

Escolástica del Renacimiento

El renacer del escolasticismo. — Autores dominicos anteriores al concilio de Trento; Cayetano. — Posteriores autores dominicos y jesuítas. — La controversia entre dominicos y jesuítas a propósito de la gracia y el libre albedrío. — La substitución de los Comentarios a Aristóteles por 'cursos filosóficos'. — Teoría política y jurídica.

1. Acaso podía parecer probable que la vida y el vigor del escolasticismo aristotélico hubieran sido finalmente socavados por dos factores, primeramente la aparición y difusión del movimiento nominalista en el siglo xiv y, en segundo lugar, el brote de nuevas líneas de pensamiento en la época del Renacimiento. No obstante, en los siglos xv y xvi tuvo lugar una notable reavivación del escolasticismo, y alguno de los nombres más grandes de la escolástica pertenece al período del Renacimiento y a los comienzos de la Edad Moderna. El centro principal de ese resurgimiento fue España, en el sentido de que la mayoría de las figuras sobresalientes, aunque no todas, fueron españolas. Cayetano, el gran comentador de los escritos de santo Tomás de Aquino, era italiano, pero Francisco de Vitoria, (que ejerció una profunda influencia en el pensamiento escolástico, era español, y también lo fueron Domingo Soto, Melchor Cano, Domingo Báñez, Gabriel Vázquez y Francisco Suárez. España había sido relativamente poco afectada tanto por el fermento del pensamiento renacentista como por las disensiones religiosas de la Reforma; y era perfectamente natural que una renovación de los estudios que fue llevada a cabo predominantemente, aunque no, desde luego, exclusivamente, por los teólogos españoles, tomase la forma de una reavivación, prolongación' y desarrollo del escolasticismo.

Esa renovación del pensamiento escolástico está particularmente vinculada a dos órdenes religiosas. Los primeros en ocupar el campo fueron los dominicos, que produjeron conocidos comentadores de santo Tomás, como Cayetano y De Sylvestris, y eminentes teólogos y filósofos como Francisco de Vitoria, Domingo Soto, Melchor Cano y Domingo Báñez. En realidad, la primera etapa del renacer de la escolástica, a saber, la etapa que precedió al concilio de Trento, fue en muy notable grado obra de la orden de predicadores. El concilio de Trento comenzó en 1545, y dio un poderoso impulso a la renovación del pensamiento escolástico. El concilio se interesó primordialmente, por supuesto, por doctrinas, cuestiones y controversias teológicas, pero el manejo y discusión de esos temas implicaba también un tratamiento de materias filosóficas, al menos en el sentido de que los teólogos que asistían al concilio o que discutían los temas que se planteaban en éste se veían necesariamente envueltos, en cierta medida, en discusiones filosóficas. La obra de los dominicos al comentar los escritos de santo Tomás y al dilucidar y desarrollar el pensamiento del mismo, se reforzó así por el impulso dado por el concilio de Trento a la promoción de los estudios escolásticos. Un ulterior enriquecimiento de la vida del escolasticismo fue proporcionado por la Compañía de Jesús, fundada en 1540 y especialmente asociada a la obra de la llamada Contrarreforma, inaugurada por el concilio. La Compañía de Jesús no solamente hizo una contribución general de la mayor importancia a la profundización y extensión de la vida intelectual entre los católicos, mediante la fundación de numerosas escuelas, colegios y universidades, sino que además jugó un papel destacado en las discusiones teológicas y filosóficas de la época. Entre los jesuítas eminentes del siglo xvi y primera parte del xvii encontramos nombres como Toledo, Molina, Vázquez, Lessius, san Roberto Bellarmino, y, por encima de todos, Francisco Suárez. No trato de dar a entender que otras órdenes no desempeñasen también un papel importante en la renovación del escolasticismo. Hubo escritores

muy conocidos, como el franciscano Lychetus, que pertenecían a otras órdenes. Pero no por ello deja de ser verdad que los dos cuerpos que más hicieron por el pensamiento escolástico en la época del Renacimiento fueron los dominicos y los jesuítas.

2. De los escolásticos que murieron antes o poco después de la iniciación del concilio de Trento podemos mencionar, por ejemplo, a Petras Niger (muerto en 1477), autor de *Clypeum thomistarum*, Barbus Paulus Soncinas (muerto en 1494), autor de un *Epitome Capreoli*, y Domingo de Flandes (muerto en 1500), que publicó, entre otras obras, *In XII libros metaphysicae Aristotelis quaestiones*. Los tres eran dominicos. Hay que citar también a Crisóstomo Javelli (1470-1545, aproximadamente), llamado Chrysostomus Casalensis por su lugar de nacimiento. Javelli profesó como lector en Bolonia y compuso Comentarios a las principales obras de Aristóteles: *Compendium logicae isagogicum*, *In universam naturalem philoso-phiam epitome*, *In libros XII metaphysicorum epitome*, *In Xethicorum libros epitome*, *In VIII politicorum libros epitome*, *Quaestiones super quartum meteorum, super librum de sensu et sensato, super librum de memoria et reminiscencia*. Defendió también la exposición de Aristóteles del aquinatense en *Quaestiones acutissimae super VIII libros physices ad mentem S. Thomae, Aristotelis et Commentatoris decisae*, y *Quaestiones super III libros de anima, super XII libros metaphysicae*. Además escribió *In Platonis etílica et política epitome*, y una *Christiana philosophia seu ethica*; además de publicar una refutación de los argumentos de Pomponazzi en favor de la mortalidad natural del alma. Ese último tema fue nuevamente considerado en su *Tractatus de animae húmame indeficientia in quadruplici via, se., peripatética, académica, naturali et christiana*. Escribió también sobre el espinoso tema de la predestinación.

Debe mencionarse también a Francisco Sylvester de Sylvestris (hacia 1474-1528), conocido como el Ferrariense, que fue lector en Bolonia y publicó *Quaestiones* sobre la *Physica* y el *De Anima* de Aristóteles, *Annotaciones* a los *Analytica posteriora*, y un Comentario a la *Summa contra Gentiles* de santo Tomás. Pero un escritor mucho más importante fue Cayetano.

Tomás de Vio (1468-1534), comúnmente conocido por Cayetano, nació en Gaeta e ingresó en la orden de predicadores a la edad de dieciséis años. Después de estudiar en Nápoles, Bolonia y Padua, actuó como lector en la universidad de Padua; y fue allí donde compuso su tratado sobre el *De ente et essentia* de santo Tomás. Más tarde fue durante algún tiempo* lector en Pavía, después de lo cual desempeñó varios altos cargos en su orden. En 1508 fue elegido maestro general, y en ese puesto atendió constantemente a la promoción de estudios superiores entre los dominicos. Fue creado cardenal en 1517, y desde 1518 a 1519 fue legado pontificio en Alemania. En 1519 fue nombrado obispo de Gaeta. Sus numerosas obras incluyen Comentarios a la *Summa Theologica* de santo Tomás, a las *Categorías*, *Segundos analíticos* y *Tratado del alma* de Aristóteles y a los *Predicables* de Porfirio, así como sus escritos *De nominum analogía*, *De subiecto mturalis philosophiae*, *De concepta entis*, *Pe Dei infínitate*, y el ya mencionado *De ente et essentia*. Aunque Cayetano tomó parte en las controversias teológicas y filosóficas, escribió con admirable calma y moderación. Pero fue acusado de oscuridad por Melchor Cano, que estaba más influido que él por el humanismo contemporáneo y la preocupación por el estilo literario.

En su *De nominum analogía* Cayetano desarrolló una concepción de la analogía que ha ejercido una influencia considerable entre los tomistas. Después de insistir¹ en la importancia del papel que la analogía desempeña en la metafísica, procede a dividir la analogía en tres clases principales, (i) La primera clase de analogía, o de lo que a veces se llama analogía, es la

1 Cap.

“analogía de desigualdad”.² La vida, sensitiva o animal, por ejemplo, se encuentra en un más alto grado de perfección en los hombres que en los brutos, y, en ese sentido, hombres y brutos son “desigualmente” animales. Pero, dice Cayetano, eso no altera el hecho de que la animalidad se predica unívocamente de hombres y brutos. La corporeidad es más noble en una planta que en un metal, pero plantas y metales son cosas corpóreas en sentido unívoco. Ese tipo de analogía se llama, pues, “analogía” sólo por un abuso del término, (ii) La segunda especie de analogía es la analogía de atribución,³ aunque el único tipo de esa clase de analogía reconocido por Cayetano es la analogía de atribución extrínseca. Se llama, por ejemplo, “sano” a un animal porque posee formalmente la salud, mientras que se llama “sana” a la comida o a la medicina solamente porque conservan o restauran la salud en otro sujeto, en un animal, por ejemplo. Pero ese ejemplo puede ser desorientador. Cayetano no afirmaba que las cosas finitas son buenas, por ejemplo, solamente en el sentido en que se llama sano al alimento: él tenía clara consciencia de que cada cosa finita tiene su propia bondad inherente. Pero insistía en que si se llama buenas a las cosas finitas precisamente por su relación a la bondad divina como causa eficiente, ejemplar o final, se les llama buenas solamente por denominación extrínseca. Y pensaba que cuando un término análogo es predicado de *A* solamente por causa de la relación que *A* tiene con *B* (sólo del cual es formalmente predicado el término análogo), la predicación se llama análoga sólo “por tolerancia”, por así decirlo. Analogía en sentido pleno y propio se da solamente en el caso de la tercera especie de analogía, (iii) Esa tercera especie de analogía es la analogía de proporcionalidad.⁴

La analogía de proporcionalidad puede ser metafórica o no-metafórica. Si hablamos de un “prado sonriente”, ése es un ejemplo de analogía metafórica; “y las Sagradas Escrituras están llenas de esa clase de analogía”.⁵ Pero hay analogía de proporcionalidad en sentido propio solamente cuando el término común se predica de ambos analogados sin hacer uso de la metáfora. Si decimos que hay una analogía entre la relación de la actividad de Dios a su ser y la relación de la actividad del hombre a su ser, hay analogía de proporcionalidad, puesto que se afirma que hay una imperfecta semejanza entre esas dos “proporciones” o relaciones; pero la actividad es atribuida formal y propiamente tanto a Dios como al hombre. Igualmente, podemos predicar sabiduría de Dios y del hombre, con el significado de que hay una analogía entre la relación de la sabiduría divina al ser divino y la relación de la sabiduría del hombre a su ser, y lo hacemos así sin utilizar metafóricamente la palabra sabiduría.

Según Cayetano, esa especie de analogía es la única que se da entre las criaturas y Dios. Cayetano hizo un valiente esfuerzo por mostrar ⁶ que tal analogía sirve para producir un verdadero conocimiento de Dios. En particular, trató de mostrar que podemos argumentar por analogía desde las criaturas a Dios, sin cometer el sofisma de equivocidad. Supongamos un argumento como el siguiente. Todo perfección pura que se encuentra en una criatura existe también en Dios. Pero la sabiduría se encuentra en los seres humanos, y es una perfección pura. Así pues, en Dios se encuentra sabiduría. Si la palabra “sabiduría” en la premisa menor significa sabiduría humana, el silogismo contiene la falacia de equivocidad, porque la palabra “sabiduría” en la conclusión no significa sabiduría humana. Para evitar el sofisma es preciso que se emplee la palabra “sabiduría” en un sentido que no sea ni unívoco ni equívoco, es decir, ni en un único sentido simple ni en dos sentidos distintos, sino en un sentido que valga *proportionaliter* en ambos casos. El concepto “padre”, por ejemplo, cuando se predica analógicamente de Dios y del hombre, vale para ambos casos. Es verdad que obtenemos conocimiento de la sabiduría, por ejemplo, mediante la percepción de la sabiduría humana, y luego la atribuimos analógicamente a

Dios; pero, dice Cayetano,⁷ no hay que confundir el origen psicológico de un concepto con su contenido preciso cuando se emplea analógicamente.

Aparte de la oscuridad con que Cayetano expone la doctrina de la analogía, creo que está claro que establecer reglas para el término con el propósito de evitar el sofisma de equivocidad no es lo mismo que mostrar que tenemos una justificación objetiva para utilizar el término de ese modo.: Una cosa es decir, por ejemplo, que si afirmamos que hay alguna semejanza entre la relación de la sabiduría divina al ser divino y la relación de la sabiduría del hombre a su ser no tenemos que utilizar el término “sabiduría” ni unívoca ni equívocamente, y otra cosa es mostrar que tenemos realmente derecho a hablar de sabiduría divina. ¿Cómo sería posible mostrar tal cosa si la única analogía que se da entre las criaturas y Dios es la analogía de proporcionalidad? Es difícil ver cómo esa especie de analogía puede tener algún valor en cuanto a nuestro conocimiento de Dios, a menos que se presuponga la analogía de atribución intrínseca. Cayetano tenía indudablemente muchas cosas valiosas que decir acerca de los empleos inadecuados de la analogía; pero me aventuro a dudar de que su limitación de la analogía, en tanto que se aplica a Dios y a las criaturas, a la analogía de proporcionalidad, represente la opinión de santo Tomás. Y quizás es difícil aceptar que esa posición no conduzca finalmente al agnosticismo.

Cayetano criticó el escotismo en muchas ocasiones, aunque siempre de una manera cortés y moderada. Criticó aún más al “averroísmo” de su tiempo. Pero es digno de nota que en su comentario al *De Anima* de Aristóteles admitió que el filósofo griego sostenía realmente la opinión que le atribuían los averroístas, a saber, que hay realmente una sola alma intelectual e inmortal para todos los hombres, y que no hay inmortalidad individual o personal. Cayetano rechazaba indudablemente tanto la tesis averroísta, de que hay solamente un alma intelectual e inmortal para todos los hombres, como la tesis de Alejandro de Afrodisia, de que el alma es naturalmente mortal. Pero aparentemente pensaba que la inmortalidad del alma humana no puede ser filosóficamente demostrada, aunque pueden presentarse argu³mentos probables que muestren que el alma es inmortal. En su Comentario a la *Epístola a los Romanos*,⁸ dice explícitamente que no tiene conocimiento filosófico o demostrativo (*nescio*, es la palabra que emplea) del misterio de la Santísima Trinidad, de la inmortalidad del alma, de la Encarnación, “y cosas parecidas, todas las cuales, sin embargo, creo”. Si estaba dispuesto a acoplar de ese modo la inmortalidad del alma con el misterio de la Trinidad, no podía pensar que la primera fuese una verdad filosóficamente demostrable. Además, en su Comentario al *Eclesiastés*, dice explícitamente que “ningún filósofo ha demostrado aún que el alma humana sea inmortal: no parece que haya un argumento demostrativo; pero lo creemos por fe, y está de acuerdo con argumentos probables (*rationibus probabilibus consonat*”). Es, pues, comprensible su objeción al decreto propuesto en el quinto concilio lateranense (1513) que pedía a los profesores de filosofía que justificasen en sus lecciones la doctrina cristiana. En opinión de Cayetano ésa era tarea de teólogos, y no de filósofos.

3. Entre los últimos escritores dominicos de ese período se puede mencionar ante todo a Francisco de Vitoria (1480-1546), profesor en Salamanca y autor de comentarios a la *Pars Prima* y la *Secunda Secundae* de la *Summa Tj*teológica de santo Tomás. Pero es más conocido por sus ideas políticas y jurídicas, de las que trataremos más adelante. Domingo Soto (1494-1560), que fue también profesor en Salamanca, publicó, entre otras obras, Comentarios a los estritos lógicos de Aristóteles y a su *Física* y *De Anima*, así como al Libro IV de las *Sentencias* de Pedro Lombardo. Melchor Cano (1509-1560) es justamente famoso por su *De locis theologicis*, obra en

la que se esforzó por establecer las fuentes de doctrina teológica de una manera sistemática y metódica. Bartolomé de Medina (1527-1581), Domingo Báñez (1528-1604) y Rafael Ripa, o Riva, muerto en 1611) fueron destacados teólogos y filósofos dominicos.

Entre los autores jesuítas un nombre eminente es el de Francisco de Toledo (1532-1596), que fue discípulo de Domingo Soto en Salamanca y más tarde profesor en Roma, donde fue creado cardenal. Publicó comentarios a las obras lógicas de Aristóteles, a la *Física*, al *De Anima* y al *De generatione et corruptione*, así como a la *Summa Theologica* de santo Tomás. Una serie de doctos comentarios a Aristóteles fue publicada por un grupo de escritores jesuítas, a los que se conoce por *Conimbricenses*, por su conexión con la universidad portuguesa de Coimbra. El principal miembro de dicho grupo fue Pedro de Fonseca (1548-1599), que compuso comentarios a la *Metafísica*, además de publicar unas *Institutiones dialecticae* y una *Isagoge philosophica* o introducción a la filosofía. Entre otros filósofos y teólogos jesuítas debe mencionarse a Gabriel Vázquez (hacia 1551-1604), lector en Alcalá y Roma, y a Gregorio de Valencia (1551-1603). Ambos hombres publicaron Comen-^{8 9 4 5}taños a la *Summa Theologica* de santo Tomás. Leonardo Lessius (1554-1623), lector en Douai y Lovaina, escribió, en cambio, obras independientes, como sus *De iustitia et iure ceterisque virtutibus cardinalibus* (1605), *De gratia efficaci, decretis, divinis libertate arbitrii et praescientia Dei conditio-nata disputatio apologética* (1610), *De providentia Nominis et animae immortalitate* (1613), *De summo bono et aeterna beatitudine hominis* (1616), y *De perfectionibus moribusque divinis* (1620).

El franciscano Lychetus (muerto en 1520) comentó el *Opus Oxoniense* y los *Quodlibeta* de Escoto. Pero sólo en 1593 fue declarado Escoto doctor oficial de la orden franciscana. Gil de Viterbo (muerto en 1532), agustino, compuso un Comentario a parte del libro primero de las *Sentencias* de Pedro Lombardo. Y no debe omitirse la mención del grupo de profesores asociados a la universidad de Alcalá, fundada por el cardenal Jiménez de Cisneros en 1489, grupo al que se conoce como “los Complutenses”. El miembro principal de dicho grupo fue Gaspar Cardillo de Villalpando (1537-1581), que editó Comentarios a Aristóteles en los que trató de establecer críticamente el verdadero significado del texto.

4. Quizá sea éste el lugar de decir unas pocas palabras acerca de la famosa controversia que estalló en el siglo xvi entre teólogos dominicos y jesuítas a propósito de la relación entre la gracia divina y la voluntad libre del hombre. No deseo decir gran cosa sobre ese tema, puesto que la controversia tuvo un carácter primordialmente teológico. Pero creo que debe ser mencionada por sus implicaciones filosóficas.

Dejando aparte estadios preliminares de la controversia, puede empezarse por mencionar una famosa obra de Luis de Molina (1535-1600), teólogo jesuíta que fue durante muchos años lector en la universidad portuguesa de Évora. Dicha obra, titulada *Concordia liberi arbitrii cum gratiae donis, divina praescientia, providentia, praedestinatione et reprobatione*, fue publicada en Lisboa en 1589. Molina afirma en ella que la “gracia eficaz”, que incluye en su concepto el libre consentimiento de la voluntad humana, no es intrínsecamente diferente en naturaleza de la gracia meramente “suficiente”. La gracia meramente suficiente es la gracia que es suficiente para hacer posible que la voluntad humana elicite un acto salutar, si la voluntad consiente y coopera. Se convierte en “eficaz” si la voluntad consiente de hecho. La gracia eficaz es, pues, la gracia con la que la voluntad humana coopera de hecho libremente. Por otra parte, si Dios ejerce providencia universal y particular, ha de tener un conocimiento infalible de cómo una voluntad reaccionará a la gracia en cada serie de circunstancias; y ¿ cómo puede Dios conocer eso, si la gracia es eficaz

en virtud del consentimiento libre de la voluntad? Para dar respuesta a esa pregunta Molina introdujo el concepto de *scientia media*, el conocimiento por el cual Dios conoce infaliblemente cómo cualquier voluntad humana, en cualquier concebible serie de circunstancias, reaccionará a esta o a aquella gracia.

Está perfectamente claro que Molina y los que estaban de acuerdo con él se interesaban por salvaguardar la libertad de la voluntad humana. Acaso se pueda expresar su punto de vista diciendo que partimos de lo que nos es mejor conocido, a saber, la libertad humana, y que tenemos que explicar la presciencia divina y la acción de la gracia de tal modo que no se excluya o se niegue tácitamente la libertad de la voluntad. Si no pareciese fantástico introducir tales consideraciones en una disputa teológica, podría quizá sugerirse que el movimiento general humanístico del Renacimiento tuvo su reflejo, hasta cierto punto, en el molinismo. En el curso de la controversia el molinismo fue modificado por teólogos jesuitas como Bellarmino y Suárez, que introdujeron la idea de “congruismo”. Gracia “congrua” es la gracia que es congruente o conviene con las circunstancias del caso, y obtiene el libre consentimiento de la voluntad. Se opone a la gracia “incongrua”, la cual, por una u otra razón, no conviene con las circunstancias del caso y no obtiene el libre consentimiento de la voluntad, aunque en sí misma es “suficiente” para permitir que la voluntad realice un acto salutífero. En virtud de la *scientia media*, Dios conoce desde la eternidad qué gracia será “congrua” para cualquier voluntad en cualesquiera circunstancias.

Los adversarios de Molina, el más importante de los cuales fue el teólogo dominico Báñez, partían del principio de que Dios es la causa de todos los actos salutíferos, y que el conocimiento y la actividad de Dios tienen que ser anteriores al acto libre de la voluntad divina e independientes de éste. Acusaban a Molina de subordinar el poder de la gracia divina a la voluntad humana. Según Báñez, la gracia eficaz es intrínsecamente diferente de la gracia meramente suficiente, y obtiene su efecto por razón de su propia naturaleza intrínseca. En cuanto a la *scientia media* o “conocimiento intermedio” de Molina, es un mero término, al que no corresponde realidad alguna. Dios conoce los futuros actos libres de los hombres, incluso los actos libres futuros condicionados, en virtud de sus decretos predeterminantes, por los que Él decide dar la “premoción física” necesaria para cada acto humano. En el caso de un acto salutífero, esa premoción física tomará la forma de gracia eficaz.

Báñez y los teólogos que coincidían con él empezaban, pues, por los principios metafísicos. Dios, como causa primera y primer motor, tiene que ser la causa de los actos humanos en la medida en que éstos tienen ser. Báñez, debemos subrayarlo, no negaba la libertad. Su opinión era que Dios mueve a los agentes no-libres a actuar necesariamente, y a los agentes libres, cuando actúan como agentes libres, a actuar libremente. En otras palabras, Dios mueve a cada agente contingente a que obre de una manera conforme a su naturaleza. Según el modo de ver bañeciano, hay que comenzar por principios metafísicos seguros, y sacar las conclusiones lógicas. El modo de ver molinista, según los bañecianos, era infiel a los principios de la metafísica. Por el contrario, según los molinistas, era muy difícil ver cómo los bañecianos podían conservar la libertad humana de un modo que no fuese exclusivamente nominal. Además, si se admite la idea de un concurso divino que es lógicamente anterior al acto libre y efectúa infaliblemente un acto determinado, es muy difícil ver cómo se puede evitar hacer a Dios responsable del pecado. Los molinistas creían que las distinciones introducidas por sus adversarios para evitar la conclusión de que Dios es responsable del pecado, no tenían valor substancial alguno para ese propósito. Ellos admitían que la *scientia media* era una hipótesis; pero era preferible hacer esa hipótesis a suponer que Dios conoce los actos libres futuros del hombre en virtud de sus decretos

predeterminantes.

La disputa entre dominicos y jesuítas indujo al papa Clemente VIII a constituir una Congregación especial en Roma para el examen de los puntos discutidos. Dicha Congregación es conocida como la *Congregatio de auxiliis* (1598-1607). Ambos partidos tuvieron todas las facilidades para defender su propio caso, y el final del asunto consistió en que ambas posiciones fueron permitidas. Al mismo tiempo se prohibió que los jesuítas llamasen calvinistas a los dominicos, y se dijo a éstos que no llamasen pelagianos a los jesuítas. En otras palabras, los diferentes partidos podían continuar proponiendo sus propias maneras de conciliar la presciencia divina, la predestinación y la actividad salvadora con la libertad humana, a condición de que no se llamasen mutuamente herejes.

5. Cayetano fue el primero en tomar como texto de teología la *Summa theologica* de santo Tomás en lugar de las *Sentencias* de Pedro Lombardo; y tanto los jesuítas como los dominicos veían en santo Tomás a su Doctor. Aristóteles era todavía considerado como “el Filósofo”, y hemos visto cómo los escolásticos del Renacimiento continuaron publicando comentarios a sus obras. Al mismo tiempo se iba efectuando gradualmente una separación de la filosofía de la teología, más sistemática y metódica que la que generalmente se había dado en las escuelas medievales. Eso se debió en parte a la distinción formal entre las dos ramas de estudio que ya había sido hecha en la Edad Media, y en parte, sin duda, a la aparición de filosofías que nada debían a la teología dogmática, o, al menos, que así lo pretendían. Tiene lugar entonces la substitución gradual de los comentarios a Aristóteles por “cursos filosóficos”. Ya en Suárez (muerto en 1617) encontramos una discusión elaborada de los problemas filosóficos separadamente de la teología; y el orden seguido por Suárez, en sus *Disputationes metaphysicae*, para tratar los temas y problemas metafísicos, ejerció influencia en el método escolástico posterior. En el estilo más libre de exposición filosófica inaugurado por Suárez se puede ver indudablemente la influencia del humanismo renacentista. He dicho antes, en este capítulo, que la escolástica española fue relativamente poco afectada por el Renacimiento, pero creo que debe hacerse una excepción por lo que respecta al estilo literario. Suárez fue, hay que admitirlo, un escritor difuso; pero su obra sobre metafísica hizo mucho por romper la anterior tradición de escribir de filosofía en forma de comentarios a Aristóteles.

El eminente teólogo y filósofo dominico Juan de Santo Tomás (1589- 1644) publicó su *Cursas philosophicus* antes que su *Cursas theologicus*, y, para tomar otro ejemplo dominico, Alejandro Piny publicó un *Cursas philosophicus thomisticus* en 1670. Los padres carmelitas de Alcalá editaron en 1624 un *Cursas artium* que fue revisado y aumentado en ediciones posteriores. Entre los jesuítas, el cardenal Juan de Lugo (1583-1660) dejó unas *Disputationes metaphysicae* inéditas, y Pedro Hurtado de Mendoza publicó *Disputationes de universa philosophia* en Lyon, en 1617, y Thomas Compton- Carleton una *Philosophia universa* en Amberes, en 1649. Similarmente, Rodrigo de Arriaga y Francisco de Oviedo publicaron cursos filosóficos, el primero en Amberes, en 1632, y el segundo en Lyon, en 1640. Un *Cursus philosophicus* por Francisco Soares apareció en Coimbra en 1651, y una *Philosophia peripatética*, de Juan Bautista de Benedictis, en Nápoles en 1688. Similares cursos filosóficos fueron escritos por escotistas. Así, Juan Poncius y Bartolomé Mastrius publicaron respectivamente un *Cursus philosophicus ad mentem Scoti* (1643) y un *Philosophiae ad mentem Scoti cursus integer* (1678). Entre los escritores pertenecientes a otras órdenes religiosas, Nicolás de San Juan Bautista, ermitaño de San Agustín, publicó su *Philosophia agustiniana, sive integer cursus philosophicus iuxta doctrinam Sancti Patris Augustini*, en 1687, y Celestino Sfondrati, benedictino, publicó un *Cursus philosophicus sangallensis* (1695-1699).

En el transcurso del siglo xvii los *Cursus philosophici* tendieron, pues, a reemplazar los anteriores Comentarios a Aristóteles, lo cual no es decir, desde luego, que la antigua costumbre fuese abandonada. Así por ejemplo, Sylvester Maurus (1619-1687), filósofo y teólogo jesuíta, publicó un Comentario a Aristóteles en 1668. Y tampoco puede inferirse del cambio en el método de exposición filosófica que los escolásticos del Renacimiento y del siglo xvii hubieran sido muy influidos por las nuevas ideas científicas de la época. El franciscano Emmanuel Maignan, que publicó un *Cursus philosophicus* en Toulouse en 1652, se quejaba de que los escolásticos de su tiempo se consagrasen a abstracciones y sutilezas metafísicas y algunos de ellos, cuando sus opiniones sobre física eran desafiadas en nombre de la experiencia y el experimento, replicaran negando el testimonio de la experiencia. Maignan estuvo muy influido por el cartesianismo y el atomismo. Honoré Fabri, escritor jesuíta (hacia 1607-1688), puso un énfasis especial en las matemáticas y la física, y hubo indudablemente otros escolásticos atentos a las ideas de su tiempo. Pero si se considera el movimiento filosófico del Renacimiento y post-Renacimiento como un todo, es bastante obvio que la escolástica se mantuvo apartada de la línea principal de desarrollo, y que su influencia en los filósofos no-escolásticos fue escasa. No quiero decir que fuese nula; pero es obvio que cuando pensamos en la filosofía renacentista y post-renacentista no pensamos primariamente en el escolasticismo. Hablando en general, los filósofos escolásticos de la época no prestaron suficiente atención a los problemas planteados, por ejemplo, por los descubrimientos científicos de su tiempo.

6. Hubo, empero, al menos un apartado teórico en el que los escolásticos del Renacimiento fueron muy influidos por problemas contemporáneos, y en el que ejercieron a su vez una influencia considerable, el apartado de teoría política. Más tarde hablaré algo más en detalle de la teoría política de Suárez; pero quiero hacer aquí algunas observaciones generales relativas a la teoría política de la escolástica del Renacimiento.

El problema de la relación entre Iglesia y Estado no había llegado a cancelarse, como hemos visto, a finales de la Edad Media. En realidad, fue en cierto sentido intensificado por la Reforma, y por la pretensión de algunos gobernantes a tener jurisdicción incluso en materias religiosas. Por lo que respecta a la Iglesia católica, una doctrina de plena sumisión al Estado era imposible: estaba excluida por la posición concedida a la Santa Sede y por la idea católica de la Iglesia y de su misión. Así pues, filósofos y teólogos católicos se sintieron llamados a establecer los principios por los que debían ser gobernadas las relaciones entre Iglesia y Estado. El cardenal Roberto Bellarmino mantuvo en su obra sobre el poder pontificio¹⁰ que el papa, aun cuando no posee una potestad directa sobre los asuntos temporales, posee una potestad indirecta. En cualquier clase de conflicto, los intereses temporales deben ceder el puesto a los intereses espirituales. Esa teoría del poder indirecto del papa en los asuntos temporales no significaba que Bellarmino viese al gobernante civil como un vicario del papa, antes bien, la teoría excluía toda idea de ese tipo; era simplemente la consecuencia de aplicar la doctrina teológica de que el fin del hombre es un fin sobrenatural, a saber, la visión beatífica de Dios. Esa teoría fue también mantenida por Francisco Suárez en su *Defensio jidei catholicae* (1613), escrita contra el rey Jacobo I de Inglaterra.

Pero aunque Bellarmino y Suárez rechazaran la idea de que el gobernante civil sea un vicario del papa, no aceptaban la teoría de que aquél derive su soberanía directamente de Dios, como afirmaban los defensores de la teoría del derecho divino de los reyes. Y el hecho de que Suárez argumentase contra dicha teoría en su *Defensio jidei catholicae* fue una de las razones por las que Jacobo I hizo quemar el libro. Tanto Bellarmino como Suárez mantenían que el gobernante civil recibe su poder inmediatamente de la comunidad política. Sostenían, ciertamente, que el gobernante civil recibe su autoridad en última instancia de Dios, puesto que toda autoridad legítima procede últimamente de Él; pero, inmediatamente, deriva de la comunidad.

Acaso podría pensarse que tal teoría estuviese inspirada por el deseo de minimizar el poder real en una época en que las monarquías poderosas y centralizadas del Renacimiento eran demasiado notorias. ¿Qué mejor medio podía imaginarse para cortar las alas a los regalistas que el de mantener que, aunque el poder del monarca no emana del papa, tampoco procede directamente de Dios, sino del pueblo? ¿Qué mejor modo de exaltar el poder espiritual podía encontrarse que el de afirmar que es solamente el papa quien recibe su autoridad directamente de Dios? Pero sería un gran error entender la teoría Bellarmino-Suárez de la soberanía como si fuera primordialmente una pieza de política o propaganda eclesiástica. La idea de que la soberanía política deriva del pueblo había sido propuesta ya en el siglo xi por Manegold de Lautenbach; y la convicción de que el gobernante civil ha de satisfacer una confianza, y de que si abusa habitualmente de su posición puede ser depuesto, fue expresada por Juan de Salisbury en el siglo xn, por santo Tomás de Aquino en el xm y por Ockham en el xiv. Escritores como Bellarmino y Suárez eran simplemente herederos de la perspectiva general de los anteriores filósofos y teólogos escolásticos, aunque el hecho de que hiciesen una enunciación más formal y explícita de la teoría de que la soberanía política deriva del pueblo fuese debida, sin duda, en buena medida a la reflexión sobre los datos históricos concretos de su tiempo. Cuando Mariana (muerto en 1624), el jesuita español, hizo sus desafortunadas afirmaciones sobre el empleo del

tiranicidio como un remedio de la opresión política (alguna de sus observaciones fue interpretada como una defensa del asesinato de Enrique III de Francia, y eso hizo que su *De rege et regis institutione*, 1599, fuese quemado por decisión del Parlamento francés), el principio que utilizaba era simplemente el de la legitimidad de la resistencia a la opresión, que había sido comúnmente aceptado en la Edad Media, aunque las conclusiones de Mariana no estuviesen bien orientadas.¹¹

Pero los escolásticos del Renacimiento no se interesaron simplemente por la posición del gobernante civil en relación con la Iglesia, por una parte, y con la comunidad política, por la otra; se interesaron también por el origen y naturaleza de la sociedad política. Por lo que respecta a Suárez, está claro que consideró que la sociedad política se basa, esencialmente en el consentimiento o convenio. Mariana, que derivaba el poder del monarca de un pacto con el pueblo, consideraba que el origen de la sociedad política seguía a un estado de naturaleza que precede al gobierno y encontraba en la institución de la propiedad privada el paso principal en el camino que conduce a los estados y gobiernos organizados. No puede decirse que Suárez siguiese a Mariana en su hipótesis de un estado de naturaleza, pero él encontró el origen del Estado en el consentimiento voluntario, al menos de los cabezas de familia, aunque evidentemente pensaba que tales asociaciones entre hombres habían tenido lugar desde el principio.

Puede decirse, pues, que Suárez mantuvo una teoría del doble contrato, un contrato entre los cabezas de familia y otro entre la sociedad así formada y su gobernante o gobernantes. Pero si quiere decirse así, ha de reconocerse que la teoría del contrato según la mantiene Suárez no implica el carácter artificial y convencional de la sociedad política o del gobierno. Si queremos conocer la teoría política de Suárez hemos de dirigirnos primariamente a su gran tratado *De legibus*, que es sobre todo una filosofía jurídica. La idea de ley natural, que se remonta al mundo antiguo y a la que dieron un fundamento metafísico los filósofos de la Edad Media, es esencial a esa filosofía y constituye el fondo de la teoría política de Suárez. La sociedad política es natural al hombre, y el gobierno es necesario para la sociedad; y, como Dios es el Creador de la naturaleza humana, tanto la sociedad como el gobierno son queridos por Dios. No son, pues, invenciones humanas puramente arbitrarias o convencionales. Por otra parte, aunque la Naturaleza requiere la sociedad política, la formación de comunidades políticas determinadas depende normalmente del acuerdo humano. Igualmente, aunque la Naturaleza exige que toda sociedad tenga algún principio de gobierno, la Naturaleza no ha determinado una particular forma de gobierno ni ha designado como gobernante a un particular individuo. En ciertos casos Dios ha designado directamente un gobernante (Saúl, o David, por ejemplo); pero normalmente corresponde a la comunidad determinar la forma de gobierno.

La teoría de que la sociedad política descansa en alguna clase de convenio no era completamente nueva, y pueden encontrarse anticipaciones suyas incluso en el mundo antiguo. En la Edad Media, Juan de París, en su *Tractatus depotestate regia et papali* (hacia 1303), presupuso un estado de naturaleza y sostuvo que aunque los hombres primitivos probablemente no hicieron un contrato definido, fueron persuadidos por sus camaradas más racionales a vivir juntos bajo una ley común. Y Gil de Roma, en el siglo xm, había propuesto una teoría del contrato como una de las explicaciones posibles del fundamento de la sociedad política. Con Mariana, en el siglo xvi, la teoría se hizo explícita. En el mismo siglo, el dominico Francisco de Vitoria presentó en esencia una teoría del contrato, y fue seguido por el jesuita Molina, aunque ni el uno ni el otro formularon muy explícitamente la teoría. Había, pues, una creciente tradición de la teoría del contrato, y la enunciación de ésta por Suárez debe verse a la luz de aquella tradición. Por otra parte, en el transcurso del tiempo la teoría llegó a separarse de la filosofía jurídica de la Edad Media. Esa filosofía fue reasumida, como hemos visto, por Richard Hooker, y de éste pasó,

algo aguada, a Locke. Pero en Hobbes, Spinoza y Rousseau, brilla por su ausencia, aunque los viejos términos se conserven a veces. Existe, pues, una gran diferencia entre la teoría del contrato de Suárez y la de Rousseau, por ejemplo. Y por esa razón puede resultar desorientador que se hable de teoría del contrato en Suárez, es decir, si por tal término se entiende la clase de teoría mantenida por Rousseau. Hubo, desde luego, una cierta continuidad histórica; pero el engarce, la atmósfera y la interpretación de la teoría habían experimentado un cambio fundamental en el tiempo que medió entre uno y otro pensador.

Otro problema por el que se interesaron algunos escolásticos renacentistas fue el de las relaciones entre los distintos Estados. Ya a comienzos del siglo xv san Isidoro de Sevilla, en su curiosa obra enciclopédica, las *Etimologías*, había hablado del *ius gentium* y de su aplicación a la guerra, sirviéndose de textos de juristas romanos. De nuevo, en el siglo xvi, san Raimundo de Peñafort, examinó el tema del derecho de guerra en su *Summa poenitentiae*, y en la segunda mitad del siglo xiv aparecieron obras como el *De bello* de Juan de Legnano, profesor de la universidad de Bolonia. Pero es mucho más conocido Francisco de Vitoria (1480-1546), a quien se debe en gran parte el renacer de la teología en España, como testificaron sus discípulos Melchor Cano y Domingo Soto; también el humanista español Juan Luis Vives, en carta a Erasmo, alababa grandemente a Vitoria y hablaba de cómo éste admiraba a Erasmo y le defendía contra sus críticos. Pero por lo que Vitoria es mundialmente conocido es por sus estudios de derecho internacional.

Vitoria consideraba que los diferentes Estados forman en cierto sentido una comunidad humana, y veía la “ley de naciones” no solamente como un código de conducta convenido, sino como teniendo fuerza de ley, “habiendo sido establecido por la autoridad del mundo entero”.⁶ Su posición parece haber sido más o menos la siguiente. La sociedad no podría mantenerse unida sin leyes cuya violación expusiera a los transgresores al castigo. Que tales leyes puedan existir es una exigencia del derecho natural. En consecuencia, han surgido cierto número de principios de conducta, por ejemplo, la inviolabilidad de los embajadores, en los que la sociedad como un todo ha mostrado su acuerdo, puesto que ha advertido que los principios de esa clase son racionales y están dirigidos al bien común. De algún modo son derivables de la ley natural, y tiene que reconocérseles fuerza de ley. El *ius gentium* consiste en prescripciones para el bien común en el sentido más amplio, las cuales o pertenecen a la ley natural o son derivables de algún modo de ésta. “Lo que la razón natural ha establecido entre todas las naciones se llama el *ius gentium*”.⁷ Según Vitoria, la ley de naciones confiere derechos y crea obligaciones. No obstante, sólo es posible aplicar sanciones por instrumento de los príncipes. Pero está claro que su concepción de la ley internacional conduce a la idea de una autoridad internacional, aunque el propio Vitoria no lo diga.

Aplicando sus ideas a la guerra y a los derechos de los indios en relación con los españoles, Vitoria pone en claro en su *De Indis* que en su opinión el poder físico no confiere por sí mismo derecho a anexionarse la propiedad de otro, y que el celo misionero cristiano no autoriza a hacer la guerra a los paganos. En cuanto a la esclavitud, Vitoria adoptó la posición habitual en los teólogos de su tiempo, a saber, que la esclavitud es legítima como una medida penal (correspondiente a la pena de trabajos forzados moderna). Pero no debe entenderse esa concesión en el sentido de que los teólogos y filósofos escolásticos aceptasen simplemente las costumbres contemporáneas en materia de esclavitud. El ejemplo del jesuita Molina es interesante en ese aspecto. No contento con teorizar en sus estudios, Molina se personó en el puerto de Lisboa y

⁶ *De potestate civili*, 21.

⁷ *Ibid*

preguntó a los traficantes de esclavos. Como un resultado de aquellas francas conversaciones, declaró que el comercio de esclavos era simplemente una cuestión comercial, y que toda la palabrería sobre motivos elevados, como el de convertir a los esclavos al cristianismo, eran tonterías.⁸ Pero, aunque él condenaba el comercio de esclavos, admitió la legitimidad de la esclavitud como una medida penal, por ejemplo cuando los criminales eran mandados a galeras de acuerdo con las costumbres penales de la época.

Suárez desarrolló la idea de la “ley de naciones”. Indicó que es necesario hacer una distinción entre la ley de naciones y la ley natural. La primera prohíbe ciertos actos por una razón justa y suficiente, y, así, puede decirse que convierte ciertos actos en malos, mientras que la ley natural no hace malos a los actos, sino que prohíbe ciertos actos porque son malos. Que los tratados deben observarse, por ejemplo, es un precepto de la ley natural más bien que de la ley de naciones. Ésta consiste en costumbres establecidas por todas o casi todas las naciones; pero es una ley no escrita, y ese hecho la distingue de la ley civil. Por ejemplo, aunque la obligación de observar un tratado una vez que éste existe procede de la ley natural, el precepto de que una oferta de tratado, hecha por una causa razonable, debe ser aceptada, no es materia de obligación estricta que proceda de la ley natural, ni hay ninguna ley escrita a ese propósito. El precepto es una costumbre no escrita que está en armonía con la razón, y pertenece a la “ley de naciones”.

La base racional del *ius gentium* es, según Suárez, el hecho de que la raza humana conserva una cierta unidad a pesar de la división de la humanidad en naciones y Estados separados. Suárez no consideraba que un Estado Universal fuese practicable ni deseable; pero, al mismo tiempo, veía que los Estados particulares no son autosuficientes en sentido completo. Necesitan algún sistema de ley que regule sus relaciones mutuas. La ley natural no satisface suficientemente esa necesidad. Pero la conducta de las naciones ha introducido ciertas costumbres o leyes que están de acuerdo con la ley natural, aun cuando no sean estrictamente deducibles de ésta. Y esas costumbres y leyes forman el *ius gentium*.

Se ha dicho, no sin razón, que la idea de Vitoria de que todas las naciones forman en algún sentido una comunidad universal, y de que el *ius gentium* es una ley establecida por la autoridad del mundo entero, anticipaba la idea de la posible creación de un gobierno del mundo, mientras que la idea suareciana del *ius gentium* anticipaba más bien el establecimiento de un tribunal internacional que interpretase la ley internacional y tomase decisiones concretas, sin ser un gobierno mundial, que Suárez veía como no-practicable.⁹ Sea de eso lo que sea, está claro que en gran parte de su filosofía política y jurídica los escolásticos del Renacimiento supieron captar problemas concretos y mostraron aptitud para manejarlos de un modo “moderno”.

Hombres como Vitoria, Bellarmino y Suárez mantuvieron que en algún sentido la soberanía política procede del pueblo; y mantuvieron el derecho de resistencia a un gobernante que actuase tiránicamente. Aunque pensaron de modo natural en términos de formas de gobierno contemporáneas, no consideraban que la forma actual de gobierno fuese asunto de primera importancia. Al mismo tiempo, el hecho de que su concepción de la sociedad política y de la ley estuviese fundada en una clara aceptación de la ley moral natural, constituía su gran fuerza. Ellos sistematizaron y desarrollaron la filosofía legal y política de la Edad Media, y la transmitieron al siglo xvii. Grocio, por ejemplo, estuvo indudablemente en deuda con ellos. Algunos dirán, supongo, que la teoría jurídica y política de los escolásticos del Renacimiento constituyó una etapa en la evolución de una perspectiva predominantemente teológica hacia una perspectiva positivista; y, como juicio histórico, eso puede ser verdadero. Pero de ahí no se sigue que la

8 Cf. *De iustitia*, 1, 2, disp. 34-5.

9 Cf. *The Catholic Conception of International Law*, por J. B. Scott, cap. 13.

posterior secularización de la idea de ley natural y su subsiguiente abandono haya constituido un progreso filosófico en un sentido que no sea el meramente cronológico.