

2014-06-01

## Responsabilidad social empresarial: aproximación franciscana desde la visión de Juan Duns Escoto

Julio César Barrera Vélez

*Universidad de San Buenaventura, Bogotá, Colombia, jubarrera@usbbog.edu.co*

Follow this and additional works at: <https://ciencia.lasalle.edu.co/gs>

---

### Citación recomendada

Barrera Vélez, Julio César (2014) "Responsabilidad social empresarial: aproximación franciscana desde la visión de Juan Duns Escoto," *Gestión y Sociedad*: No. 1 , Article 5.

Disponible en:

This Artículo de investigación is brought to you for free and open access by Ciencia Unisalle. It has been accepted for inclusion in *Gestión y Sociedad* by an authorized editor of Ciencia Unisalle. For more information, please contact [ciencia@lasalle.edu.co](mailto:ciencia@lasalle.edu.co).

# Responsabilidad social empresarial: aproximación franciscana desde la visión de Juan Duns Escoto\*

Julio César Barrera Vélez\*\*

**Recibido:** 20 de septiembre del 2013. **Aprobado:** 25 de enero del 2014

## Resumen

El presente artículo tiene como objeto exponer el primer avance del proyecto de investigación *Visión franciscana de la responsabilidad social empresarial*, que tiene como teleología repensar, desde el pensamiento franciscano, el tema de la economía a la luz de los presupuestos filosófico-teológicos que Juan Duns Escoto expone en su teoría del precio justo. La tesis que fundamenta el texto reza: a partir de los presupuestos del pensamiento filosófico-teológico de Duns Escoto sobre la justicia social de su tiempo y sobre la concepción escotista del precio justo es posible actualizar, en clave fenomenológico-hermenéutica, una prototeorización de lo que hoy llamamos *responsabilidad social empresarial* con talante franciscano. En el artículo se ponen de manifiesto, entre otras cosas, cómo aflora la legitimación ética del comercio y del justo lucro en y desde la visión franciscana de la economía; cómo los Montes de Piedad son una innovación en el campo económico de la sociedad europea del siglo XV; cómo Duns Escoto en su tiempo aportó procategorias que posibilitan en el presente viviente una nueva mirada al ser y quehacer de las organizaciones; y cómo la teoría escotista del precio justo constituye un principio ético-normativo del que se pueden inferir importantes implicaciones teóricas.

## Palabras clave

Responsabilidad social empresarial, prototeorización, fenomenología, hermenéutica, Duns Escoto.

---

Cómo citar: Barrera Vélez, J. C. (2014). Responsabilidad social empresarial: aproximación franciscana desde la visión de Juan Duns Escoto. *Gestión & Sociedad*, 7(1), 67-83.

---

\* El presente artículo se fundamenta en el proyecto de investigación *Visión franciscana de la responsabilidad social empresarial*, del grupo de investigación Gestión Organizacional y Desarrollo Humano (GODH), línea Responsabilidad Social, presentado en la convocatoria interna del Sistema de Investigación Bonaventuriano.

\*\* Profesor de la Facultad de Ciencias Empresariales y de la Facultad de Filosofía de la Universidad de San Buenaventura, Bogotá, Colombia. Integrante del grupo de investigación Gestión Organizacional y Desarrollo Humano. Correo electrónico: jubarrera@usbbog.edu.co

## Corporate Social Responsibility: Franciscan Approach from the Point of View of John Duns Scotus

### Abstract

The present article seeks to explain the first step of the research project *Franciscan view of corporate social responsibility*, the teleology of which is to rethink, based on Franciscan thought, the issue of economy in light of the philosophical and theological presuppositions that John Duns Scotus presents in his theory of just price. The thesis underlying the text reads that, based on the presuppositions of Duns Scotus's philosophical and theological thinking about the social justice of his time and on the Scotist conception of the just price, it is possible to update, in a phenomenological-hermeneutical way, the prototheorization of what we now call *corporate social responsibility* with a Franciscan frame of mind. The paper highlights, among other things, how the ethical legitimation of commerce and just price emerges in and from the Franciscan view of economics; how Mounts of Piety are an innovation in the economic field of the European society of the fifteenth century; how Duns Scotus, in his time, contributed with pro-categories that make it possible to give a new look at the way organizations are and act; and how the Scotus theory of just price is an ethical and normative principle from which important theoretical implications can be inferred.

### Keywords

Corporate Social Responsibility, *Prototheorizing*, Phenomenology, Hermeneutics, Duns Scotus.

*Con gratitud a fray Fernando Benítez, OFM,  
quien me reveló el depositum  
del pensamiento escotista al invitarme  
a repensar su legado.*

### Breve contextualización del pensamiento escotista

El pensamiento filosófico-teológico de los grandes pensadores y maestros medievales de la Escuela Franciscana, como san Buenaventura, Guillermo de Ockham, Rogelio Bacon y Juan Duns Escoto, entre otros, se caracterizó por tener como *life motive* la explicitación teórica del mundo de la vida de Francisco de Asís como el horizonte primigenio de su experiencia

(Herrera, 2007). Desde esta perspectiva, el fenomenólogo Daniel Herrera (2007) resume el rasgo distintivo de la Escuela Franciscana, al decirnos:

En el mundo vivencial de Francisco de Asís, la praxis tuvo primacía sobre la teoría; los seres singulares —el hermano sol, el hermano perro Gubio, el hermano cuerpo, la hermana luna, etc.— presentan una supremacía sobre la abstracta y universal naturaleza. La subjetividad personal e individual sobre la noción vacía de humanidad; la fraternidad universal, sobre el universo como simple suma de *substancias individuales*; el mundo como suma de presencias vividas como dones

promovibles a un sentido, sobre el mundo como simple suma de *cosas que están ahí*. [...] El sentir, el valor y el actuar de Francisco de Asís se fundamentaron en una determinada opción ontológica y en una visión axiológica. Esta opción y esta visión, unidas a la capacidad de percepción y a la sensibilidad especial para interpretar lo percibido en términos de símbolos y de signos, constituyen la fuente originaria de inspiración de todos los Maestros de la Escuela Franciscana (p. 30).

He aquí el marco existencial y teórico en que se imbrica el pensamiento de Juan Duns Escoto, para quien *la singularización del otro —haecceidad—* será un eje conceptual y práctico esencial de su filosofar. En esta línea se verán aspectos de su biografía y algunos rasgos fundamentales de su pensamiento, como marco contextual del tema que ocupa este artículo.

### Algunos datos biográficos de Juan Duns Escoto

La síntesis biográfica de Juan Duns Escoto la extrapolaremos de la tesis doctoral de fray Luis Fernando Benítez Arias (2011): *La justicia política en el pensamiento político de Juan Duns Escoto* y del clásico texto *Historia de la filosofía franciscana* de fray José Antonio Merino (1993). Según estas fuentes, Juan Duns Escoto nació probablemente en el sur de Escocia, en Maxton, en 1266. Entró en la Orden de los Frailes Menores en 1279, y el 17 de marzo de 1291, cuando cumplió 25 años, fue ordenado sacerdote en Northampton. Una vez terminado los estudios de filosofía, empezó a estudiar teología, hacia 1288, en la Universidad de Oxford. En junio de 1301, al alcanzar

todos los requisitos para ser magíster, el superior de la Orden Franciscana lo envía a continuar sus estudios en la Universidad de París. Escoto inició y culminó su formación académica en las universidades más prestigiosas de su época, a saber: Oxford, Cambridge y París. Escoto muere en la ciudad alemana de Colonia el 8 de noviembre de 1308.

El papa Juan Pablo II reconoció la santidad y sabiduría del *Doctor subtilis*, y el 6 julio de 1991 lo beatificó. Entre su amplísima producción intelectual, los eruditos de su obra (como Oliver Boulnois, 2000) le destacan: *Opus oxoniense u ordinatio*, considerada su obra principal; *Reportata parisiensia*, *Colationes oxonienses*, *De primo principio*, *Quaestiones quodlibetales*, *Quaestiones subtilissimae super libros metaphysicae Aristotelis*, etc.

### Rasgos del pensamiento escotista

Al decir del filósofo alemán Martin Heidegger, los pensadores de raza piensan lo *Mismo*, pero lo piensan de diversas maneras; es decir, piensan desde un punto de vista *singular* que les permite racionalizar su intuición fundante. Desde esta perspectiva, para Escoto la libertad es un principio, pues concibe que la libertad es un modo original de comenzar algo... Escoto piensa la libertad como aquel principio de donde algo surge y algo adviene a la existencia. De este modo, concebir la libertad como principio fundante es la intuición fundamental o *protooperante* de Escoto (Manzano, 2008, p. 20).

La característica de la teoría del conocimiento y de la metafísica de Escoto es

su formalismo, es decir, la doctrina de que en las cosas en general —genéricas, específicas e individuales— se encuentran realidades, formalidades o grados de ser que se distinguen entre sí por la difícilmente comprensible *distinctio formalis a parte rei*. La última *realitas*, la que sobreviene o se añade a la esencia específica como una positiva determinación y perfección, es la *realitas individual* o *haecceitas* (Manzano, 2008). Escoto no pone, como santo Tomás, el principio de individuación en la materia.

En la psicología Escoto no explica, como santo Tomás, la unión del alma y el cuerpo en el sentido de la unidad de la forma substancial, sino que admite al lado y antes del alma espiritual, que anima el cuerpo como forma esencial, una *forma corporeitatis*, por la cual el cuerpo es constituido como tal. Al tratar de la vida anímica y de las facultades del alma, subraya Escoto la posición dominante y la actividad de la voluntad (Manzano, 2008). Sin embargo, esta primacía que para Escoto tiene la voluntad no quiere decir que ella sea la facultad fundamental y que la luz de la razón no suponga nada; solamente quiere acentuar, sin entrar en *aquilataciones* teológicas, que la voluntad representa la más alta y noble potencia.

Según estudiosos de la obra de Escoto, en lo relativo a la perspectiva metódica del pensamiento escotista —entre ellos Étienne Gilson (2007)—, tiene como matriz metódica el *Sic et non* abelardiano, que proponía una *questio* o problema de investigación y luego añadía los pros y los contraargumentos a esta, para inferir una conclusión. Escoto, utilizando este mismo procedimiento metódico, realizaba algunas variaciones de naturaleza analítica.

## Vestigios de responsabilidad social empresarial en Duns Escoto

Antes de adentrarnos en los *vestigios* o *protoconstructos* de responsabilidad social empresarial existentes en el pensamiento filosófico-teológico de Duns Escoto, es importante ver algunos rasgos de la visión franciscana de la economía como marco a la concepción de la sociedad, la propiedad, la persona y el precio justo en Juan Duns Escoto.

### Visión franciscana de la economía

La alianza entre los franciscanos y los comerciantes generó una verdadera revolución en la concepción del mercado y de la economía en general en la Europa medieval. En este horizonte se encuentra que las primeras reflexiones sistemáticas sobre la economía, el valor y el precio de los bienes o la moneda aparecen difuminadas en los textos de G. Ockham, Pedro Juan Olivi, san Bernardino de Siena, san Buenaventura y Duns Escoto.

Esta alianza expone una naturaleza paradójica, dado que el movimiento franciscano —cuyo carisma ha colocado como centro de su ser y quehacer a la “hermana pobreza, a la separación material de bienes como signo de perfección de vida” (Bruni, 2012, p. 148)— llegará a convertirse en la primera “escuela económica” de la que emergerá el moderno espíritu de mercado. De este movimiento surgirán los primeros bancos populares o Montes de Piedad, auténticos predecesores del moderno microcrédito actual. En esta línea, el teórico G. Todeschini (2005) resignifica la nueva

manera de comprender el valor desde un plus axiológico que trasciende lo meramente cuantitativo de la perspectiva económica en la Escuela Franciscana, al decirnos:

Se puede entender el valor que Francisco daba a los animales o los marginados como un valor “espiritual” y “religioso”, pero la definición no es del todo satisfactoria. Es más exacto decir que este valor, no expresable con dinero, es un valor fuera del cerco mágico de la humanidad civil, y por tanto en la dificultad para comprenderlo que tienen los “ciudadanos”. La pobreza de Francisco, y esto conmovió a sus contemporáneos, parece permitirle descubrir algo de este misterio: le permite revelar algunos aspectos del precio de cuanto y de cuantos se encuentren “más allá” respecto a los códigos de la convivencia eclesial, municipal, mercantil, militar (p. 63).

En este ámbito es importante recordar que la idea de escasez introducida por la Escuela Franciscana subraya el valor axiológico de las cosas y personas. Desde esta perspectiva, las cosas valen en función de su escasez. El valor de una persona depende de la singularidad de lo que ella realiza en la comunidad (Bruni, 2012, p. 149). Al respecto, Bruni (2012) acota:

La idea franciscana del “valor” basado en la escasez (piénsese en la obra de Pedro Juan Olivi o aquella más tardía de san Bernardino de Siena) está en el fundamento tanto del valor del trabajo de los hermanos, como del comerciante. En el Medioevo cristiano la figura del comerciante estaba marcada, desde la reflexión de los Padres

de la Iglesia, por una radical ambigüedad. El comerciante es una persona a la que hay que tener bajo control por parte de la sociedad y de su moral, pues se ocupa del dinero al que Jesús, llamándolo *mammona*, había contrapuesto a Dios. El mercader, habituado al dinero y a los negocios, puede caer en la tentación de intercambiar los valores religiosos con el vil dinero. Por otro lado, la Escritura y los Padres de la Iglesia habían utilizado metáforas mercantiles para referirse a la obra redentora de Cristo, “el divino comerciante”, cuya sangre había sido el precio de la salvación (p. 150).

Empero, vale la pena recordar que los teólogos y filósofos de la Escuela Franciscana eran conscientes del rol que ejercía el comerciante en el mercado en lo relativo a la circulación de la riqueza, como elemento de redistribución que ayudaba a que la riqueza no se acumulara en unas pocas manos (Bruni, 2012, p. 151), porque solo la riqueza que circula genera el bien común. Por otro lado, el comerciante sirve de puente entre el campo y la ciudad y posibilita un encuentro entre personas y bienes. Desde la óptica franciscana, el comerciante es *pauper* —léase “pobre”—, dado que su riqueza está sometida a los vaivenes del mercado (Bruni, 2012). Al respecto, este autor señala:

El laboratorio franciscano de reflexión económica tiene lugar gracias al contacto entre profesionales de las finanzas y profesionales de la fe: desde Roma a Montpellier, desde París a Génova, la Europa de los pobres, de los pobres voluntarios, era también la Europa franciscana y comercial de los pobres consagrados, gestionada

sin embargo por comerciantes que, sin ser pobres vagabundos, se mostraban ahora como agentes y representantes económicos de estos sagrados Señores (p. 150).

Otro rasgo de la visión franciscana de la economía es “la legitimación ética del comercio y del justo lucro”, puesto que el movimiento franciscano ofreció un nuevo marco categorial para la comprensión cristiana del mercado y de la economía mercantil de su tiempo (Bruni, 2012). Mas el rasgo distintivo de la percepción franciscana del mercado estará marcado por la transición de la fraternidad al mercado como *philia*. Recuérdese que en Grecia el mercado era concebido como una forma *sui generis* de *philia* fundada en intereses. Aristóteles concibe el intercambio económico como *philia*, como reciprocidad y como uno de los lazos que une la ciudad (Bruni, 2012, p. 153). En la concepción aristotélica del mercado, la *philia* desempeña un rol de selectividad, por cuanto no todos son admitidos en el intercambio de bienes que demanda el mercado. En los tiempos de Aristóteles eran admitidos a participar en el intercambio del mercado los adultos, hombres libres, y eran excluidos los trabajadores manuales:

El mercado funciona y genera desarrollo si entre las personas implicadas en el intercambio existe buena fe, confianza, fama, *fides*. [...] La ciudad y la ciudadanía garantizaban que la ética mercantil se convirtiera en la piedra angular de la civilización cristiana fundada en una fuerte unión entre la fe, la fama, el bienestar, el poder militar e incluso la exclusión.

[...] De hecho, en este juego debían ser admitidos solo los fiables (por tanto, había que excluir a los de mala fama), aquellos que podían disfrutar del juego de la reciprocidad mercantil, y por ello de la misma vida civil, que en los municipios medievales tenía la extensión de los mercados. Los muros que protegían del extraño garantizaban que para quien estaba dentro el mercado funcionase como un medio de difusión de la riqueza, y también de la *fides* (Bruni, 2012, p. 155).

Por otra parte, el llamado *orden terciario franciscano* desempeñó un rol importante en la evolución de la percepción de los franciscanos con la economía. Este orden terciario lo conformaban laicos, entre los que había muchos mercaderes que vivían el carisma franciscano en y desde el mundo de los negocios (Bruni, 2012, p. 155). En suma, la reflexión franciscana sobre la economía, articulada con el humanismo laico, generó la cultura económica y la ética del mercado desde el fundamento de la *philia* o *caritas* cristiana. Al respecto, Todeschini (2005) dice:

El lenguaje del beneficio y del mercado que los franciscanos, en cuanto teóricos y prácticos entregaban a la modernidad, y la reciprocidad profundamente impregnada de reciprocidad afectiva, permitieron reconocer en la dialéctica de la contratación y de la variabilidad de los precios (y del valor) el núcleo mismo de la sociabilidad y de la incivilización (por tanto una ética económica). Sin embargo, por otra parte, determinaron a los excluidos del luminoso mundo de la felicidad pública (p. 199).

### **Montes de Piedad, precursores de los bancos para pobres**

Al decir de Rubiano (2011), los Montes de Piedad tienen su origen en la respuesta de los franciscanos al problema jurídico, teológico y moral de la usura. Entre los siglos XV y XVI, los judíos habían monopolizado el comercio del dinero cobrando grandes tasas de interés en gran parte de Europa. Se cuenta que el papa Eugenio IV cayó en manos de los usureros y se vio obligado a hipotecar algunas propiedades, entre ellas la Rocca de Asís y el Borgo de San Sepolcro (Rubiano, 2011). En este contexto, los predicadores franciscanos subrayaron en sus homilías el pecado de la usura y el poder del dinero como idolatrías. Por tanto, ante esta situación, los franciscanos crearon en Italia, hacia la segunda mitad del siglo XV, los Montes de Piedad en pro del apoyo de la economía social de mercado, que “promueve la dignidad humana y privilegia el bien común sobre la ganancia individual” (Rubiano, 2011, p. 161). Sobre esto señala López (en Lázaro, 2004):

Los Montes de Piedad fueron instituciones benéficas de inspiración franciscana, nacidos en el siglo XV, cuyo objeto fue facilitar préstamos en especie o en metálico, en condiciones benéficas en cuanto plazo y tipo de interés y garantía predataria (p. 1723).

Al respecto, Rubiano (2011) acota:

Cada prestario pagaba una pequeña suma de 3 o 4 % de dinero, no por razón del préstamo, sino como estipendio o salario de los empleados del Monte, que tenían como oficio guardar y examinar las

prendas y llevar cuentas de lo recibido y gastado. El préstamo era con garantía prendaria: la prenda constituía la única y real garantía, era la base del contrato. Las dos partes quedaban obligadas: una a devolver el dinero y la otra a cuidar y conservar el objeto pignorado (p. 160).

Según Rubiano (2011), en la evolución de los Montes de Piedad y su extensión en Italia y el extranjero desempeñó un papel fundamental fray Bernardino de Feltre, quien dedicó gran parte de su vida —aproximadamente más de veinticinco años— a la promoción de los Montes de Piedad. Fue él quien a partir de la tesis sobre la legitimidad del préstamo con intereses caracterizó el problema de la usura como una cuestión de naturaleza moral y económica. De hecho, fray Bernardino de Feltre sostenía:

Cobrar intereses era justo cuando se presentaba como el pago al trabajo de la organización que concedía el crédito, pero era ilícito cuando representaba un medio especulativo para incrementar el patrimonio inicial. Su revolucionaria tesis se basa en consideraciones estrictamente prácticas (Rubiano, 2011, p. 164).

En suma, señala Rubiano (2011):

La fundación de los Montes de Piedad, siguiendo la fórmula de fray Bernardino de Feltre terminó por imponerse, promoviendo los préstamos con prenda y con un módico tipo de interés que osciló entre el 4 % y el 6 % destinado a cubrir los gastos de administración, permitiendo que los sectores de la población más desfavorecidos pudieran acceder a un



crédito sin excesivas cargas y participar así como sujetos activos de la comunidad sin quedar al margen de la misma (p. 164).

## Concepción escotista de sociedad, persona y propiedad

### *Aspectos del sistema feudal*

De manera general, el sistema económico, político y social en el que vivió Duns Escoto se conoce con el nombre de *feudalismo*. Al decir de Wolter (2000), este se caracterizó por ser un sistema contractual de relaciones económicas, políticas y militares entre los miembros de nobleza europea, durante la llamada Alta Edad Media. Una de las características más sobresalientes del feudalismo fue la concesión de feudos —generalmente en la forma de tierras y trabajo— a cambio de una prestación política y militar que se materializaba en un contrato sellado por un juramento de homenaje y fidelidad al señor feudal y un vasallo. Cabe anotar que el vasallo no solo realizaba el juramento de fidelidad a su señor, sino que debía realizar un juramento especial de homenaje a este; a su vez, el señor lo investía con un feudo (Wolter, 2000).

De esta manera, el feudalismo se convirtió paulatinamente en una institución económica-política y militar cuyo fundamento fue la relación contractual entre dos personas con derechos sobre un determinado feudo. Los vínculos creados por el sistema feudal generaron cierta unidad y estabilidad sociopolítica; así, una vez el sistema mostró su utilidad, los reyes locales y los emperadores lo adoptan

para fortalecer sus monarquías. En lo que respecta a algunos rasgos particulares del *modus vivendi* en el sistema feudal, Navarro y Gargari (2004) plantean:

Con el debilitamiento de la vida económica, la tierra adquirió una significación cada vez mayor. Era no solo el signo de la riqueza, sino también el del poder. Los señores la poseían generalmente en feudo, esto es, por cesión del rey o de otro señor que la entregaba en usufructo a cambio de ayuda militar. Poco a poco, los pequeños propietarios libres fueron cediendo también sus tierras a los señores, en pago de protección que solicitaban de estos, de modo que entraban en relación de dependencia. Los colonos libres y los siervos vivían en la tierra que el señor les asignaba, trabajaban aquella de cuyos frutos debían vivir, y, además del señor, a quien tenían que servir, asimismo reparando las defensas, fabricando utensilios y limpiando los fosos. A cambio de eso, el señor les ofrecía protección no solo contra los eventuales invasores extranjeros, sino también contra la prepotencia de los otros señores, que por pertenecer a la clase que poseía todos los privilegios, no tenían para sus cabalgadas de saque; otro límite que el impuesto por el poder de otro señor. Este sistema de protección había reemplazado, pues, al derecho público (p. 35).

En términos generales, en su forma clásica el feudalismo centraba la fuente de riqueza y poder político-social en la tierra. Asumía que la tierra pertenecía al príncipe soberano —rey, duque, marqués o conde—, quien la recibía de Dios por concesiones del papado. A su vez, el rey,

príncipe, duque, marqués o conde cedía los feudos a sus barones, los cuales le rendían el juramento de homenaje y fidelidad, a través del que canjeaban su ayuda político-militar. Los nobles podían dar parte de sus feudos a aquellos caballeros que les rindieran homenaje y fidelidad. En suma, en el feudalismo imperan los lazos contractuales fundamentados en el honor y la fidelidad articulados en torno a la fe católica.

### ***Visión escotista de la sociedad***

Según fray Luis Fernando Benítez (2011), la concepción escotista de la sociedad “es definida como la relación entre las personas que tienen o colocan algo en común” (p. 95). Por otra parte, en la sociedad de los tiempos de Escoto se depositaba en la figura del señor feudal el peso del orden y la totalidad de la organización de la sociedad. Aquí hay que subrayar, al hilo del pensar de Benítez (2011), que “la totalidad constituía la legalidad” (p. 97). En lo relativo a la incidencia del poder eclesial en la sociedad de los tiempos de Duns Escoto, Benítez (2011) acota:

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

dado “la intuición de la unidad”, él posee la esencialidad y la substancialidad divinas. Sin embargo, 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 (p. 98).

Otro aspecto de la sociedad en tiempos de Escoto es su carácter corporativo: mediante la analogía con el cuerpo humano se explicita la dimensión social del hombre en y desde la interrelación con sus partes. Estas, en el mundo medieval, hacían alusión a “grupos de colectividades” a los cuales se pertenecía por ubicación en la escala social o por tradición familiar (Benítez, 2011, p. 100). El *modus vivendi* de estos grupos era objeto de diversas interpretaciones. En esta línea, el grupo o gremio de los comerciantes, dada su itinerancia, era mal visto. Al decir de Benítez (2001), parafraseando a Jacques Le Goff:

Este modo de mirar a los comerciantes no es gratuito. Es necesario darse cuenta de que el “dinero” regía a la manera de un indicador de la naturaleza social. El capital vale más que la persona. El comercio modeliza la sociedad y la sensibilidad del hombre. El movimiento de la oferta y la demanda, del cambio y de la retribución introducía también los abusos. El “cambio” es, por consecuencia, el modelo de las relaciones humanas. Todo era vendible y todo era encuadrado dentro de un sistema de intercambio recíproco (p. 100).

Empero, para hacer justicia a la concepción integral del comerciante en la sociedad de los tiempos de Escoto, es necesario

exponer la arista positiva que sobre este oficio se tenía. Así, se subraya el rasgo de alteridad y de reconocimiento de la diversidad implícito en el *commercium*. Al respecto, Benítez (2011) dice:

En la figura del comerciante se descubre la capacidad del hombre de buscar al otro, de ponerse en relación con el otro. Él tiene el empuje de buscar el otro y aceptarlo en su diversidad y diferencia: esto es *commercium*, intercambio (p. 101).

#### *La persona en el pensamiento de Escoto*

Para exponer la concepción escotista de persona, es esencial remitirse a las dos teorizaciones anteriores a la del Doctor Sutil. En esta línea se encuentra Boecio, quien definía la persona como "*Rationalis naturae individua substantia*" (léase: "Sustancia individual de naturaleza racional), y Ricardo de San Víctor, quien define la persona como "*Intellectualis naturae incommunicabilis existentia*" (léase: "Naturaleza intelectual de existencia incommunicable"; *De Trinitate*, IV, c. 22., p. 284).

En este punto es importante desglosar lo fundamental de cada una de estas definiciones, para poder ver la singularidad de la definición de *persona* que nos presenta Duns Escoto. En lo que respecta a la definición de Boecio, se centra en la esencia y subraya la parte racional de la persona. Pero Boecio no singulariza la persona, pues su definición se encuentra en el plano abstracto universal. Por su parte, Ricardo de San Víctor, a pesar de incluir la dimensión existencial de la persona, no alcanza a superar la mirada abstracta sobre esta, porque presenta como elementos

esenciales del ser persona la racionalidad y la sustancialidad. Duns Escoto, por su parte, tomará como punto de partida la definición de Ricardo de San Víctor, pero le añadirá una singularidad especial. Desde esta óptica, el Doctor Sutil dice:

Tomo la definición que da Ricardo de San Víctor (*De Trinitate*, IV, c. 22), es decir, que la persona es la existencia incommunicable de naturaleza intelectual, cuya definición expone y corrige la definición de Boecio, que dice que la persona es *sustancia individual de naturaleza racional*; porque esta implicaría que el alma es persona, lo que es falso (Ord I, d. 23, n. 15 V, pp. 355-356).

Entonces, sobre la base de lo argumentado por Ricardo de San Víctor, Escoto formula la siguiente definición de persona: "*Personam est incommunicabilis existentia habentis naturam individua*" (léase: "Persona es *incommunicabilidad* que posee existencia en una naturaleza individual"). Se ve que la novedad de la definición de Escoto estriba en vincular la categoría de *existencia* y no de *substantia* en lo fundamental del ser persona. Además, Escoto acuñe a la teorización sobre la persona el *Principio de individuación*. En una obra como la *Ordinatio y Reportata parisiensis*, Escoto infiere el principio en cuestión a partir de la *existencia e incommunicabilidad* del ente en cuanto naturaleza singular.

Así, Escoto presenta la *incommunicabilidad* como aquello que permite reconocer la individualidad y la diferencia de los demás individuos. Al respecto, el Doctor Sutil afirma: "*Addit entitas singularis est aliquod universale entitatem*" (léase: "El singular añade alguna entidad a la entidad universal";

Ord. II., d3, n. 192, VIII, p. 486). Esta “*entitas positiva accipitur natura specifica*” (léase: “La naturaleza específica de la entidad tomada positivamente”; Ord, q. VI., n. 4-5, p. 283). Se conoce entre los eruditos del pensamiento escotista como *haecceitas* (léase: “haceidad”), constructo que alude a la actualización sustancial que posee todo ente. En lo referente a la forma sustancial, la *haecceitas* permite no solo dar el carácter de singularidad y diferenciación, sino que posibilita distinguir la universalidad de la idea de hombre a la precisión de *este hombre* concreto que vive en una determinada circunstancia y situación. Por tanto, desde la perspectiva del pensar escotista sobre la persona, el individuo, por su existencia, es comunicable y relacionable, pero en virtud de su entidad de naturaleza singular goza de una *incomunicabilidad*.

En palabras de Escoto: “*Exigit a tardus solitudinis, libere vacare omni actu vel derivati dependentiam se habet ad aliam personam*” (léase: “La persona exige la última *solicitudo*, estar libre de cualquier dependencia real o derivada del ser con respecto a otra persona”; (Opus Ox III, d. 1, q. 1, n. 17, p. 236), que lo diferencia de los demás individuos y al mismo tiempo lo hace eminentemente único. Al respecto, Merino (2007) acota que para Escoto “el individuo posee una perfección más intensa y una unidad más significativa que la especie o naturaleza común” (p. 52). Esta singularidad de la persona le permitirá al Doctor Sutil argumentar el precio justo en relación con las necesidades básicas del individuo, y no de las leyes del mercado.

### **Visión escotista de la propiedad**

En el siglo XIII, la conceptualización sobre la propiedad la condensa el término *dominium* (léase: “dominio”). En esta época, el derecho a la propiedad de las cosas y tierras se hace extensivo a la propiedad sobre las personas. Al decir de Benítez (2011):

El propietario traslada de sus propiedades una parte al uso, al empleo por parte de los súbditos. En estos no hay más que servicio y renuncia. Con la figura jurídica del traslado del señor al súbdito se establece también una relación personal, la cual es igualmente regulada por el derecho. Así, la dependencia del súbdito no es únicamente a la manera de un salario, de un pago, sino que abarca también la relación personal. [...] Esta idea contrasta con aquella que pone en Dios la propiedad suprema de todas las cosas, el dominio principal (*potestas procurandi et dispensandi*), que es diverso a aquel dominio natural referido al hombre, quien está llamado a servirse de las cosas (*potestas utendi*) (p. 182).

Obsérvese que la mirada teológica sobre la propiedad subraya de manera implícita la esencia de la propiedad en el uso de las cosas, y no en el dominio de estas. En la *Ordinatio*, Escoto dice:

Del mismo modo, nadie está obligado a lo imposible, porque el que dice que Dios ordena que sea imposible, es *antahema*. San Agustín, varios escritos relativos a la *pelagianorum* historia, n. 10 [PL 45, p. 1718], Jewell *blasphemian*, incluso aquellos que aprenden el *preaeceptum* imposible piensa algo al hombre por Dios y los mandamientos. De Dios no es por

cada uno, pero debe mantenerse en todas las cosas que representan para el bien común, o que Mancheo matrimonio con la primera o segunda, cuando condena *catafrigos* (Ord. IV, d. 15, q. 2. XVIII, p. 283).

En este texto, al decir del erudito norteamericano del pensamiento escotista Wolter (1989, citado en Benítez, 2011), se relaciona y subraya el bien común con la "satisfacción". El término *satisfacción*, según Wolter, alude al acto ético-moral de *constricción*, entendido así:

Dolor vivo y sincero de haber ofendido a Dios y es por la *satisfacción* que se devuelve a aquel estado primero de limpieza, de integración por el cual es al mismo tiempo devuelto equitativamente por Dios aquel bien que ha sido quitado (Benítez, 2011, p. 185).

Véase que desde la perspectiva escotista, la justicia en *sensus plenus* se imbrica en la "devolución", en la "restitución de...", en cuanto praxis de retorno o equilibrio entre las partes, que cobija lo material y lo espiritual (Benítez, 2011, p. 186).

Al respecto, Escoto en *Ordinatio* acota: "*Et consimiliter potest argui, quando cumque restitutio habet vel damnum annexum, illi cui fit, vel damnum Rei publicae annexum*" (Ord. IV, d. 15, q. 2, n. 2, XVIII, p. 255). Véase como para Escoto el fundamento de distribución de la propiedad radica en la restitución en cuanto acto que reconstruye el "tejido social" que se ha fragmentado por la usura o por el egoísmo de unos sobre otros. Desde esta perspectiva, puede decirse al hilo del filosofar de Benítez (2011), quien al comentar Ord. IV d. 47, q. 1, n. 3 XX, p. 493, afirma:

La propiedad no tiene un fundamento divino, ni natural. [...] La propiedad privada no es una necesidad o un principio natural. Ella pertenece al orden de las posibilidades; si ella fuese elegida, su carácter no sería natural o necesario, sino "universal" y estaría dentro del registro de lo formal, de lo conceptual. Es concebida como un instrumento puesto al servicio de la comunidad, para pacificar las comunidades de los seres humanos. El fundamento de esto último se ve en la jurisprudencia (p. 191).

### **Teoría del precio justo en Escoto**

Duns Escoto tematiza la cuestión del "precio justo" a partir de la perspectiva de la tradición cristiana de san Agustín y santo Tomás de Aquino, y según teóricos como Covarrubias (2000). Escoto añade dos aspectos esenciales a esta cuestión, expone dos preceptos de naturaleza ético-normativa a la teoría en cuestión. En el primero funda el intercambio de bienes en la utilidad que este representa para la comunidad. En la segunda articula el proceder ético con el *modus vivendi*, al decir que aquel que actúa en justicia y de manera honesta debe vivir de su trabajo (Covarrubias, 2000); no obstante, el que acumula mercancías es también útil y necesario a la comunidad y, en consecuencia, debe vivir del producto de su trabajo.

Por otra parte, cualquier hombre puede vender su esfuerzo por un precio justo, y aquel que transporta mercancía de un país a otro tiene que realizar una amplia actividad y debe investigar los recursos y las necesidades del país donde desea ejercer su actividad. Por ende, este puede fijar un precio correspondiente a su trabajo que

supere lo estrictamente necesario para su manutención y la de aquellos que trabajan con él. De esta manera, el precio justo estriba en la necesidad y en el esfuerzo en la producción de bienes que beneficien a uno y a muchos (Covarrubias, 2000).

La fundamentación ética de la teoría del precio justo en Duns Escoto tiene como eje articulador la conjunción de la prudencia con la justicia conmutativa, que se basa en el principio de reciprocidad ética, que reza: "Haz a los demás aquello que te gustaría que te hicieran a ti" (Benítez, 2011, p. 221). Acá la mutualidad o reciprocidad de las partes tiene como suelo "la mutua satisfacción". Al respecto, Escoto formula:

A veces, sin embargo, se deja a su canje, para que por considerarse la necesidad de repuntante mutua concesión de equivalentes entre sí aquí y allá, y que adopte, es difícil para la facilidad del contrato entre el hombre y el hombre, en el que las partes contratantes no tienen la intención de que cualquier otra parte de una justicia indivisible para remitir a la otra, por lo que el contrato como una recompensa por todo el concomitante de alguna donación. Y si esta es la manera de *conmutantium*, como si suprafundada sobre la base de la ley de la naturaleza: que causa a otro. Cuál es tu deseo hacer para usted, bastante de él es probablemente que cuando están contentos con los otros, perdonarnos unos a otros que quieren para sí mismos, si se quedan cortos en algunos aspectos de las otras exigencias de la justicia (Benítez, 2011, p. 221).

Obsérvese la insistencia de Escoto sobre la regulación en lo respectivo a la compra y a

la venta en pro de salvaguardar la justicia y el orden social. En este orden de ideas, en Ord. IV, Escoto aporta un parámetro ético a la práctica de las transacciones económicas, cuando subraya la materialización de la justicia conmutativa al recomendar el consenso justo en ellas. Dice: "Convenir mutuamente concerniendo el ajuste, el comportamiento y el lugar de la oferta y la demanda" (Benítez, 2011, p. 222). En palabras de Escoto: "*Cum istis contractibus, ut dictum est, conveniunt mutua accomodatio, conductio et locatio; et consimiler quantum ad positas iam condiciones, est servanda iustitia, considerandi ibi ad usum, sicut hic ad dominium*" (Ord. IV, d.15, q. 2, n. 16, XVIII, p. 289) (léase: "Acuerdo con estos contratos, como se ha dicho, de común acuerdo *accomodatio*, y los términos de dicho contrato o de la contratación, ya se han levantado y en una situación similar en cuanto a las condiciones, la justicia se ha de mantener, no debe ser visto con el uso de, como en este caso, a la propiedad de"). Esta preocupación por la práctica real de la justicia conmutativa hace énfasis en la vivencia de la equidad en el ámbito comercial, en pro del beneficio de todos:

La mutualidad es, por consiguiente, la clave en la lectura y cumplimiento por parte de los contratantes concerniendo el ejercicio de la justicia, en el mantenimiento del orden social. Sobre la aplicación de este punto vemos en Duns Escoto un amplio desarrollo del contrato comercial. En términos de contrato sea oral u escrito, las partes se ajustan a unos patrones de comportamiento disponiendo así el campo a la restitución. Además la legitimidad son los términos del contrato, evitando de este modo los

fraudes, los cuales son contrarios a los intereses como aquello convenido entre las partes (Benítez, 2011, p. 223).

## Actualización del pensamiento escotista frente a la responsabilidad social empresarial

### *Panorámica de la responsabilidad social empresarial*

A pesar de que aún no existe una definición canónica del término *responsabilidad social empresarial* (RSE), entre los teóricos de esta (p. e., La Cuesta, 2004) se pueden encontrar tematizaciones realizadas desde diversos universos conceptuales de las ciencias humanas y de las ciencias sociales. Desde esta perspectiva se encuentran reflexiones filosóficas que tematizan, *grosso modo*, el impacto de las decisiones y acciones empresariales en la sociedad. En este ámbito, la RSE se asocia con los efectos de las actividades productivas y comerciales, en aspectos concretos como los derechos humanos, las implicaciones ético-morales con el medio ambiente, las relaciones *ad intra* y *ad extra* con los grupos de interés, etc. (La Cuesta, 2004). Empero, en términos generales la RSE gira en torno al estudio y reflexión sobre las diferentes decisiones y acciones que tienen como finalidad el rendir cuentas al entorno inmediato de la empresa, en el marco de un horizonte ético de mínimos o ética empresarial. En este ámbito se clasifican las acciones sociales de la empresa en relación con la responsabilidad en tres niveles:

1) *Responsabilidad social global*. Alude al acto de asumir la responsabilidad

—léase: hacerse cargo de—, las consecuencias sociales que implican las acciones de la empresa en un contexto globalizado. Aquí los preceptos de una ética de máximos se articulan de manera dialéctica con una ética de mínimos (Giacomán y Opazo, 2002).

- 2) *Responsabilidad social contextual*. Ese nivel remite a la responsabilidad empresarial de hacerse cargo de las problemáticas sociales que afectan al entorno más inmediato de la empresa; es decir, la responsabilidad de reflexionar y tomar decisiones sobre el impacto real que la empresa causa en el entorno social en el que se halla (Giacomán y Opazo, 2002).
- 3) *Responsabilidad social institucional*. Alude al rendimiento de cuentas, por parte de la empresa, a la normatividad vigente en el país donde desarrolla sus actividades (Giacomán y Opazo, 2002). Pueden verse algunas conceptualizaciones sobre RSE, partiendo de la premisa de Mazorra (2003), quien caracteriza la RSE como un concepto en construcción que subraya su naturaleza operativa.

De estas aproximaciones a la RSE, se infieren algunos rasgos comunes. Carol (2000) subraya el carácter voluntario en la RSE:

La responsabilidad social del negocio comprende expectativas económicas, legales, éticas y discrecionales que la sociedad tiene respecto a las organizaciones en un momento dado, y que las responsabilidades sociales de una corporación se describen de forma que comprenden

responsabilidades económicas, legales, éticas y discrecionales o voluntarias por encima y más allá de lo querido por la ley (p. 55).

Autores como Jones (2002) enfatizan la obligación empresarial en la comprensión de la RSE, al decir: “La obligatoriedad sobre las acciones de RSE en las organizaciones están referidas al cumplimiento de las normas y leyes que la sociedad ha establecido para el mantenimiento del orden social” (p. 25). Mientras que autores corporativos como Hopkins (2005) subrayan la RSE desde la perspectiva de compromiso empresarial. Sostiene:

La responsabilidad social corporativa supone un compromiso por tratar a todos los *stakeholders* de una compañía de forma ética o socialmente responsable. Estos grupos de interés existen tanto en el interior como en el exterior de una empresa. En consecuencia, un comportamiento socialmente responsable va a aumentar el desarrollo humano de los *stakeholders* internos y externos de la corporación (Hopkins, 2005, p. 226).

En términos generales, como expresión en construcción, puede decirse que la RSE es la respuesta que da un agente moral, ya sea un individuo o una organización, a los diferentes efectos e implicaciones económicas, éticas y sociales de sus acciones.

## Conclusiones

Repensar el término operativo de RSE más allá de las clásicas clasificaciones —filantrópicas o cuasinormativas— exige su fundamentación epistemológica desde un

acercamiento arqueológico que explicita los vasos comunicantes de dicho término. Para ello se debe partir de la tradición de la filosofía práctica y, en el caso de los franciscanos, de los lineamientos fundamentales de la Escuela Franciscana, en la cual, según Todisco (2004), se “supera el dilema ‘dinero o salvación’ a favor de una integración ‘dinero y salvación’ vinculados profundamente entre sí a partir de la generación del bien común en un marco de justicia social” (p. 320). En este horizonte, la concepción franciscana de que el bien común es y debe ser superior al bien individual permea desde las intuiciones de san Francisco de Asís, hasta las grandes sistematizaciones de la experiencia franciscana realizada por los grandes maestros de la Escuela.

Empero, en los días actuales ha cambiado la concepción del bien común, y este cambia el vínculo con las virtudes —justicia, caridad, etc.— por el vínculo con los intereses. No obstante, pese a este fracaso, las actuales reflexiones de la ética económica contemporánea ponen en evidencia que la economía necesita de una razón ética para desplegar equitativamente las potencialidades de bienestar para todos.

En este horizonte, los presupuestos de justicia social que plantea el filósofo franciscano Duns Escoto cobran plena actualidad, puesto que la persona humana debe ser el centro sobre el que gira el quehacer económico y la finalidad fundamental de cualquier organización. De tal manera, puede considerarse que si bien Duns Escoto no tematizó de manera explícita el problema de la responsabilidad social del mercado, en su tiempo sí aportó pro categorías (como precio justo,



corresponsabilidad, bien común, bienestar) que posibilitan, en el presente viviente, una nueva mirada al ser y quehacer de las organizaciones. En suma, los puntos de llegada de la presente investigación se exponen en las siguientes tesis:

- De manera general, aflora la “legitimación ética del comercio y del justo lucro” en y desde la visión franciscana de la economía, puesto que el movimiento franciscano ofreció un nuevo marco categorial para la comprensión cristiana del mercado y de la economía mercantil de su tiempo.
- Los Montes de Piedad son una innovación en el campo económico de la sociedad europea del siglo XV. Estos constituyen la instancia precursora del crédito con fines sociales relevantes.
- Duns Escoto si bien no tematizó de manera explícita el problema de la responsabilidad social del mercado, en su tiempo sí aportó pro-categorías (como precio justo, corresponsabilidad, bien común, bienestar, etc.) que posibilitan en el presente viviente una nueva mirada al ser y quehacer de las organizaciones.
- La teoría escotista del precio justo constituye un principio ético-normativo del que se pueden inferir implicaciones teóricas (como la fundamentación del ser y quehacer de las organizaciones en el bien común y la corresponsabilidad e implicaciones prácticas), puesto que al sumir la posición escotista, se integra al *ethos* de las organizaciones prácticas administrativas y financieras, donde

prima el valor de la persona como su activo fundamental.

## Referencias

- Benítez Arias, L. F. (2011). *La justicia política en el pensamiento político de Juan Duns Escoto*. Bogotá: Editorial Bonaventuriana.
- Bruni, L. (2012). *L'ethos del mercado. Un'introduzione ai fondamenti antropologie e relazionali dell'economía*. Bologna: Dietricee.
- Carol, A. (2000). A three-dimensional conceptual model of corporate performance. *Academy of Management Review*, 4(4), 497-506. Recuperado de <http://www.kantakji.com/media/3460/z119.pdf>
- Covarrubias, J. (2000). *La fraternidad evangélica en un mundo que cambia*. Roma: Ediciones Vaticano.
- Duns Scoti, J. (1891). *Opera omnia* (vols. I-XVI). Roma: Typis Vaticanis.
- Duns Scoti, J. (1996). *La Theologie comme Science Pratique*. París: Vrin.
- Duns Scoti, J. (1999). *L'Ordinatio*. París: Presses Universitaires de France.
- Duns Scoti, J. (2001). *Traité du Premier Principe, Tractatus de Primo Principe*. París: Vrin.
- Étienne, G. (2007). *Jean Duns Scot. Introduction a ses positions fondamentales*. París: Vrin.
- Giacomán, C. y Opazo, M. (2002). *Responsabilidad social y persona*. Barcelona: Herder.
- Herrera, D. (2007). *Fenomenología*. Bogotá: Editorial Bonaventurana.
- Hopkins, M. (2005). *Corporate social responsibility international development*. Nueva York: Earthscan.
- Jones, T. (2002). Corporate social responsibility revisited, redefined. *California Management Review*, 22, 59-67.
- La Cuesta, M. de (2004). *Responsabilidad social corporativa*. Madrid: Universidad Nacional de Educación a Distancia.

Lázaro, M (2004). *El fundamento de la sociedad civil en el pensamiento franciscano: del animal racional a la persona libre en san Buenaventura y Duns Escoto*. En P. Roche Arneas. *El pensamiento político en la Edad Media*. Madrid: Anebris.

Manzano, I (2008). Presentación de Juan Duns Escoto. *Cauriensia*, 3, 373-392.

Mazorra, Y. (2003). La responsabilidad social de las organizaciones de consumidores ante la RSE. Recuperado de [www.consumidoresint.cl](http://www.consumidoresint.cl)

Merino, J. A. (1993). *Historia de la filosofía franciscana*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos.

Merino, J. A. (2007). *Juan Duns Escoto. Introducción a su pensamiento filosófico-teológico*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos.

Navarro, J. y Gargari, T. (2004). *Aspectos económicos en la Edad Media*. Madrid: Akal

Rubiano, L. (2011). Economía y comunión de bienes, *Tendencias*, 12(2), 155-188.

Todeschini, G. (2005). *Un trattato di economia politica franciscana*. Roma: Istituto Storico dei Cappucini.

Todisco, O. (2004). Ética y economía. En J.A Merino y F. Martínez Fresneda (2004). *Manual de filosofía franciscana*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos.

Wolter, A. (2000). *John Duns Scotus. Political and economic philosophy*. Nueva York: The Franciscanum Institute.