

Anales del Seminario de Historia de la Filosofía

e-ISSN 0211-2337

<https://dx.doi.org/10.5209/ashf.78271>

 EDICIONES
COMPLUTENSE

Actualidad y proyección de la tradición escolástica: filosofía, justicia y economía¹

José Luis Cendejas Bueno², Francisco Javier Gómez Díez³, Leopoldo J. Prieto López⁴

Recibido: 05-10-2021 / aceptado: 12-01-2022

Resumen. El trabajo pretende encuadrar teórica e históricamente y presentar un conjunto de artículos sobre la actualidad y proyección de la tradición escolástica. El punto de partida es el *giro antropológico* que, en el seno de la escolástica y al principio del siglo XIV, privilegió el estudio de las ciencias prácticas, en particular la ética, el derecho y la política y, en consecuencia, el obligado desarrollo de una teología moral preocupada por la convivencia humana. La *segunda escolástica*, prolongando esta tradición a lo largo de los siglos XVI y XVII, no pudo permanecer ajena a las implicaciones de los profundos cambios que estaban teniendo lugar: el Descubrimiento de América, la Reforma protestante el desarrollo de un protocapitalismo comercial y el fortalecimiento de las monarquías. Conforme la Reforma se consolidaba en buena parte de los territorios europeos, entre las diversas confesiones se levantaron fronteras intelectuales. No obstante –y este es el centro de los trabajos presentados– estas fronteras resultaron porosas y, a pesar del clima de enfrentamiento, diversas vías de comunicación indirecta consiguieron mantener una única república intelectual.

Palabras Clave: escolástica, filosofía escolástica, Francisco Suárez, Francisco de Vitoria, pensamiento jurídico de la escolástica, pensamiento económico de la escolástica.

[en] Actuality and projection of the scholastic tradition: philosophy, justice and economics

Abstract. The article presents a set of articles on the present and projection of the scholastic tradition. The starting point is the anthropological turn that, within scholasticism and at the beginning of the fourteenth century, privileged the study of ethics, law and politics and, consequently, the forced development of a moral theology concerned with the human coexistence. The second scholasticism, prolonging this tradition throughout the 16th and 17th centuries, could not remain oblivious to the implications of the profound changes that were taking place: the Discovery of America, the Protestant Reformation, the development of a commercial proto-capitalism and the strengthening of the monarchies. As the Reformation was consolidated in a good part of the European territories, intellectual borders were raised between the various confessions. However – and this is the focus of the papers presented – these borders were porous and, despite the climate of confrontation, various indirect communication channels managed to maintain a single intellectual republic.

Keywords: scholasticism, scholastic philosophy, Francisco Suárez, Francisco de Vitoria, legal thought of scholasticism, economic thought of scholasticism

Sumario. 1. Introducción. 2. Ambiente de la Segunda escolástica. 3. Una tradición intelectual. 4. Vínculos con la filosofía moderna. 5. El pensamiento político. 6. La ley y el derecho. 7. Justicia y ordenación de la actividad económica. 8. Actualidad de la tradición escolástica

Cómo citar: Cendejas Bueno, J. L.; Gómez Díez, F. J.; Prieto López, L. J. (2022): Actualidad y proyección de la tradición escolástica: filosofía, justicia y economía, en *Revista Anales del Seminario de Historia de la Filosofía* 39 (1), 181-191.

1. Introducción

En este trabajo introductorio queremos encuadrar teórica e históricamente y presentar un conjunto de trece

artículos que serán publicados, a lo largo de 2022, en *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía* en tres secciones monográficas dedicadas al estudio de la actualidad y proyección de la tradición escolástica.

¹ Este trabajo se ha realizado en el marco del proyecto nacional competitivo “Sociedad, política y economía: proyecciones de la Escolástica española en el pensamiento británico y anglosajón”, Programa Estatal de Fomento de la Investigación Científica y Técnica de Excelencia, financiado por la AEI y el FEDER, referencia: FFI2017-84435-P.

² Universidad Francisco de Vitoria
jl.cendejas@ufv.es
<http://orcid.org/0000-0001-8417-9455>

³ j.gomez.prof@ufv.es
Universidad Francisco de Vitoria
<https://orcid.org/0000-0002-5948-6186>

⁴ Universidad Francisco de Vitoria
leopoldojose.prieto@ufv.es
<http://orcid.org/0000-0002-0990-6445>

Para ello es menester afirmar que en el siglo XIV, en el seno de una *primera escolástica*, aunque ya tardía, emergieron una nueva antropología y una nueva espiritualidad en las que, frente al intelectualismo aristotélico, la voluntad, la libertad y la praxis humana pasaron a un primer plano. En coherencia con este *giro antropológico* se privilegió el estudio de las ciencias prácticas, en particular la ética, el derecho y la política. A pesar de que los escolásticos (o gracias a ello) eran fundamentalmente teólogos, si bien no carentes de inquietud metafísica, no tuvieron dificultad en reorientar su reflexión a la política, la justicia y, desde esta, también a la economía. Sintieron que era el obligado desarrollo de una teología moral preocupada por la convivencia humana. Por igual razón la *segunda escolástica*, que se desarrolla principalmente a lo largo de los siglos XVI y XVII, no permaneció ajena a los profundos cambios intelectuales que estaban teniendo lugar. El descubrimiento de un Nuevo Mundo, la Reforma protestante y los conflictos que trajo consigo, fueron objeto de atención y análisis. La joven Compañía de Jesús y las ya veteranas órdenes medievales ofrecieron sus respuestas a los retos de una nueva época y sus maestros contribuyeron, junto a otras escuelas y corrientes de pensamiento, a sentar las bases del pensamiento moderno.

Conforme la Reforma se consolidaba en buena parte de los territorios europeos, entre las diversas confesiones se levantaron fronteras intelectuales. No obstante y por fortuna, estas resultaron porosas. Si la corona española prohibió, en 1559, a sus súbditos matricularse en universidades extranjeras, a excepción de Roma, Nápoles, Coímbra o el Colegio español de Bolonia, entre los reformados la situación tampoco favoreció el entendimiento, ni con respecto al mundo católico ni dentro de su propio campo. El grado de enfrentamiento entre los diversos credos protestantes llegó a superar con creces al que existía frente a los católicos, debido a que la secular separación entre los poderes espiritual y temporal, siempre precaria, dejó de tener vigencia en la Europa reformada. Política y religión volvían a confundirse. Un buen ejemplo es el caso de Hugo Grocio (1583-1645). Por profesar el calvinismo arminiano pasó buena parte de su vida exiliado. El calvinismo moderado de Arminio mantenía la creencia en el libre albedrío del hombre con todo lo que ello implica tanto en lo concerniente a la praxis humana, como en lo relativo a la reflexión sobre la misma. En este punto, como Locke y otros *whigs* en Inglaterra,⁵ Grocio, que creía que el ser humano había sido creado libre y, por ello, responsable de sus actos, acudía a los argumentos esgrimidos por la escolástica. Con ello no hacía sino seguir las tesis fundamentales de Arminio, el iniciador de la corriente de un calvinismo moderado y humanista. No es casual, por ello, el frecuente recurso de Grocio a autores

españoles.⁶ También Locke, aún sin citar sus más que probables fuentes suarecianas por razones de seguridad personal, procedió en sus obras sobre política por estos cauces.⁷ La influencia escolástica no se limitó al pensamiento jurídico y político; alcanzó al conjunto del saber todavía no parcelado en especialidades. Se entiende así mejor por qué las *Disputaciones metafísicas* (1597) de Francisco Suárez tuvieron tal difusión e influencia en la Europa reformada. En resumen, a pesar del clima de enfrentamiento político y religioso, diversas vías de comunicación indirecta consiguieron mantener una única república intelectual.

Convencidos de la relevancia y magnitud de estos flujos de ideas, se propuso y consiguió sacar adelante el proyecto de investigación “Sociedad, política y economía: proyecciones de la escolástica española en el pensamiento británico y anglosajón” (FFI2017-84435-P, Excelencia 2018-2020, financiado por la AEI y el FEDER) liderado por los doctores L. J. Prieto López y J. L. Cendejas Bueno y radicado en la Universidad Francisco de Vitoria. Los trabajos que ahora presentamos recogen una parte de los resultados de dicha investigación. Intentaremos contextualizarlos con la debida y lógica brevedad.

2. Ambiente de la *Segunda escolástica*

En los albores de la Modernidad, impulsada por la reforma nominalista de las ciencias prácticas de París y Salamanca, resurge la tradición escolástica respondiendo a los problemas planteados por tres procesos decisivos: la expansión atlántica, la afirmación de la monarquía moderna y la Reforma.

Tras la exploración europea de la costa occidental de África, en la década de 1490 se aceleraron los contactos entre la Europa occidental y unos territorios que, en principio, quisieron identificarse con las Indias. Si en el Medioevo tardío ya se había dado una considerable integración de las economías europeas a través del Mediterráneo y del Atlántico norte, Europa pasó ahora a convertirse en la encrucijada del comercio oceánico mundial, accedió al Índico y el galeón de Manila unió el Pacífico Occidental con México y con las redes comerciales atlánticas.⁸ Las consecuencias no pudieron ser más profundas, ni los desafíos mayores. El humanismo, en su sentido más genuino, tiene tanto o más que ver con esto que con el redescubrimiento de los clásicos. La aventura atlántica transformó profundamente la concepción del hombre,⁹ puso al europeo en contacto con otros pueblos y manifestó todo lo que los antiguos, faltos de experiencia, ignoraron y, así, como prueban las obras de José de Acosta, Bacon y Galileo,

⁶ Gómez Rivas, L. *La Escuela de Salamanca, Hugo Grocio y el liberalismo económico en Gran Bretaña*. Editorial Universidad Francisco de Vitoria, Pozuelo de Alarcón, 2021.

⁷ A este respecto, Baciero, F. T. *Poder, ley y sociedad en Suárez y Locke: un capítulo en la evolución de la filosofía política del siglo XVII*. Ediciones de la Universidad de Salamanca, Salamanca, 2008.

⁸ Abulafia, D. *Un mar sin límites. Una historia humana de los océanos*. Crítica, Barcelona, 2021, p. 720ss.

⁹ Soler, I. *El nudo y la esfera. El navegante como artífice del mundo moderno*. Acantilado, Barcelona, 2003.

⁵ Véanse Baciero, F. T. “Suárez and Locke. Notes on the diffusion of Suarezian thought in seventeenth century England”, y Prieto, L. “Suárez and the Whig Political Tradition. The Case of Algernon Sidney”, ambos en Prieto, L. y Cendejas, J. L. (eds.). *Projections of Spanish Jesuit Scholasticism on British Thought: New Horizons in Politics, Law and Rights*. Brill, Leiden, 2021.

la experiencia forzó una mutación profunda de la idea misma del conocimiento. Al tiempo, los descubrimientos trajeron consigo importantes cambios económicos. La expansión de los intercambios comerciales y de la masa monetaria y las innovaciones financieras y bancarias aceleraron la transformación económica de Europa y conformaron el denominado capitalismo mercantil.¹⁰

En estrecha relación con este proceso de expansión geográfica, se desarrolla la monarquía moderna. Tras un lento proceso de objetivación del poder soberano, la Monarquía se afirma como garante de la justicia, protector del bien común y rector de la política exterior. Como soportes de su autoridad, consolida un nuevo modelo de ejército, la real hacienda, la burocracia –en cuyo desarrollo la universidad será capital– y, ante todo, un discurso legitimador apoyado en la tradición y en los límites que le imponen la religión y *las libertades del país*.

En paralelo a estos procesos y, por supuesto, con múltiples conexiones, los problemas intraeclesiales se habían ido acumulando desde el Bajo Medievo y, aunque la actitud del papado fue muy desigual y no respondió hasta Trento a las expectativas reformistas, la *Reforma* volvía a ser la máxima preocupación de la Iglesia y una pléyade de predicadores se lanzó a la reforma de la comunidad eclesial, laica y clerical. Se trata de un impulso de purificación que nace del corazón de la Iglesia y se hace presente entre el laicado, en reacciones monásticas, en preocupaciones teológicas, en ansias humanistas... Será también una ruptura donde confluirán el pesimismo espiritual de Lutero, las tensiones entre los príncipes alemanes, la amenaza turca y tantos otros factores que, generando un conflicto político enorme mejor, terminará partiendo Europa y desangrándola en guerras de religión.

Monarquía, Reforma, Descubrimiento y, por último, las complejidades nacidas del desarrollo de un protocapitalismo comercial de escala planetaria configuran una crisis de grandes dimensiones asociada a la legitimidad y los límites del poder, a las relaciones entre Iglesia y poder civil, al modo en que la sociedad cristiana debía relacionarse con otros pueblos, al reconocimiento de las prerrogativas de la conciencia, a la ordenación de la actividad económica... En definitiva, al mejor modo de lograr un orden justo en el seno de una comunidad política que ya se vislumbra universal. Para responder a esta situación, la tradición escolástica y, en concreto, la española, se encontró en una situación privilegiada permitida por la renovación del mundo universitario, el surgimiento y el éxito de la Compañía de Jesús y la preeminencia internacional de la Monarquía de los Habsburgo.

Pese a la acertada crítica de los humanistas contra la Universidad de París,¹¹ no cabe ignorar los esfuerzos reformistas que se estaban dando en su seno, como vio

García Villoslada, en un trabajo todavía utilísimo.¹² Con todo, nuestro interés se centra sobre todo en las universidades ibéricas, que debieron atender a las necesidades crecientes de la Corona y la Iglesia, renovaron el pensamiento en múltiples campos y multiplicándose –pronto a ambos lados del Atlántico– ejercieron una amplia influencia de la mano del crecimiento del número de profesores y de alumnos.

Tras años de crisis, los reyes mostraban una clara preocupación por reformar las universidades castellanas. Cuando las Cortes de Toledo, en 1480, decretaron que la Corona tenía derecho a exigir la presentación de diplomas universitarios para optar a un puesto en la administración civil, las universidades debieron reorganizarse de acuerdo con este requisito. La creación o reforma de los colegios mayores, como los de Santa Cruz y San Gregorio en Valladolid, buscó ofrecer, por su disciplina e instalaciones, las mejores condiciones de trabajo para la formación de la élite estudiantil. Por último, el cardenal Cisneros fundó la Universidad de Alcalá, con su Colegio de san Ildefonso. Aun sin buscarlo, favoreció la reacción de la Universidad de Salamanca, junto a la cual el convento de san Esteban comenzaba a dar sus mejores frutos.

De mayor importancia en la segunda mitad del siglo XVI es el desarrollo de la Universidad de Coímbra, impulsada por la familia real y no al margen de la expansión geográfica portuguesa. Se contrató a brillantes profesores y sus estudiantes salieron con asiduidad hacia París y Salamanca. Cuando los jesuitas se hagan presentes, el aristotelismo renacentista conimbricense se extenderá por toda Europa. Sin ignorar la importancia de Pedro de Fonseca (1528-1599) o Luis de Molina (1535-1600), estudiante en Coímbra y profesor en Évora, el mayor influjo corresponderá a Francisco Suárez (1548-1617), además de a los autores jesuitas del *Cursus Conimbricensium* (Manuel de Gois, Sebastião do Couto, Baltasar Álvarez o Comes de Magalhaes).

No es posible, pues, ignorar la aportación intelectual de la Compañía de Jesús. Si las *Constituciones* de la orden de predicadores prohibían, sin dispensa, a los dominicos leer libros escritos por paganos y aprender cualquiera de las *ciencias seculares*, los jesuitas irán en la dirección opuesta. En los colegios, fundados para formar a sus candidatos, enseñaron matemáticas, astronomía, física y otras ciencias, mientras se preocupaban por el teatro, la danza, la música y la arquitectura. Mientras reivindicaron un adecuado tomismo por sistemático (como bueno para la enseñanza), por defender la compatibilidad entre naturaleza y gracia y por su valoración positiva de toda la realidad creada, su expansión internacional y la creación de sus universidades, sin la cual su red escolar no habría cuajado, fueron favorecidas por un ambiente más abierto al contacto con las nuevas realidades y los problemas más diversos, así como también por la difusión de sus textos y autores.

Si a todo esto añadimos el poder asumido por la Monarquía hispánica, que la convierte en protagonista de

¹⁰ Munro, J. *Review of Earl J. Hamilton, American treasure and the price revolution in Spain, 1501-1650*. EH.Net Economic History Services, 2007. Recuperado de http://eh.net/book_reviews/american-treasure-and-the-price-revolution-in-spain-1501-1650/.

¹¹ Por ejemplo, la formidable diatriba de Juan Luis Vives, recogida bajo la fórmula de una larga epístola a Juan Fuertes; cfr. Villacañas, J. L. *Luis Vives: 'un fatal infortunio'*. Taurus, Madrid, 2021, pp. 121-24.

¹² García Villoslada, R. *La Universidad de París durante los estudios de Francisco de Vitoria (1507-1522)*. Universitatis Gregorianae, Roma, 1938, p. 56, 69-70.

los grandes procesos del siglo y en centro capital para su observación y análisis, comprendemos la importancia central que va a alcanzar la segunda escolástica española.

3. La escolástica, una tradición intelectual

Si durante siglos la unidad espiritual de la cristiandad occidental se había fundado en la disciplina moral y ascética de la tradición monástica, en los últimos siglos medievales el desarrollo de una nueva sociedad, la difusión de una nueva espiritualidad y el triunfo de una nueva institución educativa –la Universidad– lo cambiarán todo. Debemos ver aquí todo el sentido de una tradición que se origina en la reflexión intelectual entre el cristianismo, que pretende defender el depósito de su fe revelada y dar cuenta racional del mismo, y la poderosa filosofía grecolatina, muy especialmente en su corriente aristotélica. Partiendo de una creencia religiosa indiscutida –la existencia de un Dios, creador de un mundo ordenado y accesible a la razón humana; la concepción del hombre como criatura creada a imagen de Dios, racional y libre por tanto, al tiempo que, por causa de su pecado, afectado por diversas limitaciones, etc.– se fueron afirmando unos principios éticos y gnoseológicos: la apertura a la verdad, la humildad intelectual, la cooperación colegial, la libertad, el imperativo de la verdad *científica*, la sujeción del razonamiento al principio de no contradicción, la responsabilidad para con la comunidad, etc. De esta forma, irá surgiendo un cuerpo unitario, que no homogéneo, de doctrina que se conserva como un *bien común*, en el que colaboran diversos pensadores que no subrayan en demasía su personalidad individual.

No es necesario exponer el bien conocido y exitoso desarrollo de la Universidad. Lo que nos interesa destacar, junto a la inserción en esta institución de las órdenes mendicantes que habían nacido como respuesta al despertar de la vida ciudadana, es la pluralidad intelectual que se da en el seno de la tradición escolástica.

Si en su origen el movimiento franciscano fue una iniciativa laica que surgió en un ambiente urbano y el mismo san Francisco nunca fue más allá del diaconado, la orden de predicadores fue desde su origen una orden de clérigos ilustrados, en la que todo se subordinó a las necesidades de una misión pastoral de fuerte contenido intelectual. En 1217, en un capítulo celebrado en Toulouse, Domingo de Guzmán dispersó a sus seguidores y envió a buena parte de ellos a París y Bolonia; ponía de manifiesto una estrategia: asociarse a los centros intelectuales más destacados de la época. Estableciendo escuelas y formando maestros en todos los niveles de su estructura institucional, pronto los dominicos comenzaron a enseñar en las facultades universitarias y los franciscanos, estimulados por este ejemplo, no tardaron en crear su propio sistema internacional articulado de educación avanzada. No habían nacido en la universidad, pero los mendicantes se insertaron en ella con gran éxito, especialmente en Inglaterra.

Los métodos precisos y sólidos constituyen una respuesta particularmente bien adaptada ante la inmensa acumulación de conocimientos profanos y las necesi-

dades de la enseñanza. Había que encontrar una regla, un principio de organización de la ciencia sagrada, pues todo se orientaba en última instancia hacia la teología. De ahí proviene la estructura jerarquizada de la universidad y la imposición de un orden didáctico, pero el objetivo de subordinar la filosofía a la teología (*philosophia ancilla theologiae*) no se alcanzará sin conflictos. Centrados los estudios superiores en una técnica de argumentación lógica y disputación pública no era posible asegurar la homogeneidad doctrinal; los problemas teológicos, en el origen de la reflexión, van suscitando otras y variadas cuestiones y, en la práctica, la filosofía no podía quedar sin más subordinada, sobre todo cuando la traducción al latín, ya a mediados del siglo XIII, del cuerpo principal de las obras de Aristóteles le proporcionó una muy superior consistencia. Alberto Magno reconoció la autoridad de Aristóteles en filosofía y, de este modo, ayudó a distinguir las áreas de competencia entre la teología y la filosofía. Santo Tomás, a su vez, consideró a la teología una ciencia, pero permitió a la facultad de artes construir un razonamiento a partir de principios meramente científicos. Las censuras y condenas se sucedieron inútilmente a lo largo del siglo XIII: el Concilio de Sens en 1210 prohíbe la enseñanza pública y privada de las obras de Aristóteles sobre filosofía natural; el legado papal, Robert de Courçon, reitera la prohibición en 1215; Gregorio IX en 1228 y 1231. También así procedieron el obispo de París, Étienne Tempier, en 1277 y el de Oxford, Robert Kilwardby, al comenzar la década de 1280. Las tesis aristotélicas, afectadas como bien se sabe de un cierto naturalismo, estaban en la Universidad y las sucesivas condenas no hacían más que confirmarlo.

Si en diálogo con la tradición clásica, la primera escolástica pronto manifestó una clara divergencia entre el sector agustiniano-franciscano, que tendría en Buenaventura (1221-1274) su mayor representante, y el aristotélico-dominico, representado por Tomás de Aquino (1225-1274), no había pasado una generación de las grandes síntesis de estos dos maestros, cuando, desde Oxford, Duns Escoto (1266-1308) sometió a ambos a una dura revisión.

Al partir de un elemento dejado de lado por la posición anterior (lo histórico –fruto de la libertad divina– como elemento esencial de la revelación judía y cristiana), Escoto destaca la revelación más bien como acción libérrima e inescrutable de Dios y no tanto como objeto de razón. De ahí se sigue que sostenga la prioridad de la voluntad sobre el entendimiento y concluye que sólo el amor, como fruto de la pura libertad, puede consumir la esencia del hombre y constituir su fin último. En la misma dirección prosigue Guillermo de Ockham (1298-1349), radicalizando sus posiciones sobre la libertad de Dios, inalcanzable a todo discurso racional, con un nominalismo que declara impotente a la razón para conocer la estructura metafísica de las cosas. El siglo XIV asiste así a la inversión del paradigma aristotélico: la preeminencia de la voluntad sobre el entendimiento y de lo particular sobre lo universal.

Estas son las tensiones que están en la base intelectual de la *segunda escolástica*, donde la metafísica y, en general, las ciencias especulativas van a ser pospuestas

en favor de las ciencias prácticas: la ética, el derecho, la política y la economía. Las implicaciones serán profundas y permiten rastrear en el siglo XIV los fundamentos intelectuales de la filosofía moderna, pero lo que nos interesa destacar –en esa afirmación de una tradición del saber– es la diversidad de las corrientes y tendencias. A pesar de las condenas, no pocas veces formales, las cátedras universitarias con puntos de vista opuestos van ganando terreno. Durante un par de siglos un estudiante podía asistir a la cátedra nominalista, a la escotista o a la tomista, muchas veces sin salir de la misma universidad. Los esfuerzos de Trento, la proclamación de santo Tomás como doctor de la Iglesia y el retorno a la ortodoxia tomista en autores como Domingo Báñez o Juan de Santo Tomás (Juan Poinsett), no eliminaron las diferencias entre tales corrientes ni las consiguientes disputas. Entre ellas, la polémica *De auxiliis* que, en torno al auxilio de la gracia para la salvación, fue motivada por la postura protestante sobre la predestinación y enfrentó con dureza a dominicos y jesuitas representados respectivamente por Báñez y Luis de Molina. También las disputas surgidas de la supervivencia del influjo nominalista, presente en Vitoria y en los primeros jesuitas y que alimentan su casuismo; las disputas mariológicas; etc.

4. Vínculos con la filosofía moderna

Es claro que en el orden de las ciencias los saberes de naturaleza teórica preceden a los de naturaleza práctica. De otro lado, aunque a los filósofos y teólogos de la segunda Escolástica interesaron especialmente las cuestiones de naturaleza práctica (ética, jurídica, política y económica), ello no quita que la reflexión sobre metafísica y teoría del conocimiento, disciplinas ambas de naturaleza teórica de larga trayectoria intelectual, revistiera una notable importancia también en la tradición escolástica renacentista y moderna. De estos intereses de naturaleza especulativa, entre la metafísica y la teoría del conocimiento, abordados por los escolásticos tardíos dan buena prueba los trabajos de Óscar Barroso y Daniel Heider que aquí presentamos.

En la contribución titulada “Reflexiones en torno a la definición de lo real en Suárez y Descartes” Oscar Barroso Fernández (Universidad de Granada) da buena cuenta de la constitutiva ambigüedad de la idea de realidad y de los paradigmas que, en consecuencia, la han desarrollado. Barroso admite, desde luego, que Suárez y Descartes son dos figuras paradigmáticas de un momento fundamental en la historia de la metafísica, que marca el viraje entre la tradición escolástica-medieval y el idealismo ontologista posterior. Efectivamente, si la escolástica medieval, sobre todo en su vertiente tomista, privilegió la existencia en su consideración de lo real, en la modernidad ilustrada, y de forma especial en la ontología kantiana, lo real coincidirá con la objetividad. En cambio, en Suárez y en Descartes, la reflexión sobre lo real está soportada por la unidad paradójica de ambas claves: objetividad y existencia. Pero de distinta manera. En efecto, si en Suárez se privilegia en última instancia la dimensión existencial de la realidad, aquel ser *extra*

causas propio de las creaturas, separado de las ideas divinas, en Descartes en cambio se hace lo propio con la dimensión objetiva de la realidad, que conecta la esencia de las cosas con las ideas eternas. De ahí que mientras en Descartes, según Barroso, lo real se define más en orden a la razón que a la existencia *extra causas* (aunque sin perder de vista el orden de la existencia absoluta asegurada por las ideas eternas), en Suárez, en cambio, lo real se establece en relación primordial con lo existente, sea en acto (la *essentia actualis*, actualmente existente), sea en potencia (la *essentia possibilis*, potencialmente existente según una *consideración precisiva* de la razón a partir del estado actualmente existente).

Daniel Heider (University of South Bohemia, Chequia), en su trabajo “Perceptual Self-awareness in Suárez and Some Baroque Scotists. The case of Hugh McCaghwell” aborda una cuestión característica de la modernidad sugerida en no pocas obras de autores escolásticos: la reflexividad del conocimiento sensorial interno, dejada sin desarrollar por Escoto. A partir este *status quaestionis* Heider estudia las semejanzas y divergencias en la teoría del conocimiento sensorial interno en el seno de la Escolástica del s. XVII de inspiración más o menos escotista entre las teorías del jesuita Suárez y los franciscanos Bartolomeo Mastri y Bonaventura Belluto (franciscanos conventuales), de un lado, y Hugh McCaghwell (franciscano observante), del otro. A propósito de McCaghwell (1571-1626), el filósofo menos conocido, el autor del artículo proporciona algunos datos valiosos para un conocimiento más pormenorizado de la conformación del escotismo en la Europa del siglo XVII, en particular en Salamanca, Lovaina y Roma. De él se afirma que mantendrá un escotismo (en la teoría del conocimiento) más ecléctico que el de Mastri y Belluto, asumiendo tesis importantes de Suárez, con cuya teoría del conocimiento McCaghwell (latinizado *Cavellus*) se familiarizó durante su formación en la Universidad de Salamanca bajo la dirección del escotista español Francisco de Herrera. De otro lado, el trabajo de Heider que presentamos aquí pone de manifiesto claramente el hecho, a propósito de la teoría del conocimiento de inspiración escotista, de que la filosofía llamada escolástica en realidad es más una tradición de origen aristotélico, renovada profundamente en el siglo XIV, bajo el influjo de Escoto y Ockham y sus respectivas escuelas, que un cuerpo cerrado de soluciones, como las palmarias diferencias de Suárez, Mastri, Belluto y McCaghwell dan a conocer.

El pensamiento político

A consecuencia de la nueva valoración de la libertad y de la praxis humanas, tan características de los teólogos escolásticos de los siglos XVI y XVII, la difícil cuestión teológica de la justificación (núcleo teórico fundamental de las disputas surgidas de la Reforma) se resolverá en última instancia contra el luteranismo y el calvinismo rigorista (y predestinacionista) a favor de un humanismo que pone el énfasis en la libertad humana. En este itinerario que arranca del siglo XIV y en el que juega un papel de gran relevancia la escolástica española, Locke

representa un hito de especial importancia en la transición del calvinismo liberal, que se nutre del alma de Erasmo y Grocio, a la filosofía de las luces. En el arminianismo (la tradición calvinista liberal holandesa), del que Locke se halla muy próximo debido a su larga estancia en los Países Bajos y a la amistad entablada con teólogos de esa tradición, se respira una cierta simpatía por los planteamientos católicos en lo que respecta a la teología de la gracia y a la antropología. Arminio, en tal sentido, fue acusado a inicios del siglo XVII de filiojesuita y criptocatólico.

Por otra parte, en ese contexto de mayor valoración de la libertad humana, la escolástica española propone la teoría de un doble pacto (social primero, político después) como origen de la sociedad política. Suárez en particular da una especial relevancia a este, fruto del cual resulta (en términos de los tratados *De opere sex dierum*¹³ y *De legibus*¹⁴) la *adgregatio* social y la *congregatio* política.

Es posible rastrear la transmisión de principios e ideas sobre pensamiento político que, arrancando de la segunda escolástica, llegan de forma más o menos explícita hasta los fundadores del liberalismo. En algunos tratados escolásticos bien conocidos en la Europa moderna, como la *Defensio Fidei* de Suárez¹⁵ o el *De Rege et Regis Institutione* de Juan de Mariana,¹⁶ se pueden reconocer “las formas de vida social que hoy llamamos liberales”.¹⁷ La idea de soberanía, de máxima relevancia en la teoría política de Vitoria y Suárez, es igualmente fundamental en las teorías políticas inglesas del siglo XVII, con independencia de su desarrollo absolutista (en Hobbes) o constitucionalista (en Locke) o relacionada con la teoría del derecho divino de los reyes (en Jacobo I y Filmer¹⁸). Existen, además, trabajos bien conocidos sobre la posible presencia de los jesuitas Suárez y Belarmino en el pensamiento estadounidense en tiempos de su independencia, sobre todo por medio de la vía *whig*, en particular Locke y Sidney¹⁹.

Siguiendo la tradición medieval, Suárez se propuso proteger la libertad cristiana frente al absolutismo político, que perseguía entonces a los católicos en Gran Bre-

taña, y al tiempo defender la autoridad legítima frente a rebeliones injustificadas, como la de los protestantes sublevados en los Países Bajos. Entendía que la potestad política es otorgada por Dios directamente al pueblo, y por el pueblo a los gobernantes. No cabe hablar de democracia, pero sí reconocer la genialidad de afirmar “*omnis potestas a Deo per populum libere consentientem*” (*Defensio fidei*). Su postura generó recelos y alguna incompreensión en España, además de ser condenada públicamente en Londres (1613) y París (1614), naciones cuyos respectivos idearios políticos estaban entonces anclados en el origen divino de los reyes.

El trabajo del profesor Francisco Baciero Ruiz (Universidad de Salamanca) titulado “¿Locke lector de Suárez? Sobre la presencia de la filosofía política de Suárez en la Inglaterra del XVII” prueba, hasta donde es posible dada la renuencia de Locke a citar autores que comprometieran su seguridad, la tesis sobre la influencia de Suárez en aspectos fundamentales de la filosofía política y la concepción de la ley natural del inglés, investigación iniciada en su tesis doctoral.²⁰ Siguiendo a Skinner, resalta Baciero cómo todo pensamiento, también el político, está necesariamente radicado en una *Schulphilosophie*. En tal sentido, también Locke formaría parte, con Suárez, de una misma tradición.²¹ Las obras de Suárez eran conocidas en Inglaterra, no solo sus *Defensio fidei* y *De legibus*, también sus *Disputaciones metafísicas*. Si las tesis monarcómacas contenidas en la *Defensio* habían supuesto la condena y quema pública de la obra de Suárez junto a las de otros autores que defendían tesis similares, autores y polemistas ingleses del siglo XVII citan con cierta frecuencia a Suárez. Es relevante mencionar la publicación íntegra del *De Legibus* en Londres en 1679 en la que se omite el carácter jesuita de su autor. Suárez rechaza el carácter político de la autoridad de Adán²² y, por lo tanto, contra el argumento de Filmer en su *Patriarcha*, que lo hubiera legado a su descendencia. Para Suárez, el poder de Adán era exclusivamente familiar. Filmer rechaza con dureza este argumento al defender el derecho divino de los reyes por descendencia directa de Adán, primer rey y padre de la humanidad. Locke dedica su *First Treatise of Government* a refutar a Filmer, de donde se deduce que conocía los argumentos de Suárez que Filmer trata de rebatir. La misma tesis —el minucioso conocimiento de Suárez por parte de Locke— se funda en dos referencias a idénticos ejemplos del *De Legibus*²³ en sus *Essays on the Law of Nature*,²⁴ cuando explica la aparente mutabilidad de la ley natural si cambia la materia sobre la que se aplica, y en un apunte manuscrito contenido en su Biblia comentando *Gálatas* 2, donde cita *De Legibus* IX, 20, 7.

El trabajo titulado “Suárez y la tradición republicana británica: el caso de William Prynne”, de Leopoldo José

¹³ *De opere sex dierum*, en R. P. Francisci Suárez e Societate Jesu opera omnia, editado por L. Vivès, vol. III. Bibliopolam editorem, París, 1856.

¹⁴ *De Legibus ac Deo legislatore* (1612) editado (Libros I a IV) por L. Pereña et al. CSIC, Madrid, 1971-1981.

¹⁵ *Defensio fidei catholicae et apostolicae adversus anglicanae sectae errores*, editado por L. Pereña et al. CSIC, Madrid, 1978.

¹⁶ Juan de Mariana. *De rege et regis institutione o La dignidad real y la educación del rey*. Editado por L. Sánchez Agesta. Centro de Estudios Constitucionales, Madrid, 1981.

¹⁷ Beltrán, L. *Introducción al 'Tratado y discurso sobre la moneda de vellón'*. Instituto de Estudios Fiscales, Madrid, 1987, p. 22.

¹⁸ Robert Filmer. *Patriarcha or the Natural Power of Kings*, de 1680, aunque probablemente escrito alrededor de 1630.

¹⁹ Steverlynck Gonnet, J. *Raíces católicas del liberalismo*. Instituto de Estudios Económicos y de Ética Social, Buenos Aires, 1986; Rager, J. C. “Catholic Sources and the Declaration of Independence”, *The Catholic Mind*, vol. XXVIII, n. 13, 1930; Millar, F. X. M. “Bellarmine and the American Constitution”, *Studies: An Irish Quarterly Review*, v. 19, n. 75, pp. 361-375. 1930; Schaff, D. S. “The Bellarmine-Jefferson Legend and the Declaration of Independence”, *Papers of the American Society of Church History*, v. 8, 1928, pp. 237-276; Stoetzer, C. O. *Las raíces escolásticas de la emancipación de la América española*. Centro de Estudios Constitucionales, Madrid, 1982.

²⁰ *Poder, ley y sociedad en Suárez y Locke: un capítulo en la evolución de la filosofía política del siglo XVII*. Ediciones de la Universidad de Salamanca, Salamanca, 2008.

²¹ Skinner, Q. *The Foundations of Modern Political Thought*. Cambridge University Press, Cambridge, 1978.

²² Suárez, *Defensio* III, 2, 10, y también en *De Legibus* III, 2, 3.

²³ *De Legibus* II, 15, 19-21.

²⁴ *Essays on the Law of Nature and associated writings*, editados por W. von Leyden. Clarendon Press, Oxford, 1954.

Prieto López (Universidad Francisco de Vitoria), se propone mostrar cómo el pensamiento republicano británico, aunque se modula en tres fases según las diferentes coyunturas políticas atravesadas por Gran Bretaña en el siglo XVII (a saber, las tensiones iniciales del Parlamento con Jacobo I y Carlos I; la lucha abierta durante la guerra civil y el establecimiento del *Commonwealth*, es decir, la República de Inglaterra; y la restauración de la monarquía, con el retorno de las luchas entre realistas y republicanos), sin embargo mantiene en sustancia siempre unas mismas tesis cuyo fundamento se halla en las viejas ideas del constitucionalismo medieval inglés y europeo, común a calvinistas y católicos. Tales tesis en lo fundamental son las siguientes: libertad e igualdad esenciales de todos los hombres, pacto de constitución de la sociedad, pacto de transferencia del poder político al rey o a otros magistrados políticos y, finalmente, teoría de los límites del gobierno del rey, atendiendo a la ley natural y al pacto político en virtud del cual del rey fue investido como tal. William Prynne es un representante del parlamento británico en lucha con el rey, iniciada ya la guerra civil. Pero sus ideas republicanas, sostenidas fundamentalmente en *The sovereign Powers of Parliament and Kingdoms* (1643) (una obra tan extensa como reiterativa y desordenada, cuyo estilo en realidad es el de los panfletos políticos, tan extendidos en la Inglaterra del siglo XVII) son el eco del viejo credo político medieval. En efecto, las fuentes en las que se apoya Prynne para justificar su ideario político son los juristas británicos medievales (ante todo, Bracton, Horne, Fleta y Fortescue), pero también los teólogos católicos (sobre todo Salomón y los jesuitas Mariana y Suárez, así como también los por él llamados genéricamente *Doctors of Salamanca* y los *Schoolmen*. A ellos se asocian también los tratadistas monarcómacos calvinistas (como Hotmann, Buchanan y las *Vindiciae contra tyrannos* de Duplessis-Mornay) y algunos autores católicos ingleses, jesuitas de ordinario, como Parsons (o Doleman), Saunders, Rossaeus (Reynolds), Creswell, etc. Con apoyo en todos ellos reitera Prynne una y otra vez la tesis fundamental del libro, a saber, que “el Parlamento y el reino entero por él representado pueden verdadera y propiamente ser llamados el poder soberano más alto de todos los poderes [del Estado], superior al del propio rey” (I, p. 33). De este modo Prynne es un autor que se inscribe en aquella corriente republicana en la que, junto a otros muchos, militaban Parker, Hunton, Milton, Locke, Sidney, etc. y que, tras la restauración monárquica, dará origen al partido *whig*.

El trabajo del profesor Jean-Paul Coujou (Institut Catholique de Toulouse), “Suárez et Berkeley (1685–1753). Les limites de l’obéissance. Résistance du pouvoir, résistance au pouvoir, résistance par le pouvoir”, compara la visión del derecho del soberano que Suárez expone en su *Defensio fidei* con la del filósofo y obispo anglicano George Berkeley, *A Discourse on Passive Obedience, or the Christian doctrine of not resisting the Supreme Power* (1712). Para Suárez la obediencia es un deber necesario, aunque condicionado, de modo que esta decae, haciendo legítimo el derecho de resistencia, en caso de tiranía. Ninguna ley positiva

puede oponerse a lo otorgado por derecho natural, como la propia vida o la libertad. El poder transferido por la comunidad política al soberano cuenta con límites que se derivan de la lógica de derechos y deberes mutuos que subyace entre gobernante y gobernados. La renuncia a la igualdad y libertad naturales presupone como contrapartida el sometimiento a un poder político justo; es dicha justicia la que impide confundir obediencia con servidumbre. El fin del poder político es la preservación de la comunidad política y de cada uno de sus miembros por lo que, en última instancia, el derecho de resistencia descansa en el derecho natural a perpetuar el propio ser. Por el contrario, Berkeley, próximo al agustinismo político, siguiendo la opinión común entre los teólogos anglicanos complacientes con el poder absoluto del rey, defiende la tesis del derecho divino providencial bajo el cual cualquier resistencia al monarca constituye un pecado. Solo Dios es el encargado de castigar al tirano. La obediencia pasiva trae consigo la obligación de no resistir, sin que ello pueda equipararse a la servidumbre. La desobediencia solo puede serlo de la interioridad que siempre permanece libre. Esto es así porque el fin del gobierno es contrarrestar la tendencia de las voluntades individuales a obtener ventajas temporales por lo cual estas han de estar sometidas a los inmutables decretos de la razón, de otro modo el desorden sería absoluto. Para ello es preciso tener paciencia y no resistir. Por el contrario, desde la perspectiva suareciana, la no resistencia como inacción aparta de la política su razón de ser porque la resistencia no hace sino manifestar algo consustancial a lo político: la inevitable oposición entre gobernante y gobernados.

La ley y el derecho

Herederos del pensamiento jurídico romano y medieval,²⁵ Tomás de Aquino supo aunar la concepción clásica sobre los tres tipos de justicia (conmutativa, distributiva y política)²⁶ con una concepción de la ley resultado de la composición de “cuatro niveles” de legalidad (ley eterna, ley divina, ley natural y ley positiva) cuyo conocimiento servía de fundamento de la ordenación política, jurídica y económica. La propia ley natural conjuga “cierta necesidad”²⁷ con un gran potencial para afrontar la contingencia propia del actuar humano, como así lo demuestra la innovación vitoriana en torno al derecho de gentes.

Francisco de Vitoria, que en la Universidad de París conoció de primera mano el nominalismo y el pensamiento humanista, propició la difusión de la obra de Tomás de Aquino, al implantar la *Summa* como referencia fundamental de sus lecciones con preferencia sobre las *Sentencias* de Pedro Lombardo. Trató temas de capital interés, como la legitimidad del soberano o la distinción entre los poderes eclesiástico y civil, y algunas de sus *Relecciones* han llegado a constituirse en textos fundacionales del derecho de gentes (*De Indis recenter inven-*

²⁵ Carpintero Benítez, F. *La ley natural. Historia de un concepto controvertido*. Encuentro, Madrid, 2009.

²⁶ Aristóteles, *Ética a Nicómaco V*.

²⁷ *Summa Theologica* I-II, c. 94, a. 4.

tis, 1539) o del derecho de guerra (*De iure belli Hispanorum in barbaros*, 1539). Sus comentarios a la *Summa* se conocen gracias a los apuntes de sus alumnos, de ahí la importancia que ha tenido el trabajo de edición basado en la comparación de manuscritos.²⁸

La revalorización del pensamiento jurídico de Vitoria tiene lugar en los primeros años del siglo XX gracias a los trabajos de Brown Scott y Nys,²⁹ pero sus tesis están ya presentes en Grocio, Pufendorf y en otros autores del iusnaturalismo secularizado. De ahí que las propuestas contemporáneas de comprensión de los fundamentos y raíces del derecho moderno y contemporáneo tengan que buscar los textos y trabajar sobre los conceptos elaborados por Francisco de Vitoria, Martín de Azpilcueta, Diego de Covarrubias, Bartolomé de Albornoz, Domingo de Soto o Francisco Suárez.

El poder de legislar es el poder fundamental del que queda investido quien recibe el poder político, el *princeps*. Antes del siglo XIV era impensable una justificación de la ley fundada únicamente en la voluntad del soberano, tal como hace, por ejemplo, Bodin, para quien la ley recibe su poder de obligar de la voluntad del soberano. Voluntarismo, recepción del Derecho romano y absolutismo parecen caminar en paralelo. A diferencia de la concepción mayoritaria en el siglo XIII (representada por Tomás de Aquino, para quien la ley procede ante todo de un acto de la razón en su función práctica, la cual tras deliberar [acto de conocimiento] y de elegir [acto de la voluntad], procede al imperio [mandato u ordenación]) y como consecuencia de una nueva idea de hombre, cuyo origen, específicamente cristiano, se halla en la teología y filosofía agustiniana y franciscana y en el pensamiento de Escoto (para quien el hombre es más un ser de voluntad y de actividad que un ser dotado de razón y capacidad de contemplación), de una nueva idea de la voluntad (como facultad esencialmente libre y autónoma) y, en consecuencia, de una nueva idea de sociedad (nacida de la libre determinación humana), se hace predominante en el contexto del pensamiento de la

segunda Escolástica una nueva idea de ley, cuyo representante principal es Suárez.

Según Suárez la ley es un acto de la voluntad del legislador, no tanto un acto de la razón. De ahí que el imperio o mandato, que es la esencia de la ley, sea visto como una prescripción procedente de la voluntad, que ahora se encuentra de algún modo aislada del dictamen de la prudencia. En tal sentido, la cuestión decisiva sobre la naturaleza de la ley es resuelta por la mayor parte de los escolásticos españoles en el sentido de considerar la ley como una prescripción o un imperativo, no como un dictamen racional o un mero consejo. El eco de estas ideas llega con claridad a la Inglaterra del siglo XVII. Este concepto suareciano de ley, de impronta moderadamente voluntarista, es decisivo en el pensamiento jurídico moderno y en particular en Locke (tal como resulta del tratamiento de la ley en los *Essays on the Law of Nature*) y Hobbes. Es inequívoca la procedencia voluntarista de la afirmación de Hobbes: *auctoritas, non veritas (sapientia) facit legem*, posteriormente renovada por Schmitt. En tal sentido la idea de consejo y mandato en relación con la ley expuestas por Hobbes en el *Leviatán* y la fuerte carga voluntarista de la idea de ley (y ley natural) en los *Essays on the Law of Nature* de Locke nos muestran claramente la recepción de un pensamiento de origen escolástico recibido por el pensamiento británico del siglo XVII bien por vía directa (posibles contactos con la prestigiosa teología política escolástica española, prohibida en la Inglaterra del siglo XVII, especialmente las obras de Suárez tras su prohibición por Jacobo I) bien por vía indirecta (*v. gr.*, por medio de Grocio y de algunos platónicos de Cambridge, en particular, Culverwell, Sanders y otros).

Los trabajos de estas secciones monográficas, que aquí presentamos, de Juan Antonio Senent de Frutos, Giannina Burlando, Lorena Velasco, Luis Perdices y José Luis Ramos ponen de manifiesto, como pocos lo han hecho antes, la actualidad de las reflexiones de la segunda escolástica en torno al derecho (y los derechos) y la ley.

Juan Antonio Senent (Universidad Loyola Andalucía) presenta una reflexión sobre “Francisco Suárez y el bien común de la humanidad”. Lo hace desde unas consideraciones metodológicas que buscan superar cualquier encasillamiento de la escolástica. Incide en la heterogeneidad de ésta, en que no cabe sin más hablar de una oposición entre escolástica y humanismo, ignorando como la primera se renovó dejándose influir por el segundo y, sobre todo, incide en la necesidad de aproximarse a Suárez desde la renovación espiritual vivida en la sociedad hispana en los siglos XV y XVI, desde la concepción de Suárez como un místico y un hombre de vida espiritual y, por supuesto, desde una espiritualidad concreta, la ignaciana. Partiendo de cómo la acción divina se expresa a través de la acción humana, se dota de importancia a la historia y a la responsabilidad del ser humano en la marcha de ésta. Senent analiza el ideal de *bien común* presente en la filosofía del jesuita, que no se caracteriza por una perspectiva abstracta ni meramente eurocéntrica. El *ius gentium* no cabe identificarlo, sin más, con el derecho internacional público, con las

²⁸ *Relecciones teológicas del P. Fray Francisco de Vitoria*, 3 vols., editado por J. Torrubiano Ripoll. Librería Religiosa Hernández, Madrid, 1917; *Comentarios a la Segunda Secundae de Santo Tomás*, 6 vols. y 3 apéndices, editado por V. Beltrán de Heredia. Biblioteca de Teólogos Españoles, Salamanca, 1932 a 1952; *Relecciones teológicas del maestro fray Francisco de Vitoria*, 3 vols., editado por L. G. Alonso Getino. Asociación Francisco de Vitoria, Madrid, 1933 a 1935; *Relecciones internacionalistas del P. Mtro. Fray Francisco de Vitoria*. Editado por L. G. Alonso Getino. Imprenta La Rafa, Madrid, 1934; *Comentario al tratado de la ley (I-II, qq. 90-108)*. Fragmentos de relecciones. *Dictámenes sobre cambios*. Editado por V. Beltrán de Heredia. CSIC, Madrid, 1952; *Obras de Francisco de Vitoria. Relecciones teológicas*, editado por T. Urdánoz. BAC, Madrid, 1960. Más recientemente, *De legibus / La ley*, editado por S. Langella, J. Barrientos y P. García. Universidad de Salamanca, Salamanca, 2010; *Relecciones jurídicas y teológicas*, editado por A. Osuna, J. Cordero, M. Mantovani, R. Hernández, S. Langella y A. Martínez. 2 vols. San Esteban, Salamanca, 2017.

²⁹ Entre otras obras, cabe citar de James Brown Scott *The Spanish Origin of International Law: Francisco de Vitoria and His Law of Nations*. Clarendon Press, Oxford, 1934, reimpreso por The Lawbook Exchange, Nueva Jersey, 2000; *The Catholic Conception of International Law. Francisco de Vitoria, founder of the modern Law of Nations. Francisco Suárez, founder of the modern Philosophy of Law*. Georgetown University Press, Washington, 1934, reimpreso por The Lawbook Exchange, Nueva Jersey, 2007. De Ernest Nys cabe citar *Les origines du Droit International* (1894) y *Le Droit des Gens et les anciens jurisconsultes espagnols* (1914).

justas relaciones entre los estados. En Suárez se trata del *bien común de la humanidad*, que no degrada al sujeto a la mera condición de súbdito de un rey, no deroga su condición de individuo y lo reconoce, desde una idea de la humanidad heterogénea y dinámica, miembro de una comunidad de pueblos, apostando por la reconstrucción espiritual y ética de las relaciones humanas.

En cierto modo, la profesora Giannina Burlando (Universidad Católica de Chile) parte de esta misma idea de bien común y de la igualdad de todos los hombres para preguntarse por los “Indicios de un ideario ilustrado en Francisco Suárez y la igualdad de los sexos”. Busca, desde la antropología y la teología suareciana, no tanto ver qué dice Suárez de las mujeres, sino analizar la coherencia interna de su pensamiento y la medida en la que los prejuicios de la época pudieron anular su razonamiento. No sería el primer caso. La misoginia irracional de no pocos filósofos es bien conocida, pero, en principio, Burlando considera que no es este el caso de Suárez. Sin negar el ambiente social en el que es formado, en la doctrina de Suárez la autora no observa rasgos de misoginia. Estudia principalmente su *De opere sex dierum*, donde las referencias a la condición femenina son pocas, pero fundamentales. El análisis de la obra creadora de Dios permite, en Suárez, hablar de una plena humanidad, racionalidad y capacidad de trascendencia que identifica en una común dignidad a hombres y mujeres.

Otro tema de actualidad incuestionable es el que estudia Lorena Velasco (Universidad Francisco de Vitoria): “La jurisdicción civil y el extranjero en la escolástica española”. Velasco pone de manifiesto la preocupación, ya destacada, de la segunda escolástica por una filosofía práctica empeñada en fundamentar la convivencia humana sobre la justicia. Analizando los capítulos 31, 32 y 33 del libro tercero del *De legibus*, se pregunta por la condición jurídica del extranjero, por su relación con la ley, con la de su lugar de origen y con la de su lugar de acogida, teniendo presente tanto la lógica del derecho, que no puede existir sin capacidad coactiva, como la movilidad de los individuos. No se trata sólo de la adecuación del extranjero —el migrante del que hablaríamos hoy— a una sociedad distinta que le acoge, sino de la movilidad de este entre sociedades diversas, de la relación jurídica que pueda conservar con su comunidad de origen e, incluso, de la situación en la que se encontraría ante un potencial retorno a la misma. Su trabajo pone de manifiesto la minuciosidad metodológica de Suárez, las implicaciones prácticas de su reflexión y, por supuesto, su actualidad.

Con una perspectiva distinta, pero no alejada del ámbito de estas preocupaciones, estudian los profesores Luis Perdices de Blas y José Luis Ramos Gorostia (Universidad Complutense) la difusión de las teorías escolásticas entre el gran público, centrándose en “La estela del debate sobre la esclavitud de los indios americanos en Lope, Tirso y Calderón”. La literatura, y en la edad moderna ninguna es más popular que el teatro, se convierte en el trabajo de Perdices y Ramos en una vía de acceso a la presencia de las preocupaciones escolásticas en la sociedad española. Dentro de un proyecto de investigación que continúa en marcha, este trabajo

pone de manifiesto dos cosas. Por un lado, que la sociedad peninsular manifestó un interés más bien bajo por los indígenas americanos ya que sólo aparecen en 13 de las 8.000 comedias conocidas de este periodo. Pero, al mismo tiempo, el estudio de *Arauco domado*, de Lope, *Amazonas en las Indias*, de Tirso, y *Aurora de Copacabana*, de Calderón, muestra el rechazo a la esclavización del indígena y una rica y diversa visión de los mismos, que coincide con la construida por los misioneros y funcionarios americanos a lo largo del siglo XVI.

Justicia y ordenación de la actividad económica

Con la imposición de la *Summa theologiae* de Tomás de Aquino como texto de referencia en Salamanca, la reflexión sobre los intercambios comerciales tuvo su lugar en los comentarios a las cuestiones de la *Summa* que tratan sobre la justicia (*De iustitia et iure*) o sobre la ley (*De legibus*). La relevancia de estos tratados residía en la necesidad de compatibilizar la fe con las nuevas realidades económicas y sociales. Se trataba de elaborar un *corpus* que sirviera de guía moral para los sectores sociales más directamente implicados en los procesos de transformación de los inicios de la Modernidad: comerciantes, funcionarios de la Corona y clérigos. La expansión económica y las nuevas prácticas financieras creaban oportunidades de enriquecimiento cuya licitud preocupaba al cristiano. Se trataba de averiguar, en cada circunstancia concreta, cómo debía conducirse el mercader, el cambista o el banquero para no vulnerar el precepto que prohíbe el robo, así como de promover un obrar virtuoso inspirado en los ideales del Evangelio. En este ámbito, el razonamiento escolástico combinaba la aplicación de principios generales que determinan lo lícito (ley divina, ley natural y ley humana) con el análisis del “caso”, lo cual traía consigo una importante labor de análisis. Lejos de suponer una aplicación mecánica de principios normativos para la toma de decisiones, esta metodología demostró gran flexibilidad en el análisis de la acción humana. Se trataba, en consecuencia, de una investigación moral —es decir, de razón práctica— coherente con la labor pastoral de la Iglesia. Algunos de los temas objeto de reflexión fueron el origen y legitimidad de la propiedad, el precio justo, la licitud de la ganancia empresarial, la usura o la obligación de la limosna.³⁰ Una nueva teoría monetaria (la teoría cuantitativa del dinero) surgió al analizar las causas que explicaban la subida constante de los precios debido principalmente, aunque no solo, a las remesas de plata americana. La responsabilidad moral del comerciante que decide elevar el precio de lo que vende queda matizada por dicho contexto.

El libro de Marjorie Grice-Hutchinson, *The School of Salamanca: Readings in Spanish Monetary Theory, 1544-1605*, de 1952, inicia, en el ámbito del pensamiento económico, el interés más reciente por los escolásti-

³⁰ Una síntesis del pensamiento económico escolástico puede encontrarse en Cendejas, J. L. y Alférez, M. *Francisco de Vitoria sobre justicia, dominio y economía: edición y contexto doctrinal de la cuestión ‘Sobre el hurto y la rapiña’*. Editorial Universidad Francisco de Vitoria, Pozuelo de Alarcón, 2020.

cos españoles del siglo XVI. En esta obra se describe cómo estos doctores desarrollaron una teoría del valor basado en la apreciación subjetiva de los bienes, analizaron la formación competitiva de los precios, llegaron a establecer la teoría cuantitativa del dinero, por ejemplo, Azpilcueta en 1556, 12 años antes que Bodin y de modo más claro que Copérnico en 1526 (*Monetae cudendae ratio*), así como la teoría de la paridad del poder adquisitivo (anticipando a Cassel como señala Larraz³¹) para explicar los tipos de cambio.

Para los escolásticos españoles, el valor del dinero se determina, como el valor del resto de mercancías, por la *común estima*, lo que resulta de derecho natural. En consecuencia, el hecho de que el peso o el valor facial del dinero (ley positiva) no se corresponda con el valor natural es violencia del príncipe, incluso tiranía, como así lo afirma Juan de Mariana. Mediante el precio en dinero es como se determina la común estimación de cosas distintas por su naturaleza. Y esto se aplica también al propio dinero cuya naturaleza no consiste en tener siempre el mismo valor, sino que éste también se ve afectado por la estimación humana: “no es preciso considerar si esto es oro y lo otro plata, sino la estimación de los hombres”, afirma Francisco de Vitoria. Este principio es el que subyace en la teoría cuantitativa del dinero tal como será desarrollada por Martín de Azpilcueta, Domingo de Soto, Tomás de Mercado o Juan de Mariana, entre otros.

Las innovaciones teóricas que los doctores escolásticos introdujeron en el análisis económico no pasaron desapercibidas en el resto de Europa. Al contrario: junto con el pensamiento político y jurídico, formando parte de un todo unitario, siguieron el mismo camino. Se pueden identificar líneas de continuidad y de cambio que ligan el pensamiento económico de la escolástica española con el pensamiento moderno inglés. Según Schumpeter,³² el pensamiento económico de la escolástica parte de Aristóteles, e inserto en el pensamiento político y jurídico escolástico, pasó a los iusnaturalistas protestantes Grocio, Pufendorf y Locke, hasta llegar a Hutcheson, maestro de Smith. Siguiendo la trayectoria señalada, la escolástica se encontraría en los orígenes de la economía clásica inglesa: así, tras la *mano invisible* de Smith subyace un principio de orden social natural propio de un iusnaturalismo secularizado.

José Luis Cendejas Bueno (Universidad Francisco de Vitoria), en su trabajo “Raíces escolásticas de la teoría de la propiedad de John Locke” aborda la larga trayectoria que va del pensamiento jurídico romano hasta la explicación que da Locke del origen de la propiedad, del dinero y, en última instancia, del poder político (*civil government*). Tanto Suárez como Locke parten de considerar un estado prepolítico primigenio (de inocencia en Suárez, de naturaleza en Locke) de igual libertad para todos (*omnium una libertas*) y propiedad común (*communis omnium possessio*), en el que se habría encontrado la humanidad antes del establecimiento de las institucio-

nes fundantes del orden político y jurídico, esto es, del *civil government* y de la propiedad privada. Locke constituiría así un eslabón de una tradición de pensamiento jurídico-político con dos vertientes que confluyen en la modernidad: una primera romanista (*ius naturale*) y una segunda cristiana (*lex naturalis*, de origen greco romano no obstante), a la que se agrega un voluntarismo de raíz escotista ya presente en Suárez y que en Locke cobra mayor protagonismo a través del concepto de *political compact*. A pesar de la presencia de elementos de continuidad con respecto a Suárez, mediante la sustitución del estado de inocencia prelapsario por un *status naturae* que no precisa de lectura teológica alguna, y que Locke sitúa en un tiempo histórico realmente existente, Locke habría formulado una teoría estrictamente secular sobre los orígenes del *civil government* y de la propiedad privada.

La propiedad que se adquiere legítimamente aplicando el propio trabajo sobre aquellos bienes aún no apropiados (la tierra inculta) y la acumulación de propiedad que el uso del dinero permite, nos están hablando de actividad empresarial y crecimiento económico, dicho en términos actuales. El arte de la crematística que persigue la acumulación de riqueza está claramente presente en la narración de Locke, aunque no la subsiguiente condena aristotélica. La crematística ha de estar al servicio del *oikos* (la casa): más allá de lo necesario, la acumulación de riqueza como fin en sí mismo resulta antinatural. Sin embargo, Locke prescinde de estas consideraciones en lo que a la acumulación de propiedad y el dinero se refiere, lo que habría ido en contra del signo de los nuevos tiempos.

Del dinero trata Cecilia Font de Villanueva (Universidad Francisco de Vitoria) en su trabajo “El poder del soberano para manipular el dinero: Juan de Mariana y John Locke” en el que compara las situaciones monetarias de Castilla e Inglaterra durante los siglos XVI y XVII, así como los análisis teóricos y las respuestas de Mariana y de Locke, encontrando coincidencias y divergencias que llevan a admitir como razonable la existencia de conexiones entre estos dos autores. A Juan de Mariana se debe el haber establecido la relación entre déficit público, debido entonces a las necesidades de financiación de la Corona, e inflación. Esta última se produce como consecuencia de cualquier actuación de la Corona que le permita gastar más sin acudir a un aumento de los impuestos. En aquella época esto se podía conseguir mediante el envilecimiento monetario. Lo que actualmente se denomina impuesto inflacionario fue expuesto –y condenado– magistralmente por Juan de Mariana. En su *De rege et regis institutione* (1599) afirmaba que, sin justa causa y siguiendo la tradición española sancionada por sus monarcas, el rey no podía disponer de los bienes de los súbditos, lo que se extendía al establecimiento de tributos, que no podía decretarse sin el consentimiento del pueblo. En su *Tratado y discurso sobre la moneda de vellón* (1609), condenado por Felipe III a instancias de su valido el Duque de Lerma, condenaba los ingresos fiscales provenientes de la reducción progresiva del porcentaje de plata de la moneda de *vellón* (moneda fraccionaria hecha de una aleación de cobre y plata) y de sus

³¹ Larraz, J. *La época del mercantilismo en Castilla, 1500-1700*. Real Academia de Ciencias Morales y Políticas. Madrid, 1943. Reimpreso: Aguilar, Madrid, 1963.

³² Schumpeter, J. A. *History of Economic Analysis*. Routledge, Londres, 1954.

resellos al alza, lo que se venía realizando desde 1597. El envilecimiento de la moneda y la consiguiente inflación se produjeron tanto en Castilla como en Inglaterra, si bien no todo fueron similitudes ya que en Inglaterra fue la moneda de plata la afectada por tales alteraciones. Tampoco la recepción de las ideas de Mariana y Locke fue idéntica. Mariana anticipó las consecuencias de las alteraciones monetarias y las criticó, consiguiendo ser procesado por ello y sus obras prohibidas. Por el contrario, la opinión de Locke fue solicitada directamente por el rey y sus reformas se llevaron a cabo de acuerdo con sus consejos. Mariana y Locke abordan los problemas monetarios desde la perspectiva de la justicia y el respeto a la propiedad, pero también como un problema político estrechamente relacionado con la autoridad real. En este sentido, Locke advirtió de los peligros inherentes a las alteraciones monetarias cuando escribió: “debilitará, si no destruirá totalmente la fe pública”.

5. Actualidad de la tradición escolástica

Las elaboraciones doctrinales y las polémicas que jalonaron el pensamiento escolástico influyeron poderosamente en la filosofía y la acción política que acabó dando forma a la Modernidad y entrada al Siglo de las Luces. Pero la influencia de esta tradición no acaba ahí, sino que llega al siglo XX. Si la actualidad de la tradición escolástica se pone de manifiesto en los temas estudiados en los artículos de estas secciones monográficas, se explicita con toda claridad en la contribución de Jesús Conill Sancho (Universidad de Valencia), “Actualidad de la tradición escolástica en Ortega, Zubiri y el último Habermas”. En Zubiri, la escolástica está presente desde

su primera formación; en los otros dos, aparece como un interlocutor o un descubrimiento.

El profesor Conill reconoce la actualidad –la presencia real, viva y vitalizadora– de la tradición escolástica en la filosofía del siglo XX y los primeros años del XXI. Para probar esta afirmación se aproxima a la producción de Ortega y Gasset, Zubiri y el último Habermas. En Zubiri resulta evidente por la formación sacerdotal recibida, por el influjo de su maestro Juan Zaragüeta y por sus estudios en Lovaina. Ortega reivindica en la escolástica a un interlocutor válido, considerando que no ha sido ni estudiada ni reconocida. En ese sentido parece clara la presencia de ésta en las reflexiones orteguianas sobre la experiencia, los trascendentales, la verdad, que no cabe pensarla sólo desde el juicio sin un mínimo de *adequatio*, o los universales. Una presencia que puede ser, a veces, como influjo y, en otras ocasiones, como interlocutor en un debate profundo. Mucho más significativa le resulta al profesor Conill la actitud del último Habermas. Para él la escolástica no es ya un mero interlocutor, es un ingrediente ineludible de la actual autocomprensión de la filosofía. Esta es la actitud que rastrea el profesor Conill en *Auch eine Geschichte der Philosophie* (2019), donde el filósofo alemán sigue profundizando en las relaciones entre fe y saber, como un elemento genealógico de lo occidental definidor de la escolástica, afirmando que la fertilidad intelectual de esta relación no cabe considerarla agotada.

Si Habermas y Conill tienen razón, y de eso estamos convencidos, los trabajos que presentamos en estas tres secciones monográficas, que aparecerán en los nn. 39/1, 39/2 y 39/3 de este año 2022, no carecen en modo alguno de interés como manifestación de la actualidad de esta casi bimilenaria tradición escolástica.

