Derechos Humanos. Con este razonamiento, Duns Scoto se separa

3 «Similiter ista: voluntas vult et voluntas non vult determinate, determinatione necessaria ex se ».

4 «...ultra, sed so potest esse, igitur est: tum quia "esse" ibi "possibile" est "necessarium", tum quia illud principium est productivum per modum naturae, igitur necessario. Consequentia patet, quia non potest impediri, nec ab aliquo alio dependere in agendo; omne autem agens ex necessitate naturae necessario agit impediatur vel ab alio dependeat in agendo».

de la tradición aristotélica-tomista que ha visto siempre al hombre como un *zoonpolitikon* quien sólo busca el bien común por naturaleza, en cambio, decir que la convivencia pacífica proviene del espíritu libre y racional del hombre quien tiene un conjunto de normas y de reglas a las cuales él se conforma, supone una fundación sobre la confianza al hombre libre. Digamos que Dios coloca en el hombre la decisión de vivir así; el ordenamiento social sería entonces una tarea continua y no determinada o acabada. En este sentido, la paz y el orden que allí se busca vendrían como producto de su reflexión humana o la ética.

Vivir en paz depende del hombre libre y racional, es algo que pertenece al orden «positivo», algo práctico. Sin embargo, existen ciertos tipos de sociedad que son naturales y como tales son asumidas por el hombre, de estas hace parte «la familia», la cual es vivida «contractualmente», el contrato es luego la modalidad bajo la cual el hombre vive todo aquello que es natural. Para Duns Scoto, el hombre tiene por naturaleza la autoridad paterna y el derecho natural. El matrimonio siendo otra institución no es una noción natural, él es contractual. Si desde estas instituciones se interpretase la sociedad civil, esta sería por consiguiente contractual lo que conlleva el sello racional y espiritual (libre).

Por lo visto hasta el momento, la libertad, la persona, la autoridad y el contrato entre los seres libres y con dignidad humana, esto sería determinante en una teoría y operabilidad de todo derecho, incluyendo allí, los Derechos Humanos de hoy en día. Nos queda entonces, según lo anunciado más arriba, consultar en la obra de este autor franciscano, su posición acerca de la propiedad, otro elemento, el cual, siendo expuesto nos dará aun más luces para la comprensión de los Derechos Humanos.

La propiedad privada

Antes de iniciar el análisis de este concepto es razonable preguntarnos si hacer este tipo de investigación no es solamente el fruto de buenos sentimientos y propósitos religiosos, pues sabemos que no contamos con las herramientas económicas reales para hacer posible la exposición de este tema suponiendo con él la aplicación y el respeto de las libertades individuales. Es por eso que este tipo de limitante nos obliga a sabernos posicionar en la transparencia de este punto. Abordar este análisis nos implica igualmente cuestionarnos sobre el modelo de sociedad en el cual el problema sobre la propiedad se pone. Ella es el producto de un orden autogenerado formándose de modo espontáneo en donde los individuos se ven restringidos por las propias leyes diseñadas.

Para nosotros hoy con todas las herramientas de análisis y lectura sobre la realidad nos queda más al alcance juzgar este tema de la propiedad que el mismo Duns Scoto. Por eso desde el cúmulo de conocimientos posibles hoy, se dice que existen dos tipos de conocimiento. Uno llamado teórico existiendo bajo la modalidad de postulados explícitos producto de la reflexión consciente. Otro llamado tácito cuya modalidad es la desarticulación que nos llega bajo la forma de habilidades, destrezas, instintos, disposiciones: individuales, institucionales, sociales y prácticas. A juzgar por la vida cotidiana de los hombres y mujeres, este segundo tipo de conocimiento es más común y el más difícil de acopiar dada su modalidad desarticulada. Se ve además afectado por las circunstancias locales y por el contexto, haciéndolo complejo en la sistematización.

Pero ¿por qué anotamos en este momento toda esta literatura sobre los tipos de conocimiento? La pregunta tiene razón de ser cuando con ella se quiere sacar y poner por delante el tema de la naturaleza del conocimiento y su posible utilización. El planteamiento se abre con el problema de usar la razón humana en el diseño de un

orden económico, conociendo los límites para albergar el tema social dentro de sus determinaciones. Por eso es más recomendable aproximarse a un tema social, y entre ellos el de la justicia política y los Derechos Humanos, con método antes que contenidos teóricos. Es esta la inquietud habida delante del pensamiento de Duns Scoto del cual extraeremos aquello que sobre la justicia política él presenta y que esté en relación con nuestro tema acerca de los Derechos Humanos.

Pero no dejar ser válido el interrogarnos con términos y ojos de hoy sobre el problema del método en el abordar los temas sociales del cual la justicia política allí hace también parte. La pregunta igualmente comporta cómo cuestionarse sobre el orden social o la justicia política, pues no sabemos de antemano si este pertenece a un orden lógico o a un orden de la voluntad. Sabemos que en Duns Scoto, la facultad que en verdad produce o efectivamente es eficiente es la de la voluntad, el intelecto no produce. (Duns Scot, *In Metaphys.* IX, q.15, n. 7 [VII, p. 611])⁵. De este modo el ángulo de visión o la *ratio* es la voluntad. Sin precipitarnos en el tiempo, vemos cómo la justicia política, el campo donde se pone el problema sobre los Derechos Humanos, es puesta en el orden práctico o de la voluntad, argumentación que será más desarrollada posteriormente.

En el centro de la voluntad encontramos la libertad entendida como la relación de los hombres y mujeres con los otros y otras. Desde este ángulo de perspectiva, el sentido del concepto de justicia consiste precisamente en lo que una persona merece de otra, de acuerdo con una norma social convenida: la llamada justicia conmutativa. De este modo de hablar se sigue que la injusticia es el fruto del quebranto de una regla mutuamente acordada y que la noción de

5 «sequitur voluntas determinans, non sic quod ipsa potentia voluntatis ex se determinata sit ad unum et per hoc aggregatum ex intellectu oppositorum et voluntate sit unius, ut supra allegatur sed quod voluntas, quae indeterminata est ad actum proprium, illum elicit et per illum determinat intellectum quantum ad illam causalitatem quam habet respectu fiendi extra».

justicia es la aplicación de un modo de actuación acordada entre las partes, ellos eligen vivir según un modo escogido.

Si este tema de la metodología antes que el contenido teórico deben primar en la presentación y estudio de un tema social como la justicia política, entonces, retomamos aquello dicho al inicio del punto sobre la propiedad, a saber, todo estudio y análisis de la propiedad depende del tipo de concepción de sociedad que se tenga. Visto el caso de Duns Scoto, estamos, por consiguiente, en un modelo de sociedad fundado sobre la reconciliación. Con esto explicamos porqué el contexto de la justicia conmutativa y de la retribución se desarrollan para él en un espacio cuya pregunta esencial es la reconciliación, el sacramento de la confesión. Podemos llamar este contexto con palabras de hoy: un contexto de integración.

En el empleo corriente de este término, colocamos todo derecho a usar, a gozar y a disponer de una cosa de un modo exclusivo y absoluto bajo las restricciones establecidas por la ley. Sin embargo, esta significación no era tan amplia en el siglo XII, puesto que en aquella época, el término designaba una cualidad propia, un carácter que pertenece a todos los individuos de una especie sin decir por eso pertenecerles exclusivamente.

Vemos ya desde la significación del término, cómo él revela las notas de la exclusividad y de la restricción por la ley. Pero debemos ahora saber cómo este concepto se fue elaborando a través del tiempo antes de nuestro autor, de manera que podamos constatar su penetración en el pensamiento de Duns Scoto.

Recogemos luego de esta exposición hasta el momento la visión de Duns Scoto sobre el ser y la concepción de la propiedad. Con estos dos elementos podremos por consiguiente examinar el texto principal de la restitución: Ord. IV, d. 15, q. 2. En él, nuestro autor se pregunta en el marco de la confesión: ¿alguien que ha tomado injustamente una cosa perteneciente a otro no sería un verdadero

penitente sin practicar la restitución de aquello tomado? Este texto lo estudiamos detenidamente dada la originalidad de nuestro autor allí reflejada y al mismo tiempo la vía más segura para concebir y formular la justicia conmutativa.

La primera opinión que vemos en este texto consiste en decir que la restitución no tiene nada que ver con la penitencia, no olvidemos que el contexto de la restitución, trasfondo de la justicia conmutativa, es para Duns Scoto la penitencia. Pero esta última puede ser negada como acto de arrepentimiento lo que supone que se debe devolver voluntariamente algo hecho no siendo esto debido. Es toda una concepción del hombre pecador en la que se ancla esta visión de la restitución, la cual no satisface hacerla. Digamos igualmente que en un marco de pensamiento como el de Duns Scoto donde la visión beatífica de Dios es prevaleciente, entonces la concepción de hombre no es aquella de todo finalizar en esta tierra, por eso, en el empeño de restituir dentro del interés del perdón y el alcance de aquel estado de vida, la imagen del sacerdote ligada al de la penitencia adquiere el carácter de mediador, siendo al mismo tiempo el guía supremo de aquel deseo. Por eso en el ámbito de la penitencia que confiere poder al sacerdote, el tema de la restitución hace su aparición en Duns Scoto.

Analizando el concepto de «satisfacción» visto en el texto, Wolter, el comentador americano del pensamiento de Duns Scoto y ya visto anteriormente en este trabajo, nos indica la importancia que para Duns Scoto este término toma. Significativamente, satisfacción es el signo escrito que nos lleva a pensar en aquel movimiento que conduce a la contrición o el dolor vivo y sincero de haber ofendido a Dios y es por la satisfacción que devuelve aquel estado primero de limpieza, de integración por el cual es al mismo tiempo devuelto equitativamente por Dios aquel bien que ha sido quitado.

Examinando más de cerca el término en cuestión, Wolter en su comentario al mismo, nos dice cómo ya el prefijo: «satis» supone, es-

tar al puesto, que aquello que se devuelve es equivalente a lo quitado. Además, este acto es voluntariamente realizado, de lo contrario no surtiría el efecto que porta en sí. (Wolter, 1989, pp. 57-60) Desde este ángulo de perspectiva, la justicia comienza a pintar un panorama de devolución, de restitución y antes que todo es una práctica de retorno que puede ser tomada tanto materialmente como espiritualmente. La justicia es por consiguiente la satisfacción del regreso. No imaginamos en este momento los alcances que este examen lingüístico del texto de Duns Scoto nos permite ver. Sin embargo, si tomamos el origen del término o aquello determinado por la palabra: «restitución» vemos una fuerte ligazón con el hecho de «regresar».

La misma acción supone o definitivamente determina el hecho de ponerse en la extremidad dejada, haciendo que la actual venga a ser última y la última primera, en otras palabras, queremos decir que se vuelva a la posesión de lo que era primero o la restitución. En la lengua española nosotros decimos: «venir a ser», teniendo con ello una connotación de futuro. El movimiento que acompaña esta tendencia es «volver a ser», refiriéndose así verbalmente a lo que queremos decir con el «regresar». Ahora bien, hablar de «extremos» como se ha hecho precedentemente nos indica ante todo exteriormente como interiormente que estamos dentro de lo posible, actualmente existente. Este mismo argumento en relación con la penitencia, el contexto en el cual Duns Scoto se pone el problema, nos conduce para afirmar que delante de Dios, el penitente no restituirá o regresará más allá de sus propios límites, él es actualmente existente o posible, por eso, decimos: «dentro de sus posibilidades». Esto dicho últimamente es confirmado en la citación de Duns Scoto, cuando él afirma apoyado sobre el texto de San Agustín, que Dios no exige al hombre más allá de sus capacidades. (*Ord.* IV, d. 15, q. 2, n. 15 [XVIII, p. 283])⁶.

6 «item, nullus tenetur ad impossibile, quia qui dicit Deum praecepisse impossibile, antahema sit.» Aurelius Augustinus, *Varia scripta ad historiam pelagianorum pertinentia*, n. 10 [PL 45, p. 1718]: «exsecramus etiam eorum blasphemiam, qui dicunt, impossibile aliquid homini a Deo praeceptum esse, et mandata. Dei non a singulis, sed ab omnibus in commune posse servari: vel qui primas nuptias cum Mancho, vel secundas cum Cataphrygis damnat».

Desde este punto de vista, la restitución corresponde ya no sólo según las posibilidades humanas, sino también, no más de aquello que ha sido tomado como no propio. Pero, la exposición de estas realidades que atañen el tema de análisis en el pensamiento de Duns Scoto, no es fácil, debido a los diferentes matices que el mismo sujeto toma en este autor y en la misma referencia bibliográfica consultada. Vistas estas dificultades encontradas, nos limitamos, por lo tanto, a exponer a la luz del día aquello que es relacionado con nuestro tema de la restitución en el marco de la justicia conmutativa el aporte de nuestro autor, de frente al tipo de justicia presentada por la tradición hasta el autor franciscano.

Es importante retomar el tema principal de nuestro trabajo y darnos cuenta que el examen de la justicia política, como espacio para la discusión sobre los Derechos Humanos, nos ha llevado en el momento a estas riberas de la restitución como un pilar en la voluntad de construir una sociedad en orden y paz como resultado de un acuerdo entre los seres humanos cuya condición es la libertad y la dignidad humana. Desde este ángulo, la perspectiva de la sociedad como la res-publica cobra un interés mayor de aquel entre dos individuos singulares. Por eso en el sujeto de la restitución, aquella hecha a la sociedad o la res-publica es necesariamente mayor, pues podemos decir que el bien común está sobre el singular. (Aristotele, *Ética Nicomachea*, I, c. 2, 1094b, 5- 10)⁷ Este lenguaje en términos cristianos traduciría la práctica de poner ante todo la comunidad, donde la caridad o el amor por el otro es la clave de lectura en toda relación humana, en la elaboración de los Derechos Humanos y en todo acto de restitución. Esta última tiene entonces por fin devolver socialmente un orden, una paz lesionada por una acción contraria.

7 «ετι δε νομοθετουση τι δει πραττειν και τινων απεχεσθαι, το ταυτηξ τελοξ περιεχοι αν τα των αλλων, ωστε τουταιν ειη ταιθρωπινοι αγαθοι. ει γαρ και ταυτοι εστιν ειη κ αι πολει, μειζονι γε και τελετερονι το τηξ πολεωξ φαινεται και λαβεινι και σωζειν. αγαπ ητοι μιν γαρ και ειη μονω, καλλιον δε και θειοτερονι εθνει και πολεσιν.

En la óptica de la relación, la restitución como acto implica un empeño de volver a tejer un nexo, un tejido que ha sido roto. Es conveniente desde el punto de vista lingüístico resaltar cómo la imagen del tejido, de la red, es evocada cuando se define la restitución en términos de relación de orden, de paz social y civil. (Duns Scot, *Ord.* IV, d. 15, q.2, n. 2 [XVIII, p. 255])⁸ No es para menos el traer a colación las expresiones corrientes en nuestra lengua cuando decimos: «el tejido social; restituir el tejido social», volverle a dar su identidad primera, su carácter. Si en la argumentación de Duns Scoto la imagen de la cadena, de la red funciona al lado de la restitución del orden en cuanto tiene que ver con la Res-publica, entonces podemos preguntarnos el proceso de anudarse indicado en la citación comporta o un volver a ser o un de-volver o es un acto re-parador o es un acto punitivo. Además ¿cómo hacer para que el acto de restitución sea realmente veraz y no simplemente una simulación o hacerlo como si fuese real?; ¿veracidad o similitud? (Aurelius Augustinus, *Epistolarum Classis III*, n. 20 [PL 33, p. 662])⁹ Cabe igualmente preguntarnos si el rol de la Universidad de San Buenaventura ¿no es contribuir desde la academia a la restitución del tejido social, siendo ella una institución defensora y promulgadora de los Derechos Humanos?

8 «...et consimiliter potest argui, quandocumque restitutio habet vel damnum annexum, illi cui fit, vel damnum Rei publicae annexum».

9 «quod autem in epistola tua sequitur, ubi dicis verum nunc, ut mores nostri sunt, et sceleris poenam cupiunt sibi homines relaxari, et id propter quod scelus admissum est possidere; pessimum hominum genus commemoras, cui poenitendi medicina omnino non prodest. Si enim res aliena, propter quam peccatum est, cum reddi possit, non redditur, non agitur poenitentia; sed fingitur: si autem veraciter agitur, non remittetur peccatum, nisi restituatur ablatum, sed ut dixi, cum restitui potest.»; Decretum Gratiani, secunda pars, causa XIV, q. 6, c. 1, pp. 742-743: «quod vero poenitentia agi non possit, nisi res aliena reddatur, testatur Augustinus in epist. Ad Macedonium. Poenitentia non agitur, si res aliena non restituitur. Si res aliena, propter quam peccatum est, reddi possit, et non redditur, poenitentia non agitur, sed similatur. Si quatenus veraciter agitur, non remittetur peccatum, nisi restituatur ablatum; si, ut dixi, restitui potest. Plerumque enim qui aufert amittit, sive alios patiendi malos, sive ipse male vivendo, nec aliud habet unde restituat.»; S. BONAVENTURA, *Opera Omnia II*, d. 15, c.7, p. 371: «usque nunc tamen, ut veritas in Evangelio ait, operatur Pater cum Filio, scilicet administrationem eorundem generum, quae tunc instituta sunt. Creatoris enim virtus causa subsistendi est omni creaturae. Quod ergo dicitur: Pater meus usque modo operatur, et ego operator; illud universo creaturae continuam administrationem ostendit; sed usque nunc operatur, ut quod condidit continere et gubernare non cesset».

De San Buenaventura, el autor franciscano, retomamos el término «ad-ministración» consistiendo en el prestar un servicio, gerenciar unos bienes con un fin. Este servicio pone en relieve la escala de valores. Pero de estas significaciones, la que más nos interesa, en el término: «ad-ministración» es aquella del servicio que se presta para un fin. Este modo de definir este servicio se compagina con la visión de orden según la naturaleza de la cosa y cuya mira es siempre hacia el futuro, un orden en función del futuro, al servicio de lo que vendrá a ser; en cambio, vemos en Duns Scoto la insistencia sobre el fundamento que reúne a los seres humanos, es retomar aquel principio, retorno que coincide con la idea de restituir, de devolver un estado al ser humano. Apoyados sobre este argumento que ha sido descubierto y elaborado a lo largo de este análisis, sostenemos que para nuestro autor, la propiedad que está al interno de la discusión sobre la restitución y la base de la teoría de la justicia conmutativa; ella no tiene un origen ni divino, ni natural, puesto que al regresar al estado de inocencia del ser humano, su estado primero, en él, las cosas eran comunes y no propias a la criatura humana. (Duns Scot, *Ord.* IV, d.15, q. 2, n. 3 [XVIII, p. 256])¹⁰. Precedentemente a Duns Scoto, ya autores como Agustín y Graciano sostenían el mismo razonamiento leído en el Doctor Sutil. (Aurelius Augustinus. Joannis Evangelium, Tractatus VI [PL 62, pp.1436-1437])¹¹.

10 «...quod lege naturae et divina, non sunt rerum distincta dominia pro statu innocentiae, imo tunc omnia sunt communia».

11 «ecce sunt villae: quo jure defendis villas? Divino an humano? Respondeant: Divinus jus in Scripturis habemus, humanum jus in legibus regum. Unde quisque possidet quod possidet? Nonne jure humano? Nam jure divino, Domini est terra et plenitudo ejus (Psalm. XXIII, 1: «Domini est terra, et plenitudo ejus, orbis terrarum et qui habitant in eo») pauperes et divites Deus de uno limo fecit, et pauperes et divites una terra supportat. Jure tamen humano dicit. Haec villa mea est, haec domus mea, hic servus meus est. Jure ergo humano, jure imperatorum. Quare? quia ipsa jura humana per imperatores et reges saeculi Deus distribuit generi humano.» Cfr. Decretum Gratiani, prima pars, d. VIII, c. 1 [Vol. I, p. 12] Cfr. idem, secunda pars, causa 12, q. 1, c. 2 [Vol. I, pp. 676-677]: «communis vita, omnibus est necessaria fratres, et maxime his qui Deo inreprehensibiliter militare cupiunt, et vitam apostolorum eorum que discipulorum imitari volunt. Communis enim usus omnium, que sunt in hoc mundo, omnibus hominibus esse debuit. Sed per iniquitatem alius hec dixit esse meum, et alius istud et sic inter mortales facta est divisio. Et sicut non potest inquit, dividi aer, neque splendor solis, ita nec reliqua, que communiter omnibus data sunt ad habendum, dividi debere, sed habenda esse communia...ut enim bene nostis, erat multitudinis eorum cor unum et anima una, nec quisquam eorum aut nostrum de his, que possidebat, aliquid suum esse dicebat, sed omnia illis et nobis erant communia, nec quisquam egens erat inter nos.»

Corroboramos con estas citas traídas de los autores mencionados la misma idea encontrada en Duns Scotto sobre el sentido de propiedad y la fuerza que desde esta perspectiva cobra el acto de restituir. Justificar gnoseológicamente este argumento implica retomar aquella conclusión elaborada, según los textos del Doctor Sutil, de la razón como una *ratio communitas* cuyo soporte, hemos visto, era el postulado que el ser es común. Salta entonces luego a la vista, la importancia de asumir la recta razón como la facultad que integra, congregando por el diálogo a la paz, con-versando y con-vergiendo conjuntamente todos los intereses comunes hacia el logro de la paz. (Duns Scot, *Ord.* IV, d.15, q. 2, n. 4 [XVIII, p. 257])¹².

No sorprende con este modo de concebir la razón y el ser, que las cosas sean igualmente usadas en común. Además de la razón y el ser, hay un estado que favorece esta vivencia común de las cosas, este estado es el de inocencia. Puestos conjuntamente, estos tres elementos de los cuales hablamos, se convierten tanto en alimento que nutre la idea de pacificar la sociedad o el nuevo orden social, como en principios de regulación. Además debemos saber que a esto dicho se llega, se concluye: un acuerdo y no se antepone como algo ya determinado, clausurado, que obstruye. (Duns Scot, *Ord.* IV, d.15, q.2, n. 4 [XVIII, p. 257])¹³ Esta apreciación de nuestro autor franciscano pone en evidencia el valor del consenso, de la razón deliberativa en el diseño de los Derechos Humanos.

Iluminando el uso común de las cosas desde este alto, este uso es por consiguiente un acuerdo, una conclusión a la que se llega conjuntamente y no una pre-clusión. Pero hablamos así del estado de inocencia. Es sabido que con el estado de pecado, las cosas cam-

12 «...prima, quia usus rerum secundum rectam rationem ita debet competere hominibus sicut congruit ad pacificam conversationem et necessariam sustentationem».

13 «sic etiam magis fuisset sufficientia ad sustentationem, quam si alicui praecluderetur usus alicuius per appropriationem illius factam alteri».

bien y toman otro rumbo. La nueva vía despeja el camino para la justificación racional de la propiedad privada, por consiguiente, la primera repercusión es sobre el uso común de los bienes, este orden se trastorna y ahora la propiedad privada valoriza racionalmente las cosas monológicamente y no dialógicamente, la conversación es ahora una intro-versión que converge solamente a alimentar la concupiscencia personal como fruto del mal pecaminoso. (Duns Scot, *Ord.* IV, d. 15, q. 2, n. 5 [XVIII, p. 258])¹⁴.

Nos encontramos con el problema que para lograr estos objetivos, el estado pecaminoso usa la violencia. Es muy dicente que el término utilizado por Duns Scot para la presentación de la violencia, sea el de «infiriendo»: inferencia, lo que da a entender un razonamiento lógico en la argumentación sobre la propiedad privada. Asistimos por ende a una nueva lógica. Violencia que se manifiesta en el modo de disponer de los bienes creando así un uso de los bienes correspondiente más a ciertas personas que a otras, lo que conlleva un desequilibrio en el manejo de los bienes. El uso privativo de los bienes encuentra un respaldo en la política de Aristóteles, argumentando que en el tema de la propiedad, las cosas se deben edificar según el criterio de una política armonizando con aquellos que son políticamente buenos, proporcionando así que la pregunta por la propiedad salte: ¿es o no es la propiedad comunitaria? ¿A cuál de los dos pertenece ella? (Aristotele. *Politica* II, c.5, 1)¹⁵.

Para responder a este interrogante, recordemos que para Duns Scot, la propiedad no tiene un fundamento divino, ni natural, queda entonces en remojo el derecho de personas y es con este tipo de de-

14 «primo, quia communitas omnium rerum esset contra pacificam conversationem, cum malus es cupidus occuparet ultra ea quae essent sibi necessaria».

15 *Εχόμενοι δε τούτων ἐστὶν ἐπισκεφασθαι περὶ τῆς κτήσεως, τίνα τροποὶ δεῖ κατασκευάζεσθαι τοῖς μέλλουσι πολιτευσθαι τὴν ἀριστὴν πολιτείαν, ποτεροὶ κοινὴν ἢ μὴ κοινὴν εἶναι τὴν κτήσιν.*

recho que él responde asegurando que el derecho humano determina que todas las cosas son comunes, una idea retomada de la tradición jurídica y atribuida al trabajo sistemático hecho por Justiniano. (*Institutiones*, II, tit. 1, *De divisionen Rerum*, n.12, in *Codex Juris Civilis*, vol. I, p. 10)¹⁶. La no apropiación de las cosas deja el espacio abierto para que sean concedidas a aquellos que las ocupen o quienes las tomen en posesión. Podemos interpretar esta parte del texto diciendo que el ser de la cosa usada no depende de aquel quien la toma, ella ya es naturalmente un ser que no depende del usuario. En el análisis sobre el dominio hecho con base al pensamiento de los Padres de la Iglesia, se nota cómo la gran tentación del ser humano en cuanto concierne al dominio, es la pretensión de dar el ser a las cosas.

Además la res, la cosa en sí misma ap-prehendida racionalmente se convierte en una res dividida, por eso es necesario justificar esta nueva modalidad de la res: ser dividida y la vía es la ley positiva, no la ley natural, pues la res es naturalmente única, unidad; es la razón, quien tiene la capacidad de des-componer la realidad, encontrar sus diferencias últimas. Por definición, la razón humana totaliza unifica y al mismo tiempo es la facultad que des-integra la realidad para escrutar sus diferencias y/o distinciones internas. Esta distinción introducida en la unidad de la res es elaborada racionalmente, de ahí, el rol esencial que juega la razón en la justificación del dominio, de la propiedad privada. (Duns Scot, *Ord.* IV, d. 15, q. 2, n. 6 [XVIII, p. 265])¹⁷.

16 «superiore libro de iure personarum exposimus: modo videamus de rebus quae vel in nostro patrimonio, vel extra nostrum patrimonium habentur: quaedam publica, quaedam universitatis; quaedam nullius, pleraque singulorum, quae variis ex causis cuique acquiruntur, sicut ex subiectis apparebit. Et quidem naturali iure communia sunt omnium haec...Ferae igitur bestiae et volucres et pisces, id est omnia animalia, quae in terra, mari, caelo nascuntur, simul atque ab aliquo capta fuerint iure gentium statim illius esse incipiunt: quod enim ante nullius est, id naturali ratione occupanti conceditur»

17 «et licet quasi statim post naturalem apprehensionem de hoc, quod est res esse dividenda, occurrat illa tanquam probabilis et manifesta, tamen rationabilius est dicere, quod ipsa non sit de lege naturale, sed positiva».

Hemos visto los beneficios que para Duns Scotto, la propiedad común tiene, entre ellos, la seguridad de la paz social, sin embargo, el estado obliga al hombre a proteger sus bienes personales. (Duns Scot, *Ord.* III, d. 37, q. unica, n. 8)¹⁸. De este modo se concluye que la propiedad privada no es una necesidad o un principio natural. Ella pertenece luego al orden de las posibilidades, si ella fuese elegida su carácter no es natural o necesario, sino, «universal» estando aquí dentro del registro de lo formal, de lo conceptual. Es concebido como un instrumento puesto al servicio de la comunidad, a pacificar la comunidad de los seres humanos. El fundamento de esto último se ve en la jurisprudencia. (Duns Scot, *Ord.* IV d. 47, q. 1, n. 3 [XX, p. 493])¹⁹ Esta es por consiguiente la ciencia que reglamenta desde la razón la propiedad privada.

No debemos olvidar, que en la ley positiva se requieren dos cualidades que son: «la prudencia y la autoridad» concediendo a la primera una relación directa con la recta razón práctica, haciéndonos recordar lo que hemos dicho desde la definición, que la justicia es un ejercicio práctico. La prudencia, entendida como una fuerza empleada en la conquista por la verdad y como una ayuda igualmente a prever los errores que pueden alejar de esta búsqueda, dicta al ser humano el comportamiento en favor de la comunidad. En la autoridad, la segunda cualidad en el legislador, Duns Scotto nos ayuda a reconocer la actividad encaminada al interés por la unión, por la ligazón entre los individuos de la sociedad, sin embargo, es la prudencia la vía sobre la cual se conduce con mayor grado a la instaura-

18 «Nam supposito isto principio iuris positivi, pacifice esse, vivendum in comunione vel politia ex hoc non sequitur necessario, igitur quilibet debet habere possessionem distinctam a possessione alterius; posset enim stare pax in convivendo, etiamsi omnia essent eis communia»

19 «Adhuc magis proprie dicitur de vero aliquo completo, quod est conclusio, quia de conclusione iudicatur nedum pere terminos, sed pere principia. Adhuc magis specialiter dicitur de conclusione pratica quam speculativa, quia iudicium est dictamen intellectus pratici consonam iustitiae; iustitia autem non respicit speculabilia, sed operabilia».

ción y fomento de la comunidad. (Duns Scot, *Ord.* IV, d. 15, q. 2, n. 6 [XVIII, p. 265])²⁰ No sobra decir que es esta la vía que preside en verdad una comunidad y la cual al frente del intelecto dictaría las verdaderas leyes justas.

La prudencia en el ser humano teniendo y siendo una vía con miras hacia el futuro, hacia adelante, prepara, indica y prevé futuros comportamientos que evitarán caer en la misma situación señalada por la desobediencia de Adán y Eva, de no repetir el desorden sembrado por la ruptura del pecado y más bien proponer un nuevo orden social, hacia lo que apunta la justicia política. Este nuevo orden social, consiste en partir del reconocimiento de la dignidad y libertad en el otro para llegar a un acuerdo, a un pacto de paz, el nuevo orden que se busca. Pienso que no es demasiado brusco decir que la prudencia, como este camino que apunta hacia el futuro, es la capacidad en el ser humano de ser co-creador y de co-laborar con Dios en la creación de entes existentes futuros contingentes, pues en la abundancia de la libertad encontramos esta fuente.

Retomando la doble propuesta por nuestro autor: la prudencia y la autoridad y su relación con la juris-prudencia con miras a justificar la propiedad privada, es conveniente allí dedicar un análisis a la prudencia, tema que Duns Scoto desarrolla con abundante literatura en la distinción 15, q. 2, el contexto del cual partimos para el estudio de la justicia conmutativa, punto de fuerza y apoyo en la formulación de la tesis sobre la justicia política, el terreno en el cual se ha planteado el tema de los Derechos Humanos a la luz del autor franciscano Juan Duns Scoto.

20 «si ergo conclusio quarta, quod lex positiva iuste requirit in legislatore prudentiam et auctoritatem. Prudentiam, ut secundum rectam rationem practicam, dictet quid faciendum pro communitate; auctoritatem, quia dicitur lex a ligando, sed non quaecumque sententia prudentis ligat communitatem, nec aliquem, si nulli praesideat. Quomodo autem prudentia, poterit haberi ad cogitandum leges iustas, satis patet».

Conclusiones

Su concepción integral del ser humano presenta hoy a Juan Duns Scoto en día como un pensador contemporáneo a pesar de sus 700 años de muerte, celebración actual en la comunidad científica. La visión integral radica en la capacidad de relación y de dependencia con respecto a los demás y a Dios. Este reconocimiento del ser humano concreto es singular, independiente de todo tipo de posesión, le otorga un valor grande sobre la noción de ser en lugar de tener, como bien lo desarrolla Duns Scoto. Con este fundamento, vemos que la elaboración de todo tipo de derecho a favor de la persona parte de su ser y no de lo que tiene o posee. La justicia está entonces dada por la relación con el otro; la justicia, el fin del derecho, hace vivir la libertad como una apertura al trascendente y a los otros.

Eso que venimos de decir con respecto a Duns Scoto, toma una gran actualidad en una entidad como la Universidad, dedicada por naturaleza a la educación, siendo esta, uno de los derechos por los cuales, aquella debe luchar. La educación se propone extender el conocimiento y la defensa de los demás derechos de la población humana, en nuestro caso, de la población colombiana, esto es ya una gran responsabilidad para la Universidad y siendo ella cristiana y franciscana, su tarea y responsabilidad son mucho más exigentes.

Esta educación propende por el derecho a ser hombre que proclama la declaración de 1948; humanizar las nuevas generaciones, esta la misión de nuestra Universidad de San Buenaventura y este principio lo debe renovar en esta celebración de los 300 años del sello real. Su tarea es favorecer las condiciones de posibilidad del crecimiento humanizado, condiciones que tienen su sello moral, legal, cristiano y franciscano.

Somos testigos de la violación continua de estos derechos, las violaciones que esta carta de navegación sufre, esto debe sacudir

nuestras conciencias y hacer de nosotros seres más sensibles. Es bueno que la Universidad se interrogue sobre la humanización alcanzada de las personas que allí estudian y trabajan o ejercen cualquier misión, es decir, la condición de ser personas libres y responsables. Este dilema debe ser resuelto por ella, como entidad formadora que es. La Universidad enseña que toda persona en ella es un sujeto de derecho, con esto la defensa, el conocimiento y la enseñanza de los derechos humanos adquiere un sentido muy particular, con ello, ella refleja su actitud frente al desarrollo humano de todas sus personas.

La Universidad de San Buenaventura tiene en sus orígenes cristianos y franciscanos el deber de organizar la caridad tanto desde su vida académica, como desde su vida pastoral, pues, ella es un centro evangelizador, la defensa y el conocimiento de los derechos humanos es una forma de organizar la caridad que tiene por naturaleza. Además, desde su misión, ¿cómo puede ella permanecer pasiva frente al vilipendio de los Derechos Humanos fundamentales? Tiene ella en su tradición las bases para toda esta tarea, como se expone en el pensamiento y en la obra de uno de los grandes hermanos franciscanos y académicos: Juan Duns Scoto. Cabe en este momento preguntarse: ¿cómo aportar para que los DD.HH. consigan establecerse plenamente en nuestra sociedad? La respuesta está dada en la misma declaración y en el estudio presente sobre los DD.HH., es la responsabilidad, el principio responsabilidad del cual nos habla Hans Jonas.