

Bajo Palabra



Monográfico

*Derecho y Filosofía
en la Segunda Escolástica*

Bajo Palabra

Revista de Filosofía

Monográfico

Derecho y Filosofía en la Segunda Escolástica

ISSN ed. impresa: 1576-3935

ISSN ed. electrónica: 1887-505X

<http://www.bajopalabra.es>

Depósito Legal: M-4343-2008

doi:10.15366/bajopalabra

Imagen de cubierta: Valdavia

Dirigida y coordinada por la Asociación de Filosofía Bajo Palabra (AFBP)
Edificio de la Facultad de Filosofía y Letras
Sala 101, Módulo IV-BIS, Universidad Autónoma de Madrid (UAM)
Campus de Cantoblanco, 28049, Madrid. Telf. 600023291

E-mail: revista.bajopalabra@uam.es – <http://www.bajopalabra.es>

Editores invitados: Sebastián Contreras y Alejandro Miranda

Publicación patrocinada por la Universidad Autónoma
de Madrid a través de los siguientes órganos institucionales:

Vicerrectorado de Estudiantes

Vicedecanato de Estudiantes y Actividades Culturales

Departamento de Antropología Social y

Pensamiento Filosófico Español

Departamento de Filosofía

Instituto Universitario de Ciencias de la Educación (IUCE)

University Institute of Education Sciences (IUCE)
Edited and coordinated by the Bajo Palabra Philosophical Association (AFBP)
Address: Edificio de la Facultad de Filosofía y Letras
Office 101, Mod. IV-BIS. Universidad Autónoma de Madrid (UAM)
Campus de Cantoblanco, 28049, Madrid. Telf. 600023291

E-mail: revista.bajopalabra@uam.es URL: <http://www.bajopalabra.es>
Guest Editors: Sebastián Contreras and Alejandro Miranda
A publication sponsored by the Autonomous University of
Madrid in collaboration with the following institutional bodies:

Vice-chancellor of Students
Associate Dean of Students and Cultural Activities
Department of Social Anthropology and
Spanish Philosophical Thought
Department of Philosophy

Print ISSN: 1576-3935
Electronic ISSN: 1887-505X
<http://www.bajopalabra.es>
Depósito Legal: M-4343-2008
doi:10.15366/bajopalabra
Cover image: Valdavia

Special Issue
Law and Philosophy in the Second Scholasticism

Bajo Palabra
Journal of Philosophy

La revista *Bajo Palabra* ofrece a los autores la difusión de sus resultados de investigación principalmente a través del Portal de Revistas electrónicas de la UAM: <https://revistas.uam.es/bajopalabra> y de Biblos-e Archivo - Repositorio Institucional de la Universidad Autónoma de Madrid, así como a través de diferentes bases de datos, catálogos, etc. El éxito con que se acomete la tarea de difundir los contenidos científicos de *Bajo Palabra. Revista de Filosofía* se ve reflejado por su inclusión en:

Bases de datos de citas:

ESCI. Emerging Sources Citation Index de Clarivate Analytics (formerly Thomson Reuters) Web of Science

GOOGLE SCHOLAR (Google Académico)

SCOPUS | The largest database of peer-reviewed literature | Elsevier

SJR | The SCImago Journal Rank

Bases de datos especializadas:

THE PHILOSOPHER'S INDEX (EBSCO)

Sumarios ISOC: Revistas de CC. Sociales y Humanidades (CSIC)

Bases de datos multidisciplinares, que facilitan difusión y acceso a sus contenidos en texto completo a través de:

DIALNET, portal de difusión de la producción científica hispana

FUENTE ACADÉMICA PLUS

Journal Index

Sistemas de evaluación:

ANEP: Agencia Nacional de Evaluación y Prospectiva.

CIRC: Clasificación Integrada de Revistas Científicas

DICE. Difusión y Calidad Editorial de las Revistas Españolas de Humanidades y Ciencias Sociales y Jurídicas

ERIH PLUS European Reference Index for the Humanities and Social Sciences (Norwegian Centre for Research Data)

IN-RECH. Índice de impacto. Revistas españolas de Ciencias Humanas

LATINDEX Catálogo. Revista Impresa. Características cumplidas: 33. No cumplidas: 0.

LATINDEX Catálogo. Revista online, edición electrónica. Características cumplidas: 36. Características no cumplidas: 0. Clasificación Decimal Universal: 821.134

MIAR. Matriz de Información para el Análisis de Revistas
I2OR. International Institute of Organized Research
ANVUR (Agenzia Nazionale di Valutazione del Sistema Universitario e della Ricerca)
RESH. Revistas españolas de Ciencias Sociales y Humanidades

Repositorios y agregadores de contenido:

BIBLOS-E ARCHIVO, Repositorio institucional de la UAM
REDIB. Red Iberoamericana de Innovación y Conocimiento Científico
HISPANA. Portal de acceso a la cultura digital y el agregador nacional de contenidos a Europea
que reúne las colecciones digitales de archivos, bibliotecas y museos españoles.
Biblioteca digital OEI
CECIES. Revistas de Pensamiento y Estudios Latinoamericanos
IRESIE. Base de datos sobre Educación - IISUE, UNAM
AE Global Index
BIBLIOTECA VIRTUAL DE BIOTECNOLOGÍA PARA LAS AMÉRICAS
AL-DIA. REVISTAS ESPECIALIZADAS (Universidad de Chile)
ZDB. Deutsche Digitale Bibliothek (Alemania)
E-CIENCIA Repositorio Institucional (Comunidad de Madrid- Consorcio Madroño)
RECOLECTA (FECYT-REBIUN)

Directorios:

EZB (Elektronische Zeitschriftenbibliothek) (Alemania)
Ulrich's Periodicals Directory
DRJI. Directory of Research Journals Indexing
CITEFACTOR

Catálogos colectivos y de grandes bibliotecas:

BNE. Biblioteca Nacional de España
REBIUN. RED DE BIBLIOTECAS UNIVERSITARIAS
Catálogo SUDOC (Francia)
OCLC WorldCat (mundial)
COPAC (Irlanda)

Gracias al excelente servicio de canje de revistas realizado por la Biblioteca de Humanidades de la Universidad Autónoma de Madrid se pueden consultar ejemplares de *Bajo Palabra* en numerosas Bibliotecas; en centros o instituciones culturales como el Instituto de Filosofía, Casa de América, Casa de España, Ilustre Colegio de Licenciados de Filosofía...; y en Bibliotecas internacionales como la Biblioteca de la Universidad Nacional Autónoma de México, Biblioteca de la Universidad Distrital de Bogotá, Biblioteca de la Sorbona de París y de Paris VII... y se realiza actualmente un intercambio con más de 40 revistas. Más información sobre canje de la revista en:

<http://www.bajopalabra.es/revista/canje-de-la-revista>

NOVEDAD: *Bajo Palabra. Revista de Filosofía* ha sido incluida recientemente en: ANVUR (Agenzia Nazionale di Valutazione del Sistema Universitario e della Ricerca), en el Área de Filosofía (11/C) y Sociología (14).

Actualmente se ha solicitado su inclusión en CARHUS y en *Arts and Humanities Citation Index* (Clarivate Analytics).

Más información sobre sistemas de evaluación e Índices de valoración de calidad científica y editorial en el Portal de Revistas electrónicas UAM:

<https://revistas.uam.es/bajopalabra>

Y en el sitio web de la revista:

<http://www.bajopalabra.es/revista/indexacion>



Este obra está bajo una licencia de Creative Commons Reconocimiento 4.0 Internacional.

Copyright (c) 2005 Asociación de Filosofía Bajo Palabra (AFBP)

Asociación de Filosofía Bajo Palabra

Edif. Facultad de Filosofía y Letras
Módulo V. Universidad Autónoma de Madrid
Campus de Canto Blanco, 28049, Madrid. Telf. 600023291
E-mail: revista.bajopalabra@uam.es – <http://www.bajopalabra.es>

Consejo de Redacción / *Editorial Board*

Directora / *Editor in Chief*

DELIA MANZANERO (Universidad Autónoma de Madrid, España)

Director Adjunto / *Assistant Editor in Chief*

DAVID DÍAZ SOTO (FECYT/Freie Universität Berlin, Alemania)

Secretaria de redacción / *Secretary of Redaction*

ELENA TRAPANESE (Universidad Autónoma de Madrid, España)

Responsable edición inglés / *Responsible*

DIANA RICHARDS (University College London, U.K.),
DONALD EMERSON BELLO HUTT (King's College London, U.K.),

Editores invitados / *Guest Editors*

SEBASTIÁN CONTRERAS (Universidad de los Andes)
ALEJANDRO MIRANDA (Universidad de los Andes)

Maquetación y Diseño de Cubierta / *Graphic designer & Covert Design*

JOSÉ MARTÍNEZ ZÁRATE (Universidad Autónoma de Madrid, España)

Secretarios técnicos / *Technical Secretaries*

Antolín Sánchez Cuervo (Instituto de Filosofía del CSIC, España), Carlos Rivas Mangas, (Universidad Complutense de Madrid, España), Carlos Javier González Serrano (Universidad Complutense de Madrid, España), Diego Fernández Peychaux (Instituto de Investigaciones Gino Germani FSOC-UBA, CONICET, Argentina), Marcos Alonso (Universidad de Investigación de Tecnología Experimental Yachay, Ecuador), Marta Nogueroles Jové (Universidad Autónoma de Madrid, España), Niklas Schmich (Universidad Autónoma de Madrid, España), Cristina Hermida del Llano (Universidad Rey Juan Carlos, España), Antony Shipman (Bennington College, Vermont, USA)

Comité Científico / *Scientific Board*

Aronsson, Elisabeth (Örebro University, Suecia), Álvarez Mateos, María Teresa (Humboldt Universität Belin, Alemania), Arévalo Benito, Héctor (Universidad Técnica Particular de Loja, Ecuador), Cabrerizo Romero, Sergio (Universidad Carlos III Madrid, España), Esteban Enguita, José Emilio (Universidad Autónoma de Madrid, España), Ferrari Nieto, Enrique (Universidad de Friburgo, Suiza), Fernández Manzano, Juan Antonio (Universidad Complutense de Madrid, España), González Soriano, José Miguel (Universidad Complutense de Madrid, España), Rivara Kamají, Greta (Universidad Nacional Autónoma de México, D.F), Velasco Arias, Gonzalo (Universidad Camilo José Cela, España), María Cifuentes, Luis (Sociedad Española de Profesores de Filosofía), Martín Gómez, María (Universidad de Salamanca, España), Martínez, Cayetana (University of Sydney, Australia), Martínez Botija, Sergio (Universidad Autónoma de Madrid, España), Nadal, Helena (Universidad de Burgos, España), Naranjo Velasco, Karolina (Universidad Industrial de Santander, Colombia), Lázaro Pulido, Manuel (Universidad Nacional de Educación a Distancia, Madrid, España), Liendo Tagle, Fernando (Universidad de Huelva / Carlos III de Madrid, España), López Forjas, Manuel (Universidad Autónoma de Madrid, España), Parente, Lucia (Universidad de L'Aquila, Italia), Rivera, Leonarda (Universidad Nacional Autónoma de México, México), Rouyet, Ignacio (Quint Wellington Redwood, España), Sanles Olivares, Manuel (Sociedad Española de Profesores de Filosofía), Santamaría Pérez, Adrián (Universidad Autónoma de Madrid), Sheng, Yifan (Universidad de Heilongjiang, China), Silva, Matías (Universidad de Santiago de Chile), Sławińska, Begina (Szczecin University, Polonia), Thoilliez, Bianca (Universidad Autónoma de Madrid, España), Torres Oviedo, Jairo Miguel (Universidad Pontificia Bolivariana, Córdoba, Colombia), Vázquez Valencia, José Antonio (Instituto Cooperativa Valdecás, Madrid), Ying, Yi (Universidad de Nottingham, Ningbo China)

Consejo Asesor / *Advisory Board*

Aranzueque, Gabriel (Universidad Autónoma de Madrid, España), Carrasco Conde, Ana (Universidad Complutense de Madrid, España), Constantinescu, Mircea (University Spiru Haret, Bucarest, Rumanía), Duque Pajuelo, Félix (Universidad Autónoma de Madrid, España), García Alonso, Rafael (Universidad Complutense Madrid, España), Guerrero, Alexander A. (New York University, EE.UU.), Hermida De Blas, Fernando (Universidad Autónoma de Madrid, España), López Molina, Antonio (Universidad Complutense Madrid, España), Marraud González, Huberto (Universidad Autónoma de Madrid, España), Mora García, José Luis (Universidad Autónoma de Madrid, España), Novella Suárez, Jorge (Universidad de Murcia, España), Ordóñez Rodríguez, Javier (Universidad Autónoma de Madrid, España), Rodríguez Blanco, Verónica (University of Surrey, Reino Unido), Roldán Panadero, Concha (Instituto de Filosofía del CSIC, España), Romerales Espinosa, Enrique (Universidad Autónoma de Madrid, España), Rovira Gaspar, María del Carmen (Universidad Nacional Autónoma de México, México D.F.), Schwimmer, Marina (Université de Montréal), Tillson, John (Institute of Education, Dublin City University, Ireland), Vega Encabo, Jesús (Universidad Autónoma de Madrid, España), Dave Winterton, (University of New South Wales, Australia)

Contenido / Content

Artículos / Articles

Derecho y Filosofía en la Segunda Escolástica / <i>Law and Philosophy in the Second Scholasticism</i> . SEBASTIÁN CONTRERAS Y ALEJANDRO MIRANDA	15
Los juicios de proporcionalidad en la teoría moral y jurídica de la escolástica española aurisecular / <i>Proportionality judgments in moral and legal theory of the aurisecular Spanish scholasticism</i> . ALEJANDRO MIRANDA MONTECINOS	21
Aristóteles introducido por Juan Gerson: La teoría de la conquista de Vasco de Quiroga (1470?-1565) / <i>Aristotle introduced by Jean Gerson: The Theory of the Conquest of Vasco de Quiroga (1470?-1565)</i> . CHRISTIAN SCHÄFER	39
Lectura de Domingo de Soto del <i>De legibus</i> ciceroniano: El binomio ley eterna-racionalidad en <i>De Iustitia et Iure</i> / <i>Domingo de Soto's interpretation of the ciceronian De legibus: The binomial eternal law-rationality in De Iustitia et iure</i> . LAURA CORSO DE ESTRADA.....	59
En torno a una copia inédita de la primera edición frustrada de la <i>Summa sacramentorum</i> (1541). El epitomizador Tomás de Chaves y la circulación manuscrita de las lecciones de Francisco de Vitoria <i>In IV Sent</i> / <i>On an Ignored Copy of the First Frustrated Edition of the Summa sacramentorum (1541). The Epitomiser Tomás de Chaves and the Manuscript Circulation of Francisco de Vitoria's Lessons In IV Sent</i> . JOSÉ LUIS EGÍO GARCÍA	75
De la ley divina a la ley humana: Alfonso de Castro (1495-1558) y el Nuevo Mundo / <i>From the Divine Law to the Human Law: Alfonso de Castro (1495-1558) and the New World</i> . VERÓNICA MURILLO GALLEGOS.....	107
'Good, Rich, or Secure?'. Spanish Scholasticism and Law's Development of Virtue / '¿Bueno, rico o seguro?'. <i>La escolástica española y el desarrollo de la virtud por la ley</i> . ELISABETH RAIN KINCAID.....	123
La filosofía política de la segunda escolástica: entre tomismo y modernidad / <i>Political philosophy of the second scholasticism: between thomism and modernity</i> . GONZALO LETELIER WIDOW	139

El todo es mayor a la suma de sus partes: la teoría política de Suárez y la tradición contractualista / <i>The whole is greater than the sum of its parts: Suarez's political theory and the social contract tradition.</i> FELIPE SCHWEMBER AUGIER y DANIEL LOEWE HENNY.....	161
Báñez frente a Suárez acerca de la libertad / <i>Báñez versus Suárez about freedom.</i> DAVID TORRIJOS CASTRILLEJO.....	179
El derecho subjetivo entre la escolástica y la modernidad. La posición de Francisco Suárez / <i>Subjective Right between Scholasticism and Modernity. The Place of Francis Suárez.</i> FELIPE WIDOW LIRA	201
Escolástica renacentista y recepción de la doctrina aristotélica sobre lo justo natural: Philipp Melanchthon y Francisco Suárez / <i>Renaissance Scholasticism and the Reception of the Aristotelian Doctrine on the Natural Just: Philipp Melanchthon & Francisco Suárez.</i> SEBASTIÁN CONTRERAS AGUIRRE Y ALFONSO HERREROS BESA	221
La noción de ley de Gabriel Vázquez de Belmonte / <i>The concept of law in Gabriel Vázquez de Belmonte.</i> CINTIA FARACO	239
El salario justo en los teólogos jesuitas de la segunda escolástica: Luis de Molina, Francisco Suárez y Juan de Lugo / <i>The fair salary in the Jesuit theologians of the Second Scholasticism: Luis de Molina, Francisco Suárez and Juan de Lugo.</i> SEBASTIÁN CONTRERAS A., ALEJANDRO MIRANDA M. Y ALFREDO SIERRA H.....	255

Derecho y Filosofía en la Segunda Escolástica

Law and Philosophy in the Second Scholasticism

El número de Bajo Palabra que presentamos a continuación, y que, a instancias de la directora general de la revista, la Prof. Delia Manzanero, nos ha tocado coordinar, es un homenaje a la obra y persona de aquellos “teólogos-juristas” que marcaron el desarrollo de la ciencia jurídica en los inicios de la Modernidad, luego de hacerse parte en discusiones tan célebres como la del sentido práctico de la justicia, las “leyes de pobres”, la usura, el precio justo y los límites de la libertad contractual, la comprensión de la ley moral natural como instrumento de diálogo y como medio de defensa de los derechos de los indios americanos, por dar solo unos ejemplos.

Con el objeto de hacer realidad este proyecto, hemos invitado a un selecto grupo de especialistas en filosofía del derecho, filosofía práctica y teoría política de la escolástica de los siglos XVI-XVII. Pese al difícil año que nos ha tocado vivir, los autores de los distintos artículos que componen este volumen han hecho su mejor esfuerzo presentándonos estudios de alto nivel.

Para quienes entienden que la Segunda Escolástica coincide con la llamada Escuela de Salamanca, resulta obligatorio partir en el examen de esta corriente de pensamiento con Francisco de Vitoria. No es este el lugar para discutir los problemas teóricos que suscita hoy hablar de una sola gran Escuela Salmantina. Sin embargo, tanto esa escuela como la reflexión jurídica y filosófica de la Segunda Escolástica se inician, de hecho, con el magisterio de Vitoria. De esa forma, hemos querido abrir este número monográfico con un estudio sobre la teoría vitoriana —y tardoescolástica— de la acción.

En el trabajo que abre este volumen, Alejandro Miranda (Universidad de los Andes, Chile) estudia los precedentes escolásticos, particularmente vitorianos, de un tema de gran actualidad en la filosofía del derecho, a saber, el de la posibilidad de efectuar juicios de proporcionalidad que permitan resolver conflictos *prima facie*

entre derechos fundamentales. Miranda explica que para los moralistas de la Segunda Escolástica los juicios de proporcionalidad entran en escena, principalmente, al momento de evaluar la licitud o ilicitud de acciones que producen efectos colaterales malos. En ningún caso los juicios de proporcionalidad constituyen el criterio exclusivo o supremo para evaluar la moralidad de los actos humanos, pero dichos juicios sí son posibles y necesarios en múltiples contextos. El artículo muestra que los actuales principios de idoneidad, necesidad y proporcionalidad en sentido estricto ya estaban implícitamente presentes en los desarrollos de los escolásticos, y propone una sistematización de todos los criterios sugeridos por dichos pensadores para comparar bienes y males.

Casi al mismo tiempo que Vitoria, aunque en otras latitudes, Vasco de Quiroga emprendía la defensa de los indios americanos y la aplicación a la realidad indiana de las intuiciones políticas de Aristóteles. En relación con la propuesta jurídica de Vasco de Quiroga, Christian Schäfer (Otto-Friedrich-Universität Bamberg, Alemania) se refiere a la teoría de la guerra justa de este autor. Sobre la base de tesis aristotélicas, Quiroga observa que nada impide que a los bárbaros que carecen de “buena policía” —un concepto clave de la filosofía quirogiana— se los pueda someter para imponerles un determinado régimen de gobierno. En este sentido, aun cuando Quiroga es un firme defensor de la conquista pacífica de los indios (lo que le interesa es “la sujeción y pacificación y sosiego de aquestos bárbaros [...] no para destruirlos, sino para humillarlos de su fuerza y bestialidad”), no por eso niega que se pueda hacer la guerra contra los indígenas, ni niega que se pueda esclavizar a los indios vencidos en guerra justa. De otra parte, el artículo de Schäfer muestra que muchos pueblos prehispánicos, por falta de “buena policía”, vivían un orden social privado de toda civilización. Por ello, en rigor, vivían más bien el desorden político o un orden social deficiente.

De vuelta en Salamanca, todos los estudios acerca del influjo de las tesis vitorianas en las ideas de los otros escolásticos revelan que la denominada “doctrina de Vitoria” se fue dando a conocer, ya al interior de la universidad, ya fuera de ella, gracias al trabajo de los discípulos directos y seguidores del dominico formado en París. Domingo de Soto, el más grande de los discípulos de Vitoria y autor de uno de los más significativos tratados escolásticos *de iure*, continúa la línea de su maestro y vincula las tradiciones tomista y ciceroniana de la ley moral. A este respecto, Laura Corso de Estrada (Conicet/UCA-UBA, Argentina) efectúa un análisis del *De iustitia et iure* I de Soto, con el objeto de identificar los aportes del *De legibus* de Cicerón en el tratamiento que Soto realiza del binomio ley eterna-racionalidad. Corso de Estrada muestra cómo la influencia de Cicerón se manifiesta en el examen que hace Soto de la definición de ley y en la tesis de que la *lex aeterna* es el analogado

principal de la noción de ley. En definitiva, Soto recoge la identificación ciceroniana de la “natura” con la “ratio” y con la “lex”, y asume una concepción finalista de la naturaleza, que implica, entre otras cosas, entenderla como portadora de una racionalidad fundante del orden perfectivo de los seres.

Menos conocido que Soto, pero no por ello menos importante como difusor del pensamiento vitoriano, Tomás de Chaves deja a un lado las relecciones y los comentarios de Vitoria a la *Summa theologiae* para ocuparse de dos obras centrales de la ética vitoriana. En su trabajo sobre el papel epitomizador de Chaves, José Luis Egío (Max-Planck-Institut für europäische Rechtsgeschichte, Alemania), busca hacer justicia a aquellos escritos vitorianos que cayeron rápidamente en el olvido, para lo cual se centra en la teoría normativa que subyace a la *Summa sacramentorum* y al *Confessionario útil y provechoso*. Estos dos trabajos, tenidos como de poca importancia por cierta crítica especializada, son, en realidad, dos importantes manuales de teología pastoral ampliamente invocados por teólogos y confesores durante los siglos XVI-XVII. La recuperación de estos escritos se debe, precisamente, a Chaves, discípulo de Vitoria que, en opinión de Egío, habría jugado un papel determinante en la consolidación del pensamiento vitoriano.

Aunque tienen un papel protagónico en la consolidación de la escolástica, por lo menos hasta el Concilio de Trento, los dominicos no son los únicos “teólogos-juristas” cuya obra ha marcado el tránsito del pensamiento medieval a la filosofía moderna. Si bien en menor medida, teólogos de otras órdenes, como el agustino Luis de León y el franciscano Alfonso de Castro, han sido también piezas fundamentales de este proceso de recepción y transformación de la ciencia jurídica medieval. Alfonso de Castro, autor de que trata el trabajo de Verónica Murillo (Universidad Autónoma de Zacatecas, México), es, de hecho, considerado casi universalmente como el verdadero “padre del derecho penal”. Murillo, al explorar la teoría de la ley del teólogo franciscano, funda su línea argumental sobre la base de la identificación que Castro hace entre las leyes divina y natural. Supuesto que ambas leyes han sido dadas por Dios, y puesto que Dios no puede mandar una cosa en el plano natural y no mandarla en el plano sobrenatural, Castro afirma que una y otra son la misma norma (no importando si esa norma ha sido dada a los hombres por medio de la Revelación o si los hombres la conocen por la sola razón natural). Como expone Murillo, la doctrina de Castro pasa a América de la mano de los misioneros franciscanos, quienes, entre otros puntos, destacan la definición de la ley como mandato de la voluntad, el carácter obligatorio de las leyes humanas o leyes derivadas a partir de la ley natural, y la ya mencionada identificación de la ley natural con la ley divina.

El Concilio de Trento y las luchas doctrinales derivadas de la polémica *de auxiliis*, posicionaron a la Compañía de Jesús como la gran heredera de la tradición

escolástica y aristotélica. Nombres como Luis de Molina y Francisco Suárez son hoy destacados en los libros de historia como ejemplos de escolásticos que convirtieron esta tradición en la gran síntesis de la teología cristiana. Todos los otros trabajos de este volumen se refieren a la escolástica jesuita. En unos casos, se intenta poner de relieve la continuidad o la discontinuidad de esta escuela con la escuela de los dominicos, representada por las obras de Vitoria y Soto. En otros casos, se aborda algún aspecto o temática especial del escolasticismo jesuita.

Entre los artículos que buscan poner en diálogo la tradición dominica con la escolástica de los jesuitas está el de Elisabeth Kincaid (Nashotah House Theological Seminary, EE.UU.). Kincaid retoma la clásica discusión de si la ley pretende formar hombres absolutamente buenos o si se limita a hacer buenos ciudadanos. La tesis de Kincaid es que la Segunda Escolástica habría desarrollado una fuerte defensa de la concepción según la cual la ley tiene como fin propio la formación del ciudadano en la verdadera virtud. Como prueba de lo anterior, Kincaid examina las teorías de Francisco de Vitoria, Domingo de Soto y Francisco Suárez, que describen la ley como una herramienta para alcanzar la felicidad natural y que dejan abierto el paso a la gracia divina, único medio que hace posible la consecución de la felicidad sobrenatural.

Una estrategia similar, aunque centrada en la proximidad que eventualmente podría encontrarse entre los planteamientos escolásticos y las tesis de los filósofos pactistas, es la que siguen, por una parte, Felipe Schwember y Daniel Loewe (Universidad Adolfo Ibáñez, Chile), y, por otra parte, Gonzalo Letelier (Universidad de los Andes, Chile). Letelier, que estudia la diferencia entre la filosofía política de la Segunda Escolástica y la de los clásicos modernos, se propone mostrar que algunos tópicos claves de la teoría política de los escolásticos, como el origen de la autoridad, la explicación de la asociación política, la justificación de la propiedad privada y la fundamentación de la obligación jurídica, solo adquieren sentido y unidad desde la idea de bien común como principio del orden político. Esta circunstancia, que es ajena al planteamiento de los filósofos pactistas, permite probar que autores como Vitoria, Soto y Suárez, aun siendo antecedentes inmediatos de la filosofía política moderna, operan con categorías intelectuales diversas y más propias del tomismo. Por otro lado, Schwember y Loewe proponen una nueva aproximación al problema del posible contractualismo de Francisco Suárez y del lugar que el llamado *eximio* tendría en esa tradición. Luego de ofrecer diversas clasificaciones del contractualismo según una variedad de criterios, los autores concluyen que Suárez puede ser considerado un contractualista en un sentido muy calificado, a saber, en el sentido por el cual el contractualismo y el iusnaturalismo serían esquemas políticos complementarios.

Las discusiones acerca del papel que tiene el concurso divino en el acto libre también se abordan en este volumen. Reflexionando sobre el que posiblemente haya sido el principal debate teológico vivido por los escolásticos tardíos, David Torrijos Castrillejo (Universidad Eclesiástica San Dámaso, España) describe y esclarece la posición de Domingo Báñez sobre la libertad de la voluntad. En el supuesto de que, según observa Báñez, el libre albedrío está radicalmente en el entendimiento y formalmente en la voluntad, el artículo de Torrijos expone los puntos débiles de las posturas molinista y suareciana respecto de la llamada “libertad de indiferencia”, que, con palabras del escolástico, no explica la esencia del libre albedrío, se aleja de la tradición agustiniana y tomista, y que, a pesar de no ser del todo errónea, no dice nada de por qué la indiferencia de la razón es el auténtico fundamento del acto libre.

La modernidad jurídica, que tendría en la doctrina de los jesuitas escolásticos su antecedente directo, se expresa también en la cuestión de la preminencia de la definición del derecho como una facultad moral. El tema del derecho-facultad en la propuesta de los escolásticos comparece en este volumen de la mano de Felipe Widow (Pontificia Universidad Católica de Chile). Widow se hace cargo del problema de la relación entre derecho subjetivo y nominalismo en la Segunda Escolástica. En su trabajo recurre a Francisco Suárez como figura ejemplar de las tensiones internas de una teoría jurídica que se encuentra a medio camino entre dos paradigmas (la cristiandad medieval y la citada modernidad jurídica), para mostrar que Suárez, manteniéndose fiel a muchas tesis de la doctrina tomista, ya integra en su exposición elementos extraños, que lo llevan a presentar el derecho subjetivo como la realidad jurídica primordial, con todas las consecuencias que eso implica para la filosofía del derecho.

El influjo del escolasticismo jesuita en general y de la filosofía suareciana en particular va más allá del mundo católico. Suárez se convierte en el gran referente metafísico de los teólogos protestantes, reformados y luteranos. En este sentido, parecía importante incluir en este volumen un estudio sobre los puntos de contacto y diferencias de la teoría ética de Suárez y la teología melanchthoniana de la ley natural. En esa línea, Sebastián Contreras y Alfonso Herreros (Universidad de los Andes, Chile) reconstruyen la teoría del derecho natural de estos dos pensadores, poniendo el acento en lo que describen como dos aristotelismos diferentes. Melanchthon, autor de un extenso comentario a la *Ethica Nicomachea*, hace del derecho natural aristotélico un objeto de la razón especulativa, mientras que Suárez, autor de un brevísimo comentario a la *Ethica*, insiste en el carácter práctico de este derecho, si bien, a diferencia de Aristóteles, concibe lo justo natural como un orden de justicia “esencialmente inmutable”.

Hablar del escolasticismo jesuita no supone hablar de un bloque doctrinal compacto y unitario. No se puede decir, así, que todos los jesuitas son molinistas en su concepción de la libertad, ni se puede afirmar que todos ellos entendieron de igual manera las relaciones entre la ley natural y su fundamento en la naturaleza. Acerca de esto último, Suárez mantuvo una fuerte disputa con su correligionario Gabriel Vázquez de Belmonte, para quien la ley moral y la naturaleza son una misma cosa. El concepto vazqueziano de la ley natural es, justamente, el tema del artículo de Cintia Faraco (Università degli Studi di Napoli Federico II, Italia). En este trabajo se muestra que, para Vázquez, la regla de las acciones está en la naturaleza misma del hombre, en la medida en que esa naturaleza no puede implicar contradicción. Pero Vázquez no se opone a la idea tomista según la cual la ley —toda ley— es un *opus rationis*. El núcleo de la postura de Vázquez consiste en su consideración de la ley natural bajo dos aspectos o niveles: la ley natural en sentido primario, que consiste en la misma naturaleza racional del hombre (y que es regla *a priori*); y la ley natural en sentido secundario, que, según Faraco, Vázquez identifica con la conciencia, es decir, con un juicio de la razón (y que es regla *a posteriori*).

Finalmente, y partiendo de las doctrinas generales sobre el salario justo desarrolladas por los escolásticos jesuitas, Sebastián Contreras, Alejandro Miranda y Alfredo Sierra (Universidad de los Andes, Chile) exponen la teoría del salario justo de Francisco Suárez. Suárez, a diferencia de Molina y de Lugo, aborda la cuestión del salario justo desde la óptica del trabajador. Sin negar la importancia del acuerdo de voluntades en esta materia, destaca que muchas veces el trabajador acepta unas determinadas condiciones laborales solo por las “necesidades que tiene de servir”. El salario, para Suárez, no puede ser explicado desde la simple teoría del precio, pues la dimensión humana del salario y el reconocimiento de la dignidad del trabajador son cuestiones que escapan a las leyes de la oferta y la demanda.

Confiamos en que este volumen será una lectura provechosa no solo para los estudiosos de la Segunda Escolástica, sino también para todos los filósofos y juristas interesados en los temas especiales que se tratan en los diversos artículos.

Santiago de Chile, 6 de enero de 2021.

SEBASTIÁN CONTRERAS

ALEJANDRO MIRANDA

Universidad de los Andes, Chile

Facultad de Derecho

*Los juicios de proporcionalidad
en la teoría moral y jurídica de la
escolástica española aurisecular*

*Proportionality judgments in moral and legal
theory of the aurisecular Spanish scholasticism*

ALEJANDRO MIRANDA MONTECINOS

Universidad de los Andes, Chile
amiranda@uandes.cl

DOI: <https://doi.org/10.15366/bp2021.26.001>
Bajo Palabra. II Época. N°26. Pgs: 21-38



Recibido: 20-08-2020
Aceptado: 21-09-2020

Este trabajo es parte del proyecto Fondecyt 1191349.



Resumen

En este trabajo se estudian los criterios utilizados por los moralistas y juristas de la escolástica española (siglos XVI y XVII) para efectuar juicios de proporcionalidad. El autor procura mostrar que los escolásticos efectuaron importantes aportes para el desarrollo de una teoría que, reconociendo la inconmensurabilidad de los bienes y males humanos fundamentales, acepta que es posible realizar comparaciones que permitan hablar de bien (o mal) mayor o de bien (o mal) menor.

Palabras clave: proporcionalidad, derechos, comparación de bienes y males.

Abstract

This work analyzes the criteria used by the moralists and jurists of Spanish scholasticism (16th and 17th centuries) to carry out proportionality judgments. The author tries to show that the scholastics made important contributions to the development of a theory that, recognizing the incommensurability of fundamental human goods and evils, accepts that it is possible to make comparisons that allow us to speak of greater good (or evil) or lesser good (or evil).

Keywords: proportionality, rights, comparison of goods and evils.

Introducción

EL PROBLEMA DE LOS JUICIOS DE PROPORCIONALIDAD ha sido ampliamente discutido en la filosofía jurídica de las últimas décadas. El debate ha alcanzado su mayor sofisticación a propósito de la denominada interpretación proporcionalista de los derechos fundamentales, defendida principalmente por Robert Alexy. Este autor postula que el recurso a los juicios de proporcionalidad es necesario para una adecuada teoría sobre la solución de conflictos *prima facie* entre derechos fundamentales o entre los principios jurídicos que los consagran.

En este trabajo se analizarán las tesis defendidas por algunos moralistas y juristas de la escolástica española (s. XVI y XVII) acerca de los juicios de proporcionalidad. Lo que se pretende mostrar es que los escolásticos efectuaron importantes aportes para el desarrollo de una teoría que, reconociendo la inconmensurabilidad de los bienes y males humanos fundamentales, acepta que es posible realizar comparaciones que permitan hablar de *bien* (o *mal*) *mayor* o de *bien* (o *mal*) *menor*.

El plan que guía esta investigación es el siguiente. En primer lugar, se explicará el contexto en el que los autores escolásticos se plantearon el problema de los juicios de proporcionalidad y el alcance que les atribuyeron. En segundo lugar, se mostrará cómo se articula la teoría escolástica sobre los juicios de proporcionalidad. Para esto se la relacionará con algunos elementos de la más extendida teoría filosófico-jurídica sobre la misma materia: el proporcionalismo de Robert Alexy. En tercer lugar, se analizarán las tesis de los escolásticos sobre la proporcionalidad en sentido estricto. Finalmente, se examinarán, en particular, los criterios para evaluar la gravedad de los bienes y de los males en sí mismos.

1. Contexto y alcance de los juicios de proporcionalidad en la escolástica española

LOS AUTORES ESCOLÁSTICOS REFLEXIONARON SOBRE LOS JUICIOS DE PROPORCIONALIDAD principalmente en el contexto de la evaluación moral de acciones con efectos colaterales o indirectos. Cuando se sabe que la acción necesaria para conseguir un bien producirá igualmente, como efecto colateral, un mal significativo, surge un conflicto para el agente: o ejecuta la acción para conseguir el bien, o se abstiene de

ella para evitar el mal. La tradición escolástica sostiene que una acción de este tipo solo está moralmente justificada si existe una *razón proporcionalmente grave* para realizarla. Esto significa que el bien que se quiere conseguir mediante la acción debe al menos compensar al mal que se va a producir como efecto indirecto. Como el bien que se busca puede consistir en la evitación de un mal, y como todo mal consiste en la privación de un bien, el juicio sobre la proporcionalidad exige una comparación entre los bienes y una comparación entre los males.

Los juicios de proporcionalidad, por tanto, son relevantes principalmente para evaluar acciones de las que se siguen efectos colaterales malos. Ningún autor escolástico sostiene que dichos juicios tengan relevancia suficiente para derrotar cualquier otra consideración al momento de evaluar la bondad o malicia de las acciones. Los moralistas y juristas escolásticos no son utilitaristas, consecuencialistas o proporcionalistas. Según el proporcionalismo moral, el juicio de proporcionalidad es el criterio exclusivo o supremo de la evaluación moral. Por el contrario, todos los escolásticos —herederos como son de la tradición tomista de la ley natural— reconocen la existencia de actos intrínsecamente malos que ningún cálculo de utilidad o juicio de proporcionalidad puede justificar. Los actos intrínsecamente malos pueden definirse con independencia del juicio de proporcionalidad, pues dependen del modo en que la voluntad humana se relaciona con ciertos bienes o males específicos. Por ejemplo, el homicidio, en cuanto acto intrínsecamente malo, no consiste simplemente en matar a un individuo humano, ni tampoco en matar a un individuo humano sin razón proporcionada, sino en matar intencionalmente a un ser humano inocente.

La diferencia entre una doctrina como la de los escolásticos y el proporcionalismo moral puede apreciarse con claridad al evaluar situaciones extremas, como las que suelen plantearse en los casos de amenazas de tiranos o chantajes de terroristas. Domingo de Soto, por ejemplo, trata el caso que se produce cuando “en el asedio que un tirano pone a una ciudad, hay una persona inocente, cuya cabeza pide el tirano, tal vez porque es adversario suyo”¹. En un caso como este, matar al inocente sería un medio para evitar enormes males, como la muerte de muchos otros inocentes o incluso la destrucción de la ciudad completa. Sin embargo, los escolásticos afirman de modo unánime que tal acción no se justificaría. Puesto que matar a un inocente como medio para un fin es un acto intrínsecamente malo, no procede efectuar ningún juicio de proporcionalidad al respecto. Un proporcionalista, en cambio, resolvería el caso de modo distinto. Así, el teólogo proporcionalista Charles

¹ Soto, Domingo de, *De iustitia et iure*, l. 5, q. 1, a. 7. Las referencias a las obras de los escolásticos se realizan de acuerdo con sus propias divisiones internas, como es usual entre los especialistas. En la Bibliografía se consignan las diversas ediciones consultadas.

Curran, ante un caso análogo al planteado por Soto, propone aceptar la regla “matar directamente al inocente es malo, excepto en los casos en que uno tiene la certeza de que ése es el único modo de salvar a un número mayor de inocentes”². Luego, si en el caso del tirano concurre esta certeza, se justificaría, según Curran, matar al inocente como medio para que el tirano se abstenga de matar a otros muchos.

2. Idoneidad, necesidad y proporcionalidad en sentido estricto

EN ESTE APARTADO MOSTRARÉ CÓMO SE ARTICULA LA TEORÍA ESCOLÁSTICA sobre los juicios de proporcionalidad. Para ello la relacionaré con algunos elementos de la teoría de Robert Alexy. Dado que este autor trata la materia más sistemáticamente, la comparación puede favorecer la comprensión de las ideas escolásticas. Luego de una breve explicación de las líneas generales de la teoría de Alexy, pasaré al análisis de los aportes escolásticos.

Alexy sostiene que los juicios de proporcionalidad son necesarios para resolver satisfactoriamente los casos de colisión entre dos principios jurídicos que consagran derechos fundamentales. Los principios de este tipo suelen tener la forma “Todas las personas tienen derecho a la vida”, “Todas las personas tienen derecho a la libertad de conciencia”, etc. Es decir, son enunciados cuya estructura hace frecuente la colisión. A diferencia de lo que sucede en los conflictos entre reglas, dos principios en colisión pueden continuar siendo simultáneamente válidos respecto de un mismo caso. Esto se debe a que los principios son mandatos de optimización: ellos se pueden cumplir en diversos grados, pues mandan que algo sea realizado en la mayor medida posible, dentro de las posibilidades fácticas y jurídicas existentes. Las posibilidades jurídicas están determinadas por las reglas y por otros principios contrapuestos. En caso de colisión, entonces, no se debe determinar cuál de los principios es válido y cuál no lo es, sino qué principio prima sobre el otro en ese caso concreto. Esta determinación se hace por recurso a la ponderación. Es decir, mediante la ponderación se determina el grado adecuado de satisfacción de un principio en relación con lo exigido por otros principios³.

Para efectuar la ponderación se ha de recurrir al principio de proporcionalidad. El principio proporcionalidad consta de tres subprincipios: el principio de idoneidad, el principio de necesidad y el principio de proporcionalidad en sentido

² Curran, Charles, “Utilitarismo y moral contemporánea”, trad. de J. L. Zubizarreta, *Concilium*, 120, 1976, pp. 583-605, en p. 588.

³ Alexy, Robert, “Los derechos fundamentales y la proporcionalidad”, trad. de Renate Hoffmann, en id., *Ensayos sobre la teoría de los principios y el juicio de proporcionalidad*, Lima, Palestra, 2019, pp. 237-250.

estricto. Los dos primeros se refieren a la optimización con respecto a las posibilidades fácticas; el tercero se refiere a la optimización con respecto a las posibilidades jurídicas. El principio de idoneidad establece que no se deben utilizar medios que, sin ser aptos para beneficiar la realización de un principio, limiten además la realización de otro principio. El principio de necesidad establece que, de dos medios igualmente idóneos para beneficiar la realización de un principio, se debe elegir el que menos limite la realización de otros principios. El principio de proporcionalidad en sentido estricto establece, por último, que cuanto mayor sea el grado de no satisfacción o de afectación de un principio, tanto mayor debe ser la importancia de la satisfacción del otro⁴.

La estructura de la ponderación se describe de modo más preciso en lo que Alexy llama “fórmula del peso”, que consiste en una ecuación que permite determinar el peso concreto de un principio en relación con otro principio con el cual entra en colisión. Dicho peso es el cociente, esto es, el resultado de la división, de tres factores a cada lado de la ponderación. Los tres factores que componen el dividendo son (i) la intensidad de la injerencia en el principio 1, (ii) el peso abstracto del principio 1 y (iii) la seguridad de los supuestos empíricos y normativos relevantes respecto del principio 1 (intensidad de la injerencia y peso abstracto). Los tres factores que componen el divisor son, a su vez, (i) la importancia de la satisfacción del principio 2, (ii) el peso abstracto del principio 2 y (iii) la seguridad de los supuestos empíricos y normativos relevantes respecto del principio 2. Todos estos factores deben poder reducirse a números. Con este fin, Alexy propone una escala que asigna los rangos de “leve”, “moderado” y “grave” a los dos primeros factores y los rangos de “cierto”, “plausible” y “no evidentemente falso” al tercero. Estos valores son expresados por los números 1, 2 y 4⁵.

Pues bien, aunque Alexy explica su teoría en relación con la realización o afectación de principios jurídicos o derechos fundamentales, las mismas ideas pueden expresarse en términos de bienes y males. A fin de cuentas, los principios jurídicos y los derechos fundamentales se refieren siempre a ciertos bienes humanos, lo que justifica esta modificación para efectos analíticos.

Si traducimos al lenguaje de los bienes los tres subprincipios propuestos por Alexy, nos resulta algo como lo siguiente. El principio de idoneidad establece que no se debe utilizar un medio que, sin ser idóneo para alcanzar un bien, produzca además un mal. El principio de necesidad establece que, entre dos medios igualmente idóneos para alcanzar un bien, se debe optar por el que produzca menos mal.

⁴ Ibid.

⁵ Alexy, Robert, “La dignidad humana y el juicio de proporcionalidad”, trad. de María Quimbayo, en *ibid.*, pp. 281-295.

El principio de proporcionalidad en sentido estricto establece que, cuanto mayor sea el mal que un medio provoque, tanto mayor debe ser el bien que ese medio permita alcanzar. Lo que intentaré mostrar a continuación es que estos principios, como de sentido común que son, ya estaban presentes en las obras de los autores escolásticos. Para hacerlo me valdré de lo que enseña Francisco de Vitoria sobre lo que, en lenguaje actual, podríamos llamar “protección de la población civil en los conflictos armados”.

En su tratamiento del *ius in bello*, Vitoria se pregunta si puede ser lícito matar inocentes. Su respuesta exige distinguir entre dos formas distintas de matar: (i) *per se* y *ex intentione* y (ii) *per accidens* y *praeter intentionem*. Se mata *per se* y *ex intentione* cuando se busca la muerte como fin de la acción o como medio para alcanzar otro fin. Se mata *per accidens* y *praeter intentionem* cuando no se busca la muerte ni como fin ni como medio para alcanzar un fin, sino que solo se acepta como un efecto colateral de una acción que se dirige a otro fin. A la luz de esta distinción, Vitoria sostiene que “nunca es lícito matar inocentes *per se* y *ex intentione*”⁶. O sea, si se trata de un acto de matar *ex intentione*, la malicia o injusticia de matar al inocente queda establecida de plano, con prescindencia de cualquier juicio de proporcionalidad. Más aún: toda ponderación o juicio de proporcionalidad sería en este caso derechamente improcedente, pues matar intencionalmente a una persona inocente es un acto intrínsecamente malo. Distinto es el caso si se trata de un acto de matar *praeter intentionem* o *per accidens*. En efecto, “*per accidens*, algunas veces es lícito matar inocentes incluso a sabiendas, como cuando se ataca justamente una fortaleza o una ciudad, en la cual consta que hay muchos inocentes, y no pueden emplearse máquinas de guerra, ni armas arrojadas, ni prenderse fuego a los edificios, sin que padezcan tanto los inocentes como los nocentes”⁷. Esto quiere decir que, para defenderse de los agresores o nocentes, es lícito realizar acciones que resulten occisivas también para los inocentes, siempre que la muerte de estos últimos esté fuera de la intención, esto es, no sea buscada ni como fin ni como medio.

Pero para la licitud de esta acción no basta con la rectitud de intención. La rectitud de intención es una condición necesaria pero no suficiente de la justificación moral. Se requiere también, en este caso, un juicio de proporcionalidad que arroje un resultado favorable. Y aquí podemos ver que Vitoria emplea criterios semejantes a los del proporcionalismo jurídico. Esto no es algo sorprendente, porque, al menos entendidos en su sentido general, los tres principios mencionados por el proporcionalismo jurídico no son más que expresiones de juicios de sentido común.

⁶ Vitoria, Francisco de, *De iure belli*, n. 35.

⁷ Vitoria, Francisco de, *De iure belli*, n. 37; *Commentaria in secundam secundae*, q. 40, a. 1, n. 11; q. 64, a. 2, n. 10; q. 64, a. 6, n. 6.

Para que se cumpla con la debida proporcionalidad se requiere, según Vitoria, que la acción de la que se sigue la muerte de los inocentes sea necesaria para alcanzar el buen fin al que se dirige, esto es, expugnar la fortaleza enemiga o defenderse de los agresores. Si dicha acción no es necesaria, porque existe otra vía menos perjudicial que asegura el triunfo en la guerra, no estará moralmente justificada. Por eso escribe Vitoria que “nunca parece lícito matar inocentes, incluso *per accidens* y *praeter intentionem*, sino cuando la guerra justa no puede desenvolverse de otro modo”⁸. Cuando la guerra sí puede desenvolverse de otro modo, se debe optar por él, en el entendido de que se trata de un modo que produce menos mal.

Vitoria no se refiere explícitamente al principio de idoneidad, pero eso no significa que lo hubiera rechazado. Al contrario, ocurre más bien que el principio de idoneidad es tan obvio que puede resultar superfluo mencionarlo de modo explícito. En efecto, si un curso de acción no sirve para alcanzar un fin, no es en absoluto un medio, y debería descartarse de la deliberación. Alexy —como vimos— sostiene que la vía no idónea debe prohibirse jurídicamente si además lesiona otros bienes. La ética es en esto más exigente, pues prohíbe la vía no idónea aun cuando de ella no se siga daño alguno: simplemente no es razonable intentar conseguir un fin por una vía que no permite alcanzarlo. En cualquier caso, el cumplimiento del principio de necesidad supone el cumplimiento del principio de idoneidad, pues un medio no puede ser necesario para alcanzar un fin si no es, ante todo, idóneo para alcanzarlo.

Pero Vitoria sí se refiere explícitamente a la proporcionalidad en sentido estricto, esto es, a la proporción entre los bienes y los males que se seguirán de la acción. Si la acción producirá un mal significativo, como la muerte de personas inocentes, debe permitir alcanzar un bien de mucha importancia, como la victoria de la guerra. Así, afirma el teólogo que “si para conseguir la victoria principal en una guerra, representa poco el atacar una fortaleza o una ciudad en que hay guarnición enemiga, y hay allí muchos inocentes, no parece lícito que para combatir a unos pocos nocentes se pueda matar a muchos inocentes”⁹.

3. La proporcionalidad en sentido estricto en los escolásticos de los siglos XVI y XVII

DE LAS TRES CLASES DE PROPORCIONALIDAD, la que presenta problemas filosóficos más complejos es la proporcionalidad en sentido estricto. Las dificultades que

⁸ Vitoria, Francisco de, *De iure belli*, n. 37.

⁹ Vitoria, Francisco de, *De iure belli*, n. 37.

existen acerca de la posibilidad de conmensurar o, incluso, de comparar bienes humanos heterogéneos y diversos entre sí ha llevado a muchos autores a mirar con escepticismo los resultados de la ponderación o el balance de bienes humanos.

En los escolásticos de los siglos XVI y XVII no se encuentra un desarrollo sofisticado del tema, pero sí hay elementos que permiten alguna sistematización. Estos autores no se plantearon explícitamente el problema de la existencia de una jerarquía objetiva de bienes humanos ni tampoco el de la posibilidad de conmensurar los distintos bienes humanos fundamentales. No obstante, hicieron aportes interesantes que podrían ordenarse del siguiente modo.

Los moralistas escolásticos convienen en que el juicio de proporcionalidad solo puede realizarse prudencialmente, y no puede determinarse por una regla que tenga pretensiones de alcanzar certeza. Tomás Sánchez, por ejemplo, al tratar acerca de la causa proporcionada para realizar una acción que posibilitará o facilitará males morales ajenos, sostiene que “ninguna cantidad cierta de aquella causa se puede prescribir por una regla, sino que se debe remitir al arbitrio del prudente”¹⁰. Del mismo modo, Domingo de Santa Teresa, refiriéndose ahora a la gravedad de la necesidad que debe concurrir, en general, para realizar una acción de la que se sigue cualquier tipo de males, afirma que esa gravedad “no se puede determinar por una regla general, pues se ha de filosofar de diverso modo según las diversas materias y causas”¹¹.

A pesar de lo anterior, los moralistas escolásticos también convienen en que es posible señalar algunos criterios generales válidos para evaluar la proporcionalidad en todos los casos. El mismo Tomás Sánchez añade que “para que ese arbitrio sea prudente, debe atender a que se requiere una causa tanto mayor cuanto más grave es el pecado al cual aquella ayuda da ocasión, y cuanto de modo más próximo se relaciona con él, o de suyo está más determinada al mal, y cuanto más cierto es que se seguirá el pecado como efecto, y cuanto más probable es que será impedido el pecado si no se ayuda”¹². (Las menciones al “pecado”, propias del lenguaje de la teología moral, podrían reemplazarse aquí, sin cambio en la idea esencial, por menciones a “malas acciones” o, más en general, simplemente a “males”). Domingo de Santa Teresa, influido por Sánchez, continúa su exposición de modo semejante: “... en cualquier materia se exige una mayor necesidad para excusar la permisión del mal donde el mal permitido es en sí mismo más grave, donde la causa le es más próxima, donde está más determinada a tal mal, donde se prevé con más seguridad

¹⁰ Sánchez, Tomás, *Opus morale in praecepta Decalogi*, l. 1, c. 7, n. 12.

¹¹ Collegii salmanticensis ff. disalceatorum b. Mariae de Monte Carmeli primitivae observantiae, *Cursus theologicus*, tr. 13, disp. 10, dub. 6, par. 5, n. 244.

¹² Sánchez, Tomás, *Opus morale in praecepta Decalogi*, l. 1, c. 7, n. 12.

que este se seguirá en el futuro y donde hay menos vías para impedirlo después de que se ha puesto la causa”¹³.

En los pasajes de Sánchez y de Domingo de Santa Teresa aparecen elementos comunes: para que se cumpla con la debida proporcionalidad se requiere que el bien que se busca conseguir o el mal que se busca evitar o impedir mediante la acción sean tanto mayores cuanto (i) más grave sea el mal que de esa acción se seguirá, (ii) de modo más próximo se siga ese mal de la acción, (iii) más determinada esté la acción a producir el mal, (iv) mayor sea la probabilidad o certeza de que dicho mal efectivamente se producirá si se realiza la acción y (v) mayor sea la probabilidad o certeza de que dicho mal no se producirá si la acción se omite. Los factores (ii) y (iii), esto es, proximidad del mal respecto de la acción y determinación de la acción al mal, parecen poder reducirse siempre al factor (iv), es decir, a la probabilidad de ocurrencia del mal. En efecto, si un mal se sigue más remotamente de la acción, pero se sigue con más certeza, contará más que si se sigue de modo más próximo con menor seguridad. Y si ambos males se siguen con igual probabilidad o certeza, la mayor o menor proximidad se torna irrelevante en sí misma. La mayor o menor proximidad puede ser relevante por los efectos que produce *en otros sujetos* (v. gr., mayor o menor riesgo de escándalo), pero en tal caso se trataría de otros males que se siguen de la acción y que deberían ser considerados en el juicio de proporcionalidad de forma independiente, incluyendo su propia gravedad, su propia probabilidad de ocurrencia, etc.

Domingo de Santa Teresa destaca la relevancia de considerar la gravedad del mal *en sí mismo*. Con esto se refiere, probablemente, a considerar la gravedad del mal con independencia de los restantes factores que señala a continuación (proximidad, seguridad, etc.). Pero hay otro sentido en que puede entenderse la expresión *en sí mismo*, que es muy importante para los juicios de proporcionalidad. Dicha expresión puede considerarse como contrapuesta a *en relación con el agente*. En efecto, un adecuado juicio de proporcionalidad debe tomar en cuenta no solo la importancia del mal considerado en sí mismo, sino también la importancia del mal en relación con el agente. Esta última perspectiva exige atender a los deberes específicos de la persona que actúa, deberes que derivan de su estado, oficio o, en general, de compromisos previos por ella adquiridos¹⁴. Los escolásticos también reparan en que, para evaluar la importancia de los bienes o de los males, es fundamental tomar en cuenta los deberes específicos que tiene el agente de conseguir los primeros o de evi-

¹³ Collegii salmanticensis, *Cursus theologicus*, tr. 13, disp. 10, dub. 6, par. 5, n. 247.

¹⁴ La distinción entre juzgar la importancia de los bienes y males en sí mismos y juzgarlos en relación con el agente equivale a la que en la ética contemporánea se suele trazar entre “análisis de agente neutral” y “análisis relativo al agente”. Véase Nagel, Thomas, *The View from Nowhere*, New York, Oxford University Press, 1986, pp. 175-185.

tar los segundos. Así, Enrique de Villalobos señala que el oficio del agente o algún contrato (*concierto*) que haya celebrado pueden obligarlo a aceptar males que para otras personas serían desproporcionados. Por ejemplo, el corregidor está obligado a permanecer en la ciudad en tiempo de peste, aun a riesgo de perder la vida, mientras que otros ciudadanos no tienen esa obligación¹⁵.

El criterio según el cual el bien que se busca con la acción ha de ser tanto mayor cuanto mayor sea el grado de probabilidad o certeza de que los males en juego efectivamente se producirán fue destacado también por Francisco de Vitoria. Así, el dominico sostiene que “no es lícito navegar, con peligro manifiesto e inminente, cuando esto se hace por un negocio particular ordenado a aumentar la hacienda familiar; pero es lícito por el bien de la república —como, por ejemplo, para liberar a la comunidad— o por la fe”¹⁶. En cambio, “cuando se trata de aquel peligro ordinario sin el cual no puede realizarse la navegación, es lícito navegar, pues de lo contrario perecería el comercio”¹⁷.

Uno de los criterios de más relevante aplicación en la doctrina de los escolásticos es aquel conforme al cual el bien que se busca conseguir o el mal que se busca impedir mediante la acción deben ser tanto mayores cuanto mayor sea la probabilidad o certeza de que el mal que se prevé como efecto de esa acción no se producirá si ella se omite. Dicho de modo más simple, este criterio dice que el agente tiene mayor razón para realizar la acción cuanto más seguro sea que *no* se evitará el efecto malo si se abstiene de ella. Francisco Suárez, por ejemplo, recurre a este criterio para justificar la acción de la mujer embarazada que toma un remedio necesario para conservar su vida a sabiendas de que causará también, como efecto colateral, la muerte del feto. Según Suárez esta acción es proporcionada porque “si se permite la muerte de la madre, en la mayoría de los casos moriría también el hijo; luego, es mejor, si es posible, salvar la vida de la madre permitiendo la muerte del hijo, antes que permitir la muerte de ambos”¹⁸. El mismo criterio aplica Juan Azor para defender que es lícito a una mujer embarazada huir corriendo para salvarse del fuego, de un torrente de agua, de la cólera de un enemigo o de un ataque bélico, aun cuando esto pueda implicar la muerte del feto. En estos casos —argumenta Azor— puede estimarse que la madre cuenta con una razón proporcionada para actuar, pues “si no corre y huye se exponen al peligro de muerte tanto la madre como el feto”¹⁹.

¹⁵ Villalobos, Enrique de, *Summa de la theologia moral y canonica*, p. 2, tr. 12, dif. 7, conc. 2.

¹⁶ Vitoria, Francisco de, *Commentaria in secundam secundae*, q. 64, a. 5, n. 9.

¹⁷ *Ibid.*

¹⁸ Suárez, Francisco, *Commentaria in secundam secundae divi Thomae, scilicet de fide, de spe et de charitate disputationes*, tr. 3, disp. 13, sec. 7, n. 19.

¹⁹ Azor, Juan, *Institutionum moralium*, pars 3, l. 2, c. 3, quaerit. 22.

4. Criterios para evaluar la gravedad de los bienes y de los males en sí mismos

EL ANÁLISIS DE LOS ESCOLÁSTICOS no termina con lo que acabamos de exponer. También desarrollan criterios para evaluar la gravedad de los bienes y de los males en sí mismos. El criterio que más claramente invocan en este punto es el de la primacía del bien común por sobre el bien particular. Así, Domingo Báñez, al tratar acerca de la proporcionalidad de las acciones que producen efectos colaterales malos, dice lo siguiente: "... cuando la acción en sí misma buena, de la cual se sigue algún efecto en sí mismo ilícito, o nocivo respecto de otro, me es sin embargo necesaria para la conservación de aquello a lo que tengo derecho, me es lícito perseverar en aquella buena acción, con tal de que el efecto que de ella se sigue *per accidens* no sea notablemente nocivo para el bien común. Y mucho más será lícito persistir en aquella acción cuando ella promueve el bien común"²⁰. Por cierto, este criterio es todavía muy general. Él nos permite concluir, por ejemplo, que es razonable enviar soldados a la guerra, a pesar de que se pueda prever que muchos morirán en ella. Pero hay cuestiones que no resuelve. Así, es claro que no cualquier promoción del bien común constituye una justificación para realizar acciones que dañen bienes particulares: la ponderación de bienes y males según otros criterios siempre será necesaria. Del mismo modo, determinar si algo es *notablemente* nocivo para el bien común nos remite nuevamente a la cuestión de cómo determinar la magnitud de los males y bienes.

Un segundo criterio para evaluar la gravedad de los males y de los bienes en sí mismos es el de la primacía de la persona, y podría formularse así: los bienes y los males humanos son más importantes o graves que los bienes y males de los seres subhumanos. Es tesis común de los escolásticos que las realidades subhumanas están subordinadas al bien de las personas. Como los seres irracionales, sean animados o inanimados, no son sujetos de derechos, es lícito que los hombres los usen como instrumentos. Vitoria lo expone claramente: "... es algo cierto que no se les hace injusticia (*injuria*) a los animales brutos, incluso si se les mata. Los brutos no son capaces de [padecer] injusticia, porque en sí mismos no tienen derechos (*non habent jus in se*). Pero un hombre sí tiene derechos. Pues hemos dicho que solo una naturaleza racional es capaz de dominio. Solo el hombre es dueño de sí mismo y de sus miembros, y no los brutos. Así, la piedra no es dueña de sí misma, ni lo es el ciervo, y, tal como no se hace ninguna injusticia a las piedras cuando se las rompe, tampoco se les hace a las plantas cuando se arrancan, ni a los árboles cuando se cortan, ni tampoco a los brutos

²⁰ Báñez, Domingo, *Decisiones de iure et iustitia*, q. 64, a. 7, dubit. 5.

cuando se les mata”²¹. De esto se sigue, naturalmente, que en los juicios de proporcionalidad los bienes y males humanos son más importantes que los de las realidades subhumanas. Esto también implica, por cierto, que bienes como la vida, la salud y la integridad física de las personas son más valiosos que los bienes de fortuna. No obstante, como los bienes de fortuna se ordenan finalmente a bienes humanos básicos, la preferencia de estos por sobre aquellos rige solo en general. En efecto, en ciertos casos un daño muy pequeño a la integridad física podría no compensar un daño patrimonial muy grande. Incluso podría suceder que fuera razonable estar dispuesto a perder la vida antes que perder todo el patrimonio. Vitoria, por ejemplo, afirma: “si un enfermo no puede tener la medicina [necesaria para conservar la vida] a menos que diera todo su patrimonio, entonces no considero que esté obligado a hacerlo”²².

Un tercer criterio para evaluar la gravedad de los males y de los bienes en sí mismos que parece estar presente en los escolásticos es el que podríamos denominar “relevancia de los números”. Según este criterio, el número de vidas humanas salvadas o de muertes humanas evitadas es relevante para los juicios de proporcionalidad. Así, si un medicamento escaso pudiera salvar alternativamente a cinco personas (que necesitan pequeñas dosis) o solo a una (que necesita el total de la dosis disponible), lo razonable sería, *ceteris paribus*, repartir el medicamento entre las cinco, aceptando como efecto colateral la imposibilidad de salvar a la sexta. Aunque esto parece de sentido común, en la discusión filosófica reciente existen algunos autores que niegan la relevancia de los números²³. Hasta donde llega mi conocimiento, ningún escolástico se planteó explícitamente este problema. Sin embargo, hay afirmaciones que permiten concluir que sí atribuyen relevancia al número de vidas o muertes en juego. Así, ya hemos visto que Francisco de Vitoria sostiene que, aunque en una guerra puede justificarse a veces la muerte de inocentes como un efecto colateral de atacar a los agresores, nunca puede justificarse un ataque en el que, para matar a unos *pocos* agresores, se deba causar también la muerte de *muchos* inocentes.

Un cuarto criterio para evaluar la gravedad de los males y de los bienes en sí mismos nos dice que, cuando se trata de un mismo bien que admite privaciones en diversos grados, una mayor privación es peor que una menor²⁴. Los escolásticos sostienen que, respecto de los males corporales, la pérdida de la vida es un mal más grave que otros daños que afectan en menor medida el bien del cuerpo. En tal

²¹ Vitoria, Francisco de, *Commentaria in secundam secundae*, q. 64, a. 1, n. 3.

²² Vitoria, Francisco de, *Relección sobre la templanza*, n. 9.

²³ Por ejemplo: Taurek, John, “Should the Numbers Count?”, *Philosophy and Public Affairs* 6 (1977), pp. 293-316.

²⁴ Para esta sistematización me baso en Finnis, John, *Natural Law and Natural Rights*, Oxford, Oxford University Press, 1980, p. 111.

sentido, la muerte es un mal más grave que una mutilación, una mutilación es más grave que una lesión, una lesión más grave que un golpe, etc. Esta idea se aprecia claramente cuando tratan acerca del consejo del mal menor. En este contexto, Bartolomé de Las Casas sostiene que “quitar mal o [hacer] menos mal en alguna manera es hacer bien, según el Filósofo en sus Éticas. De aquí es que podemos aconsejar a uno que está aparejado para cometer algún gran mal o pecado grande, que se contente con hacer otro menor. Así como si estuviese uno determinado de matar a un clérigo, podríamosle aconsejar que se contentase con darle de palos. Y al usurero que al pobre no lleve como al rico tanta usura”²⁵. En el mismo contexto, Domingo de Soto afirma que si un hombre está dispuesto a matar a otro es lícito aconsejarle que solo lo lesione o hiera²⁶, de lo que se sigue que la herida y la lesión son males menores que la muerte. Esto, por supuesto, es bastante obvio y probablemente nadie lo discutiría. También es obvio, como lo muestra la última parte del texto de Las Casas, que la gravedad de los males patrimoniales debe contemplar la pérdida objetiva (conmensurable según unidades monetarias) y la condición económica de la persona que padece la pérdida.

Lo visto en el párrafo anterior nos permite extraer una conclusión importante. La existencia del principio del *consulere minus malum*, aceptado por todos los escolásticos, indica que dichos autores reconocen que los males pueden ser comparados entre sí. Ahora bien, como los males se definen por relación a los bienes de los que esos males son privación, se sigue que también es posible comparar entre sí los distintos bienes. Además de los criterios analizados en los párrafos precedentes, los escolásticos presentan otros criterios al comparar la malicia de algunas especies de pecados. No se acometerá aquí, sin embargo, el estudio de esos criterios, pues tienen poca relevancia para las materias jurídicamente relevantes. En cualquier caso, ninguna de las tesis de los escolásticos sugiere algo así como una pretensión de conmensurar o asignar valor numérico a bienes humanos fundamentales diversos entre sí.

Cerraré este apartado con algunos ejemplos. Conforme a la primacía del bien común sería proporcionado, por ejemplo, enviar soldados a la guerra para defender la patria, o, mediando justa compensación, expropiar bienes privados por causa de utilidad pública. Conforme a la primacía de las personas sería proporcionado, por ejemplo, preferir salvar de la muerte a un ser humano antes que salvar de la muerte a un perro (o salvar de la destrucción a un cuadro valioso), mientras que sería desproporcionado lo contrario. Del mismo modo, sería desproporcionado que, con

²⁵ Las Casas, Bartolomé de, *Respuesta a las “Doce dudas” de Bartolomé de Vega*, cap. 31.

²⁶ Soto, Domingo de, *De iustitia et iure*, l. 6, q. 1, a. 5.

el fin de impedir la muerte de un perro (o la destrucción de un cuadro valioso), se realizara una acción de la que también se sigue como efecto la muerte de una persona. Conforme a la relevancia de los números sería proporcionado, por ejemplo, en paridad de otras condiciones, preferir salvar de la muerte a cinco personas antes que salvar a una, mientras que sería desproporcionado lo contrario. Del mismo modo, sería desproporcionado que, con el fin de impedir la muerte de una persona, se realizara una acción de la que también se sigue como efecto la muerte de cinco. Conforme al criterio de la privación gradual sería proporcionado, por ejemplo, en paridad de otras condiciones, preferir salvar a una persona de la muerte antes que salvar a otra de una lesión, mientras que sería desproporcionado lo contrario. Del mismo modo, sería desproporcionado que, con el fin de impedir que una persona resulte lesionada, se realizara una acción de la que también se sigue como efecto la muerte de otra. Conforme al criterio de los deberes especiales del agente sería proporcionado, por ejemplo, que un padre prefiera salvar de la muerte a su hijo antes que a un niño extraño, mientras que sería desproporcionado lo contrario. Del mismo modo, sería desproporcionado que, con el fin de impedir la muerte de un niño extraño, un padre realizara una acción de la que también se sigue como efecto la muerte de su propio hijo. Por último, conforme al criterio de la probabilidad sería proporcionado, en paridad de otras condiciones, preferir impedir un mal cierto antes que un mal solo probable de la misma gravedad, mientras que sería desproporcionado lo contrario. Del mismo modo, sería desproporcionado que, con el fin de impedir un mal solo probable, se realizara una acción de la que también se sigue como efecto un mal igualmente grave pero seguro. Además, este criterio también permite concluir que es proporcionado realizar una acción que impide un mal y causa otro cuando este último se producirá igualmente —por influjo de otra causa— si la acción se omite.

Conclusiones

LOS MORALISTAS Y JURISTAS DE LA ESCOLÁSTICA ESPAÑOLA AURISECULAR desarrollaron un conjunto de criterios para formular juicios sobre la proporcionalidad de bienes y males. Para estos autores, los juicios de proporcionalidad entran en escena, principalmente, al momento de evaluar la licitud o ilicitud de acciones que producen efectos colaterales malos. En ningún caso los juicios de proporcionalidad constituyen el criterio exclusivo o supremo para evaluar la moralidad de los actos humanos. Los actos intrínsecamente malos constituyen un límite frente al cual cesa todo juicio de proporcionalidad.

Los aportes de los escolásticos pueden resumirse en los seis puntos siguientes. Primero: en los escolásticos está implícita la idea de que los diversos bienes y males humanos no son conmensurables entre sí, por lo que no pueden ser reducidos a una unidad común que permita efectuar ponderaciones con exactitud matemática. En casos que involucran bienes humanos diversos, el juicio prudencial es siempre necesario. Segundo: los escolásticos piensan que los diversos bienes y males humanos sí pueden ser comparados (por lo menos en alguna medida), lo que permite sostener que algunos bienes son mayores que otros y algunos males son más graves que otros. Los juicios de proporcionalidad, por tanto, son posibles y necesarios. Tercero: un adecuado juicio de proporcionalidad debe evaluar (i) la importancia de los bienes y males considerados en sí mismos, (ii) la importancia de los bienes y males en relación con el agente y (iii) la probabilidad de la ocurrencia de los diversos bienes y males. Cuarto: al evaluar la importancia de los bienes y males considerados en sí mismos se puede afirmar que (a) el bien común es superior al bien particular, (b) el bien de las personas es superior al bien de las cosas, (c) es relevante el número de personas que padecerá cierto mal o que participará de cierto bien y (d) cuando se trata de un mismo bien que admite privaciones en diversos grados, una mayor privación es peor que una menor. Quinto: al evaluar la importancia de los bienes y males en relación con el agente se puede afirmar que, aunque dos bienes o dos males sean igual de importantes en sí, uno de ellos puede ser mayor para el agente en virtud de algún deber especial que derive de sus compromisos previos o de su estado u oficio. Sexto: al evaluar la probabilidad de la ocurrencia de los diversos bienes y males se puede afirmar que, entre dos bienes o dos males igual de importantes en sí mismos o en relación con el agente, es mayor el más seguro de ellos.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Alexy, Robert, “Los derechos fundamentales y la proporcionalidad”, trad. de Renate Hoffmann, en id., *Ensayos sobre la teoría de los principios y el juicio de proporcionalidad*, Lima, Palestra, 2019, pp. 237-250.
- Alexy, Robert, “La dignidad humana y el juicio de proporcionalidad”, trad. de María Quimbayo, en id., *Ensayos sobre la teoría de los principios y el juicio de proporcionalidad*, Palestra, Lima, 2019, pp. 281-295.
- Azor, Juan, *Institutionum moralium*, Brixiae, Io. Baptistam Bozzolam, 1621.
- Báñez, Domingo, *Decisiones de iure et iustitia*, Duaci, Petri Borremans, 1615.
- Collegii salmanticensis ff. discalceatorum b. Mariae de Monte Carmeli primitivae observantiae, *Cursus theologicus*, Lugduni, Joannis Antonii Huguetan et soc., 1679.
- Finnis, John, *Natural Law and Natural Rights*, Oxford, Oxford University Press, 1980.
- Las Casas, Bartolomé de, *Respuesta a las “Doce dudas” de Bartolomé de Vega*, edición de J. B. Lassegue, Madrid, Alianza, 1992.
- Nagel, Thomas, *The View from Nowhere*, New York, Oxford University Press, 1986.
- Sánchez, Tomás, *Opus morale in praecepta Decalogi*, Lyon, Horatii Cardon, 1615.
- Soto, Domingo de, *De iustitia et iure*, edición bilingüe de Marcelino González, Madrid, Instituto de Estudios Políticos, 1967-1968.
- Suárez, Francisco, *Commentaria in secundam secundae divi Thomae, scilicet de fide, de spe et de charitate disputationes*, Parisiis, Ludovicum Vivés, 1858.
- Taurek, John, “Should the Numbers Count?”, *Philosophy and Public Affairs*, 6, 1977, pp. 293-316.
- Villalobos, Enrique de, *Summa de la theologia moral y canonica*, Salamanca, Diego de Cussio, 1629.
- Vitoria, Francisco de, *De iure belli*, Salamanca, San Esteban Editorial, 2017.
- Vitoria, Francisco de, *Commentaria in secundam secundae*, Milwaukee, Marquette University Press, 1997.
- Vitoria, Francisco de, *Relección sobre la templanza*, ed. castellana de Felipe Castañeda, Bogotá, Universidad de los Andes (Colombia), 2007.

*Aristóteles introducido por Juan
Gerson: La teoría de la conquista
de Vasco de Quiroga (1470?-1565)*

*Aristotle introduced by Jean Gerson: The Theory
of the Conquest of Vasco de Quiroga (1470?-1565)*

CHRISTIAN SCHÄFER

Universität Bamberg, Alemania
christian.schaefer@uni-bamberg.de

DOI: <https://doi.org/10.15366/bp2021.26.002>
Bajo Palabra. II Época. N°26. Pgs: 39-58



Recibido: 30-08-2020

Aceptado: 20-09-2020

Resumen

En su *Información en Derecho*, Vasco de Quiroga (1470?-1565) discute la teoría de la guerra justa de su tiempo, proponiendo una perspectiva muy *sui generis* del problema. Desestima e incluso ataca las doctrinas tradicionales justificatorias de la Conquista, que procuraron legitimarla por la idolatría, la agresión contra los españoles, o las infracciones contra la ley natural por parte de los indígenas. Por su lado, Quiroga elabora una teoría que, basada en la filosofía política de Aristóteles, permite la conquista del Nuevo Mundo arguyendo que no existía autoridad política legítima en la América precolombina. En este artículo, intentaré dilucidar esta interpretación quiroguiana de Aristóteles y la aplicación de esta interpretación al caso de la Nueva España.

Palabras clave: Vasco de Quiroga, Conquista, guerra justa, Aristóteles, Juan Gerson, utopía, filosofía política.

Abstract

In his *Información en Derecho*, Vasco de Quiroga (1470?-1565) discusses the just war theory of his times, proposing an own take on the subject. He dismisses, and occasionally attacks traditional attempts to justify the Spanish Conquista, which argued that the conquest was justifiable, because the American natives were idolaters, aggressors against the Spaniards, or infringers of Natural Law. Yet, he puts forward a theory which, based on Aristotle's political thought, allows for a conquest of the New World alleging that there was no legitimate political authority whatsoever in pre-Columbian America. In this paper, I try to get to grips with Quiroga's interpretation of Aristotle and his application of this interpretation to the peoples of New Spain.

Keywords: Vasco de Quiroga, Conquest, just war theory, Aristotle, Jean Gerson, utopia, political philosophy.

LA INFORMACIÓN EN DERECHO DE VASCO DE QUIROGA [en adelante, 'IeD'] fue escrita, enviada y dirigida a un alto funcionario del Consejo de Indias en 1535. Es un documento de carácter muy heterogéneo, pues combina la dilucidación jurídica, la discusión filosófico-teológica, el informe político y la explicación etnológica. Pero el objetivo principal del escrito es la discusión y crítica de la legitimidad de lo que la *Segunda Provisión* de la Corona española había decretado sobre el tratamiento de los indígenas de la Nueva España revocando las instrucciones de una provisión anterior, la primera, a este respecto. La *Segunda Provisión* permitía esclavizar e, incluso, marcar a fuego a los indígenas bajo determinadas circunstancias (medidas estas que justamente había prohibido la anterior).¹ Una de estas circunstancias justificatorias era que se les hubiera capturado en el curso de una guerra justa, la cual queda definida en la mencionada provisión como un enfrentamiento armado provocado por los indígenas en caso de rebelión, de intrusión violenta, de resistencia a la predicación cristiana, de robo de la propiedad de los españoles o de obstrucción a la libre circulación. En lo siguiente, discutiré la teoría de la guerra justa en la crítica que Quiroga hace a la provisión y la enlazaré con la teoría de la Conquista que propone Quiroga basándose en la filosofía política de Aristóteles.

1. La legitimación de la esclavitud indígena en la *Segunda Provisión*

EN SU CRÍTICA A LOS RAZONAMIENTOS y los parámetros que establece la *Segunda Provisión* para legitimar la esclavitud de los sometidos en guerra justa, Quiroga es contundente. Mantiene taxativamente que no se puede hacer una guerra justa a los naturales sirviéndose de los motivos que estipula la provisión: “las condiciones y limitaciones con que se justifica son imposibles, que no se pueden efectuar ni aplicar al hecho” (IeD, 93). Consecuentemente, sería un despropósito aplicar este concepto de guerra justa para legitimar la esclavitud de los capturados en ella:

¹ Sobre las provisiones, su historia y su contenido cf. Martín Hernández, F., *Vasco de Quiroga*, Salamanca: Publicaciones UPS 1993, pp. 154-155.

Porque en cuanto a los esclavos de guerra, no se hallará, en hecho de verdad, para que se pueda justificar la guerra contra estos naturales, como la provisión lo requiere, que ellos nos infesten, molesten ni impidan paso, ni recobranza de cosa nuestra, ni se rebelen, ni resistan la predicación evangélica (IeD, 92).

Quiroga hace una distinción muy importante que se encuentra asimismo en muchos tratadistas españoles de la época. Si bien es cierto que, por un lado, niega todo derecho a hacer esclavos en el caso concreto de aquellas guerras de conquista frente a los indios, no por ello niega que pueda haber, en general, una tal guerra justa en contra de indígenas y con el objetivo de conquistarlos, ni niega al mismo tiempo el derecho, basado en la tradición aristotélica, a hacer esclavos a los ya vencidos en una guerra semejante. Lo que rechaza es que la conquista, tal como se había llevado a cabo previamente y como después, en su época, continuaría desarrollándose, fuera de hecho una guerra justa. Ya veremos más adelante cómo se explica esta opinión que, a primera vista, puede resultar un tanto paradójica. Por lo pronto, baste seguir las indicaciones que Quiroga mismo da al hablar sobre la resistencia de los indígenas a la labor misionera de los españoles como supuesta causa legítima de una guerra justa, tal y como la define la provisión. A Quiroga le consta que esta causa sería legítima sólo si se cumpliera

con los requisitos necesarios y como tengo dicho: yendo a ellos como vino Cristo a nosotros, haciéndoles bienes y no males, piedades y no crueldades, predicándoles, sanándoles y curando los enfermos, y, en fin, las otras obras de misericordia y de la bondad y piedad cristiana (IeD, 92).

En caso contrario, no existe ninguna legitimación posible de la guerra. Pues bien, la realidad histórica habría representado una situación bien distinta de la que aquí se especifica, como Quiroga no se cansa de repetir en el trascurso de su *Información*.²

2. La teoría de la guerra justa en Cayetano

QUIROGA ACLARA QUE SU IDEAL DE UNA CONQUISTA PACÍFICA Y ESPIRITUAL deriva del célebre *Comentario a la Summa Theologiae* de Cayetano: uno de los textos más

² Quiroga en numerosas ocasiones insiste, por el contrario, en que los motivos de la Conquista en realidad han sido la codicia, la soberbia, las ambiciones personales, etc. Cf. Serrano Gassent, P., *Vasco de Quiroga: La Utopía en América*. Madrid: Dastin, 2002, pp. 74; 79-80; 86; 92; 101; 121; 126; etc.

citados y recurrentes en la querrela de la Conquista durante el siglo XVI. Quiroga se apoya en el siguiente pasaje del *Comentario*:

Deberían ser enviados (como dice por otro tanto como esto el Cayetano, 2a 2ae q. 66 artículo octavo) a los tales [indígenas] predicadores que, siendo santos varones, los conviertan a Dios con la palabra y el ejemplo; y no que los opriman, despojen, escandalicen, sometan y a la manera de los fariseos los hagan doblemente hijos del infierno³ (IeD, 93).

En esto, según aclara Quiroga reiteradamente, Cayetano tiene toda la razón y hay que seguirle en su planteamiento. Sin embargo, Cayetano prosigue con un argumento en contra de toda posibilidad de hacerles guerra legítima a los infieles del Nuevo Mundo, y en esto empezamos a ver discrepancias respecto a lo que mantiene Quiroga. Cayetano señala que hay tres clases de infieles:

(1) los que habitan en territorio de cristianos y son súbditos de los cristianos tanto *de iure* como *de facto*, como es el caso de los judíos y los herejes (que, sin embargo, no son infieles en el sentido pleno de la palabra), y como es el caso también de los musulmanes, en la medida en la que todos ellos habitan en territorios de príncipes cristianos. A éstos, no está permitido hacerles la guerra, pero se los puede justamente llegar a despojar de sus bienes materiales (como a través de ciertos impuestos especiales o de las expropiaciones);

(2) los infieles que ocupan territorios antiguamente controlados por cristianos, como en la práctica es el caso de todos los infieles que viven en el territorio de la antigua ecúmene, esto es, del antiguo Imperio Romano cristianizado. Tal es el caso de muchos musulmanes que por esta razón se han de considerar súbditos de los cristianos *de iure*, aunque no lo sean *de facto*. El corolario es que estos musulmanes son infieles que se encuentran, esta vez tanto *de iure* como *de facto*, en un estado de rebelión contra los cristianos, cuyos territorios ocupan:

en cuanto a hacer la guerra a tales infieles, cualquier gobernante cristiano que tenga autoridad de declarar la guerra por la propia república puede hacerla a dichos infieles contando con el voto común del pueblo cristiano, aunque sea tácito, y puede poseer lícitamente lo que llegue a obtener, siempre que no sobreviva algún heredero cristiano; pues, si sobrevive, ha de restituírsele lo suyo (IeD, 94).

³ Reproducimos aquí (así como en las citas siguientes) la traducción de Serrano Gassent del pasaje correspondiente de Cayetano en latín.

Con esto, en la taxonomía de los infieles de Cayetano, figuran hasta ahora: los no cristianos, que sin embargo no son infieles propiamente dichos (p.ej. los judíos), y los infieles, que, sin embargo, no son paganos propiamente dichos (p.ej. los musulmanes);

(3) En cuanto al tercer caso de los paganos propiamente dichos, la opinión de Cayetano se resume en los siguientes términos:

ni de derecho ni de hecho están sujetos a los príncipes cristianos conforme a la jurisdicción civil. Tal es el caso de aquellos paganos que nunca fueron súbditos del Imperio Romano y que habitan tierras jamás nombradas como de cristianos. Las autoridades de esos lugares, aunque infieles, son legítimas autoridades, sea que se gobiernen de acuerdo al sistema regio, sea que se ajusten al régimen de participación ciudadana. [...] Contra estos últimos infieles, ningún rey, ningún emperador, ni la Iglesia romana, puede mover guerra para ocupar sus tierras o para sujetarlos políticamente, puesto que no hay ninguna causa de guerra justa. Jesucristo, rey de reyes, a quien ha sido dada toda potestad en el cielo y en la tierra, envió para la conquista del mundo no soldados con armamento, sino predicadores santos, como ovejas entre lobos. [...] En consecuencia, nosotros pecaríamos gravísimamente, si pretendiésemos dilatar la fe de Cristo Jesús por este camino. No llegaríamos a ser sus legítimos señores, sino cometeríamos grandes latrocinios y quedaríamos obligados a la restitución, como responsables de una guerra injusta (IeD, 94-95).

Quiroga está de acuerdo con la teoría taxonómica de Cayetano, pero advierte que, en el tercero (y último) de los casos mencionados, Cayetano se refiere a infieles de un nivel cultural mínimo. En contraste con ello, según Quiroga, los bárbaros del Nuevo Mundo son más ‘salvajes’⁴ que ‘bárbaros’. A diferencia de los infieles de los que habla Cayetano, que tienen legítimas autoridades y “se gobiernan de acuerdo al sistema regio” o “se ajustan al régimen de participación ciudadana” y que tienen “ordenanzas buenas por donde se rigen y gobiernan” (IeD, 96), los infieles del Nuevo Mundo eran *tan* bárbaros que les faltaría toda base imprescindible para el autogobierno. Según esto, habrían vivido y, en algunos casos, seguían viviendo en un orden social privado de toda civilización que desconocía autoridades legítimas y que, por ello, más debía en rigor llamarse desorden u orden social deficiente. Este desorden, según el análisis de Quiroga, se genera justamente por la falta de una buena policía.

⁴ El sentido de ‘salvaje’ en cuanto falto de toda organización y afiliación política se hará patente en lo que sigue. El término ‘salvaje’ deliberadamente denigrante como se utiliza desde el s. XVII en adelante, no tiene correspondencia en Quiroga, a no ser que la palabra ‘silvestre’, que Quiroga (como otros autores de la época) reserva para ciertas formas de vida ‘salvajes’, concuerde con ciertos aspectos del ‘salvaje’ de la acepción moderna.

3. El concepto de “buena policía” en Quiroga

“BUENA POLICÍA” ES UN TÉRMINO CLAVE EN LA OBRA DE QUIROGA. No en vano se ha discutido mil veces qué es lo que exactamente se ha de entender por semejante “buena policía”. El *Diccionario de la Real Academia Española* define policía como “[b]uen orden que se observa y guarda en las ciudades y repúblicas, cumpliéndose las leyes u ordenanzas establecidas para su mejor gobierno”, a lo que añade, como significado caído en desuso: “Cortesía, buena crianza y urbanidad en el trato y costumbres”. Empecemos, entonces, por señalar que ambos significados efectivamente convergen en el concepto de buena policía que utiliza Quiroga. A partir de estas aclaraciones y apoyándonos, además, en lo visto hasta ahora en la progresión de la argumentación quiroguiana que encontramos en la *Información en Derecho* y, finalmente, en vista de cómo Quiroga emplea el término en sus *Reglas y Ordenanzas para los Pueblos-Hospitales* [RyO],⁵ vamos a entender en adelante por “buena policía”:

(1) *un régimen social (en el doble sentido que tiene la palabra “régimen”, a saber, como ‘forma de gobierno’ y como ‘modo de vida’) que*

(2) *posibilita y, en última instancia, efectivamente da como resultado una convivencia provechosa de todos los miembros del grupo ordenado socialmente por dicho régimen,*

(3) *tanto del conjunto, como, en la medida de lo posible, de cada uno de sus integrantes.*

De esta definición trigradual se desprende, entonces, que el elemento definitorio “bueno” en “buena policía” se refiere a la capacidad de cumplir con la eficacia implicada en el término “provechosa” en relación con el orden social así establecido. Hay que advertir, que los términos “provechoso” y “eficacia”, que en su uso contemporáneo conllevan un predominante aspecto utilitarista, en Quiroga se extienden “[a] trato y costumbres”, tal como lo indica con razón el diccionario de la Real Academia; y, en especial, a consideraciones morales y religiosas (por lo que, en este sentido, podríamos decir, que quedan referidos a un eudemonismo social). Esto es precisamente lo que se deduce del empleo que, dentro de la expresión “buena policía”, se hace de la palabra “buena” en las *Reglas y Ordenanzas*.⁶

⁵ Cf., por ejemplo, Serrano Gassent, P., (RyO), *Vasco de Quiroga: La Utopía en América*, op. cit, p. 256: “sin cuidado de sus prójimos, como es cosa verosímil que sería, y se suele hacer por nuestros pecados, y por falta de semejante policía, y concierto de República, que es procurar lo propio, y menospreciar lo común”; RyO, 257: “quitándoos lo malo, y dejándoos lo bueno de vuestras costumbres, manera, y condición, como en toda buena policía”; etc.

⁶ *Ibid.*, p. 254: “para vuestra utilidad, y provecho in utroque homine que es así para el ánima como para el cuerpo, y para vuestra buena policía, y prudencia, que tengáis en las cosas de que en la verdad mucho carecéis, y sois

A su vez, en el sintagma “buena policía” el elemento definitorio “policía” alude al hecho de que el grupo ordenado por este régimen es un grupo social y político, o en otras palabras, alude al hecho de que su grupo sobrepasa en número y complejidad las formas nucleares de convivencia natural o necesaria como son la familia, la economía doméstica o la parentela (supongo, pues, que ya en esto hay un marcado elemento aristotélico que se remonta a la ‘arqueología’ de lo político que Aristóteles ofrece en su *Política* 1252a).

Con todo, Quiroga insiste en que la buena policía, así concebida, “es la que todo lo ordena, y sin la cual ninguna cosa ni conversación humana puede haber bien ordenada y que no sea corrupción” (IeD, 153/154).

4. La teoría de la guerra justa en Quiroga

EN CUANTO A LOS BÁRBAROS QUE CARECEN de todo orden social identificable como buena policía y que Cayetano, según la opinión de Quiroga, omite en su taxonomía de los infieles, la *Información en Derecho* advierte que nada impide someterlos para imponerles un régimen político,

aunque no nos molesten a nosotros ni impidan paso ni nos tengan tomada cosa nuestra ni que nos pertenezca ni sean enemigos del nombre cristiano [o sea: aunque no se den las justificaciones de guerra provistas por la *Segunda Provisión*]. Pues que basta vivir en notoria ofensa de Dios su Criador, y en culto de muchos y diversos dioses, y contra ley natural y en tiranía de sí mismos, como gente bárbara y cruel y en ignorancia de las cosas y del buen vivir político, y sin ley ni rey como son estos naturales, que, además y allende de su infidelidad, eran entre sí mismos crueles, bárbaros, feroces, y aún son bárbaras naciones y sus principales tiranos contra los menores y maceoales⁷ que poco pueden y tienen opresos, sin tener entre sí policía alguna que fuese libre y buena como debe tener todo hombre razonable humano (IeD, 96).

Quiroga advierte más adelante, que este sometimiento o, como él mismo dice, esta ‘sujeción’, que busca imponer un orden social reemplazando el desorden vigen-

muy defectuosos, de que se os recrecen grandes, e irremediables males, inconvenientes, e incomodidades, así a vuestros cuerpos como a vuestras ánimas”; Ibid., p. 256: “os aprovechará también la guarda de lo dicho para que viviendo en este concierto, y buena policía fuera de necesidad, y mala ociosidad, y codicia demasiada, y desordenada, demás de salvar vuestras ánimas”; Ibid., p. 257: “en buena policía, y doctrina cristiana así moral, y de buenas costumbres, como espiritual de vuestras ánimas”.

⁷ Los ‘maceoales’ o ‘macehaules’ (del náhuatl ‘macehualtin’) eran, en el territorio mexicano prehispánico, los indios que ocupaban el último escalafón social y se encontraban sometidos en diferentes grados de dependencia a sus superiores.

te en estos naturales puede efectuarse a la fuerza, si esto fuera necesario, lo cual lo convertiría entonces en una guerra justa. Una guerra justa esta, hay que repetirlo, muy diferente a la que erróneamente define la *Segunda Provisión*. Advierte Quiroga que su propia teoría de la legitimidad de una empresa militar contra los indios se refiere a “la sujeción y pacificación y sosiego de aquestos bárbaros [...] no para destruirlos, sino para humillarlos de su fuerza y bestialidad” (IeD, 102). A lo que añade el mismo Quiroga poco después:

Y como conviene que lo haga y mande hacer todo doctor e instruidor y apóstol, mayormente de gente bárbara como esta, [...] no para destruirlos, como nosotros lo entendemos, sino para edificarlos como su Majestad y el Sumo Pontífice lo entienden, como parece por la bula [*Inter cetera* de Alejandro VI] e instrucciones de ello, y como también lo dice Juan Gerson, doctor cristianísimo, [en su obra] *De potestate ecclesiastica et origine iuris* (IeD, 103).

Hagamos una breve síntesis de lo visto hasta ahora:

(1) Según Quiroga, no se les puede hacer la guerra justa a los indígenas sirviéndose de los títulos legitimatorios especificados en la *Segunda Provisión* (a saber: rebelión, resistencia a la predicación cristiana, etc.).

(2) La conversión de los indígenas es una *conditio sine qua non* para justificar la presencia española en el Nuevo Mundo, pero se debe llevar a cabo sin recurrir a la fuerza, tal y como lo advierte Cayetano en el pasaje citado por Quiroga.

(3) Asimismo, Cayetano en un principio tiene razón al afirmar que no hay guerra justa contra los infieles que viven en territorios nunca antes gobernados por cristianos.

(4) Cayetano omite, sin embargo, el caso de los infieles cuya barbarie impide que vivan como seres humanos propiamente dichos.⁸ El elemento clave que indica la carencia de legítimo autogobierno en estos bárbaros es su falta completa de buena policía.

(5) Refiriéndose a este cuarto punto, Quiroga advierte que este es el caso de los pueblos del Nuevo Mundo. Estamos entonces hablando de un grupo de infieles

⁸ Recuérdese, como lo hace también Quiroga, que Cayetano se refiere explícitamente a pueblos de infieles, cuyas autoridades, “aunque infieles, son legítimas autoridades, sea que se gobiernen de acuerdo al sistema regio, sea que se ajusten al régimen de participación ciudadana” Serrano Gassent, P., (IeD), *Vasco de Quiroga: La Utopía en América*, op. cit., p. 94.

que, según la interpretación de Quiroga, no aparece en la taxonomía de infieles de Cayetano. Y es por eso que, más adelante, Quiroga va a proponer que, siempre de acuerdo con la autoridad de Cayetano, pero, sin embargo, contra la teoría de la *Segunda Provisión*, se los pueda conquistar en guerra justa si fuera necesario, para imponerles un régimen político del que carecen en su estado de indigencia respecto a una buena policía.

Mas, a estas alturas del argumento, por supuesto que surge una pregunta inevitable: ¿Cuál es el criterio de buena policía que subyace a la argumentación de Quiroga en relación con los indígenas? En otras palabras: ¿Cómo justifica Quiroga su opinión de que no había (ni jamás había habido) buena policía en los pueblos del Nuevo Mundo? Es decir, ¿cómo se justifica que no había ni hubo anteriormente un modo aceptable y humano de (auto)gobierno entre los pueblos del Nuevo Mundo? Es en este contexto en el que aparece Aristóteles de la mano de Juan Gerson.

5. Las “tres maneras de buena policía” según Aristóteles

EN EL TERCER CAPÍTULO DE LA INFORMACIÓN EN DERECHO, Quiroga hace mención varias veces del *Tractatus de potestate ecclesiastica et de origine iuris et legum* de Juan Gerson.⁹ Es importante notar que, en las consideraciones de Quiroga, la doctrina aristotélica de las formas de gobierno legítimas y positivas – que Quiroga equipara, e incluso tiende a identificar, con las maneras de buena policía – se introduce exclusivamente a través de lo que de ella se encuentra en Gerson, a quien Quiroga llama explícitamente “doctor cristianísimo” en varias ocasiones (IeD, 77; 96; 103). Obviamente, Quiroga se refiere aquí a Gerson en su descargo en medio del acalorado debate de aquellos momentos sobre si se podía recurrir a Aristóteles como autoridad en materia de política indiana.¹⁰ Sea como fuese, se puede constatar que en la fundamentación teórica de la buena policía Quiroga aduce y se inclina por

⁹ Gerson J., *De ecclesiastica potestate et de origine juris et legum*, Paris, 1474. Quiroga se refiere a este tratado en IeD, 96, 98 y 103, y lo cita textualmente en IeD, 104.

¹⁰ *Doctor christianissimus* es el título tradicional conferido a Gerson. Pero queda muy claro que aquí como en otras ocasiones, Quiroga emplea el sobrenombre ‘cristianísimo’ específicamente para probar la ortodoxia de ciertas opiniones a través de Gerson. A su vez, la autoridad de Aristóteles, en la mayoría de los casos, fue discutida y atacada sobre todo en cuanto a la defensa de la doctrina sobre la ‘esclavitud natural’ de los bárbaros, doctrina elaborada por Aristóteles en su *Política* (1252a-1254b) y aplicada a los indígenas americanos por algunos de los tratadistas de la época de la Conquista: cf. Schäfer, C., “La Política de Aristóteles y el Aristotelismo político del siglo XVI”, *Ideas y Valores* 119, 2002, pp. 109-135.

una doctrina netamente aristotélica, a saber, que hay “tres maneras en que se divide y puede dividir toda buena policía” (IeD, 96), pero la introduce deliberadamente apoyándose en Juan Gerson, quien la expone en la consideración décimo tercera de su tratado.¹¹ La teoría aristotélica correspondiente se encuentra en la *Política* (1279ab) y la *Ética* a Nicómaco (1160a-1161a). Es preciso decir que, en lo que Quiroga expone, se conserva muy bien un rasgo típico del texto aristotélico, que es la pretensión de abarcar todas las posibilidades concebibles de un tema en una sola definición o clasificación. Esta exhaustividad queda claramente reflejada al caracterizar las distintas posibilidades que presenta como aquellas “en que se divide y puede dividir toda buena policía”. De hecho, Aristóteles insiste, y el texto de Gerson abunda en esta insistencia, en que solamente puede haber tres géneros de buen gobierno, (expresión que Quiroga traduce como “tres maneras de buena policía”¹²) y no más:

(1) El primero de estos géneros o formas de buen gobierno es la monarquía, que Quiroga define como la “congregación de muchos perfecta, debajo de obediencia o sujeción de uno, según sus leyes y ordenanzas [...], el cual no tenga [en cuenta] principalmente el bien propio particular suyo [...], sino el pro y bien común de todos” (IeD, 97). De esta definición se desprende fácilmente cuál es la manera de mala policía que constituye la forma degenerativa de la monarquía, a saber, la tiranía. Lo malo de esta última “manera de policía” no reside en el hecho de constituir un gobierno de una persona, sino en que esta persona, el tirano, actúa principal o exclusivamente en su propio beneficio e interés y gobierna a su antojo sin leyes ni ordenanzas (IeD, 97);

(2) el segundo género de buena policía, la aristocracia, se caracteriza por ser una “congregación perfecta, so obediencia de pocos que entienden y pretenden principalmente el bien de la cosa pública y la rijan y ordenen por sus leyes y ordenanza” (IeD, 97);

y, finalmente,

¹¹ De hecho, las doce consideraciones primeras del *Tractatus de potestate ecclesiastica et de origine iuris et legum* versan sobre la potestad eclesiástica y sólo la consideración decimotercera (y última) está dedicada al tema del origen del derecho y de las leyes (en la edición Estrasburgo 1488 de las obras de Gerson, incluso los titulillos de las páginas de la consideración decimotercera dejan de ser *De potestate ecclesiastica* y pasan a ser *De origine iuris*). Lo que Quiroga dice sobre la doctrina aristotélica de las formas de gobierno reproduce casi *ad verbum* lo que escribe Gerson en las col. antepenúltima y penúltima de la consideración decimotercera de dicha edición.

¹² Que Quiroga hable de “maneras” en vez de “géneros” de buena policía, deja entrever que en la teoría quiroguiana de buena policía la “policía” se concibe más como un *nomen agentis* que como un *nomen acti*, es decir, se concibe más como “conducta” (moral) que como “constitución” (política).

(3) el tercero, que Quiroga llama “policía propiamente hablando”, y que en Aristóteles es la democracia o timocracia,¹³ se caracteriza por el hecho de que el bien común es entendido por muchos o, incluso, por todos y procurado por ellos a través de sus leyes y ordenanzas (cf. *IeD*, 97).

Con todo, resulta obvio que el concepto de policía, tal como se encuentra en Quiroga, es dicotómico. O mejor dicho, para definirlo hay que servirse por lo menos de dos diferenciaciones que también encontramos en Aristóteles (*Política* 1279a): la primera, que concierne a lo que podríamos llamar la diferencia específica formal dentro del género de las variaciones de las distintas maneras de gobierno, distingue tres subgéneros de acuerdo con la cantidad de personas que están al mando de la comunidad. Así tenemos que los gobiernos pueden ser gobiernos de uno, de pocos y de muchos o, incluso, de todos. La segunda, que se refiere a lo que podríamos llamar la diferencia específica material¹⁴, enfoca el aspecto cualitativo y determina si la policía es buena, es decir, aceptable para la humanidad y válida según el estándar de la justicia y de la ley natural y de la lógica intrínseca de toda idea de gobierno. Si no lo es, a saber, si pasa por alto el bien del animal racional político, o lo que es lo mismo, si obvia que el hombre es un ser racional y libre por naturaleza, y si, por tanto, se viola el principio de que toda policía debe estar al servicio del bien común,¹⁵ estaremos ante una mala policía. Este uso sinecdótico de los conceptos políticos es una herencia del texto aristotélico transmitida por los comentarios medievales y repetida en Gerson: de esta manera, reino y tiranía coinciden en ser monarquías, si contemplamos el lado cuantitativo formal, pero si contemplamos el lado cualitativo, son maneras de gobernar opuestas.¹⁶ También en esto, pues, la teoría de Quiroga se atiene a la doctrina aristotélica expuesta en la *Política*. En Quiroga, el criterio decisivo para valorar si la policía en cuestión observa esta propiedad del gobierno legítimo parece ser la adopción de leyes y ordenanzas que respondan a la verdadera comprensión del bien común por parte de la(s) persona(s) que está(n) al mando de la comunidad. Lo cual, sorprendentemente, es una concepción más

¹³ En su nota al margen correspondiente a este pasaje (Serrano Gassent, P., (*IeD*), *Vasco de Quiroga: La Utopía en América*, op. cit., p. 98 nota 12), Quiroga nombra las malas policías, “tiranía, oligarcía [sic], democracia”, siendo la timocracia el gobierno bueno de muchos. Sin embargo, las denominaciones pueden variar, siendo a veces la democracia una forma buena y la olocracia su correspondiente degeneración.

¹⁴ ‘Material’ aquí se entiende en el sentido que también subyace, por ejemplo, la expresión ‘materia de estado’, es decir (según la definición del Diccionario de la RAE): “Conjunto de las cosas que atañen al gobierno, conservación, aumento y reputación de los Estados”.

¹⁵ Recuérdese el criterio que menciona Quiroga, *Ibid*, p. 96: una “policía [...] que fuese libre y buena como debe tener todo hombre razonable humano”.

¹⁶ Cf. Stengel, B., *Der Kommentar des Thomas von Aquin zu Politik des Aristoteles*, Marburg, Tecum, 2011, p. 257, con citas pertinentes del comentario de Tomás de Aquino a la *Ética* a Nicómaco y a la *Política* de Aristóteles.

platónica que aristotélica. En este sentido, el texto de Gerson deja entrever un cierto trasfondo de agustinismo platónico. Quiroga, empero, complementa el criterio intelectualista mencionado de la correcta comprensión, que rige las concepciones de los filósofos antiguos, con un aspecto voluntarista muy típico de su época. Y es que él siempre habla – casi a la manera de un hendíadis – de “entender y *pretender*” el provecho (“pro”) común como base de la buena policía (por ejemplo, IeD, 97).¹⁷

A Quiroga le constaba que todas las formas de gobierno que existían entre los indígenas del Nuevo Mundo eran malas policías en la medida en la que constituían formas de gobierno que, por un defecto estructural y no sólo accidentalmente, ni entendían ni pretendían el bien común. Lo que a algunos tratadistas de la época les hacía creer que los naturales del Nuevo Mundo tenían policías, si no buenas, sí al menos aceptables era, según el modo de ver de Quiroga, la coincidencia en el criterio de diferenciación formal-cuantitativa, es decir, las variedades de gobierno por parte de uno solo o de pocos o por parte de muchos – concepto que aparecía en el texto citado de Cayetano. Quiroga mismo, por su parte, aunque nunca pone en duda que de hecho haya habido formas de gobierno entre los indígenas, insiste en que no había policía entre ellos que cumpliera con los aspectos básicos que, según la diferenciación material-cualitativa, se requieren para la *buena* policía. De acuerdo con este razonamiento, Quiroga niega que entre los indios haya habido un suficiente entendimiento del bien común o una suficiente voluntad de procurarlo o, más aun, ni una cosa ni la otra, y pone como ejemplo ilustrativo más notorio el caso de

Moctezuma, que fue el que presidía entre ellos [i.e. los pueblos de la Nueva España] cuando esta tierra se ganó, a quien acataban y tenían como a Dios [y quien] tenía las condiciones del uno malo, y no del uno bueno que Gerson dice, porque así acontecía que él era adorado y tenido y reverenciado no como hombre humano, de gente libre, sino casi como Dios de gente cautiva, opresa y servil, que son las condiciones del uno malo y tirano; y quería y trabajaba que sus súbditos ni pudiesen ni supiesen ni entendiesen (IeD, 98)¹⁸.

Lo mismo cabe decir, *mutatis mutandis*, de la mala policía en el gobierno, ya sea de pocos o de muchos, que se pudiera dar entre los indígenas (IeD, 99-100). Concluye Quiroga:

¹⁷ En contraste, el texto de Gerson, fiel a la versión que el *Aristoteles Latinus* da del original griego *skopei*, tiene *intendit*, o sea ‘mira a’, ‘contempla’, ‘presta atención a’. El sintagma ‘entender y pretender’ en Quiroga añade un aspecto de esfuerzo y autodirección voluntativa.

¹⁸ Abundan en Quiroga los pasajes que se refieren al hecho que los caciques y reyes prehispánicos eran venerados (casi) como dioses por los indígenas, mientras que éstos al mismo tiempo se rebajaban y se autohumillaban hasta un nivel infrahumano. Me parece obvio que Quiroga con esto alude al famoso *locus classicus* de la *Política* (1253 a 28), donde Aristóteles dice que el hombre que vive sin *polis* es o un dios o un animal.

Estas maneras todas de policías buenas y malas, que pone Aristóteles y refiere en el lugar dicho Gerson, yo las tengo cotejadas con las que he visto entre estos naturales, y las primeras tres libres y buenas, a mi ver, no las hay entre ellos, y las otras postreras tres serviles y malas, todas las tienen, que ninguna les falta, si no me engaño; y entre algunos ni buenas ni malas, sino que están como bestias por los campos, siendo en la verdad naturalmente tan capaces los unos como los otros (IeD, 98).

6. La “buena policía mixta” como remedio propuesto por Quiroga

PARTIENDO DE LO DICHO HASTA AQUÍ, se explica fácilmente la conclusión a la que llega Quiroga en cuanto a la legitimidad de la conquista: mientras que la mayoría de los tratadistas, y entre ellos Gerson, a quien Quiroga se opone sólo en este punto, mantiene que el dominio de los infieles sobre sus territorios es legítimo y debe respetarse, Quiroga determina que no se pueden ni se deben respetar aquellas formas de dominio que puedan ser calificadas como mala policía. Al contrario: hay que abolirlas.¹⁹ La causa es que las formas de mala policía contradicen enteramente el sentido del gobierno y de autoridad política, es decir, no alcanzan lo que ‘debe ser’, en su idea, todo gobierno y, con ello, lo pervierten, lo que conlleva una anulación de toda legitimidad de un dominio semejante.

Para tenerlo muy claro: no es el caso que no hubieran sido formas de dominio. Quiroga nunca niega que Moctezuma haya dominado a su pueblo. Niega que la forma de dominio en cuestión haya sido una forma de *gobierno o autoridad*. El trasfondo teórico se hace obvio en la calificación de mala policía y buena policía que Quiroga confiere a las diferentes formas de dominio: es la teoría del mal como privación del bien. En esta teoría, lo malo no es la negación del bien. Más bien, el mal es visto como una limitación, ausencia o deficiencia del bien en la medida que disminuye los parámetros esenciales de una cosa buena de tal manera que esta cosa, siendo siempre la misma, ya no se parezca a sí misma por la falta de rasgos naturalmente correspondientes a ella. Como en el famoso caso platónico de un cuchillo que esencialmente es un instrumento para cortar y picar, y que, una vez privado de sus calidades de ser afilado y agudo, siendo el mismo objeto, es un mal cuchillo y, en el más extremo de los casos de la pérdida total de estas calidades, ya no se puede considerar un cuchillo para nada. Es el caso extremo del que habla Quiroga en

¹⁹ Con razón observa Serrano Gassent, P., *Vasco de Quiroga: La Utopía en América*, op. cit., p. 29, al respecto: “Su argumentación se hallaba en este punto próxima a la de la junta de 1511, la de Palacios Rubios y Matías de Paz” (la “junta de 1511” es la reunión convocada por Fernando el Católico, cuyos resultados desembocaron en las Leyes de Burgos de 1512).

cuanto a la policía: el caso de un gobierno que, si bien se puede todavía considerar una forma de dominio, carece de todas las cualidades de una buena policía en tal medida que ya no se puede considerar una forma de policía para nada.

Poniéndolo en términos de la taxonomía de Cayetano: los gobernantes prehispánicos de los infieles del Nuevo Mundo, si bien eran señores *de hecho*, nunca lo eran *de iure*, su dominio efectivo carecía de autoridad, ya que la justificación de base, a saber, el procurar el bien común, estaba ausente en su caso. Por ende, es legítimo quitarles sus poderes e imponer un nuevo orden político, pero sólo a condición de que este sea una buena policía. Así queda justificada no sólo la presencia de los españoles en el Nuevo Mundo, sino también la conquista militar, que en tal caso se convertiría inmediatamente en una guerra justa. Esta guerra sería entonces algo análogo a un tiranicidio, pero llevada a cabo de manera colectiva, y se parece en muchos sentidos a la acción militar de la política internacional de nuestro siglo contra ciertos ‘warlords’ africanos.

La conclusión de Quiroga es, por tanto, esta:

Contra estos tales y para este fin y efecto, cuando fuerzas hubiese, por justa, lícita y santa, *servatis servandis*, tendría yo la guerra, o, por mejor decir, la pacificación o compulsión de aquéstos, *Non in destructionem sed in aedificationem*, como lo dice San Pablo, 2ª a los Corintios 22 (IeD, 102 – Quiroga se equivoca: La cita es de 2 Cor 10,8).

Lo cual, al parecer de Quiroga, debe ser una empresa conjunta del poder espiritual y seglar, “no para destruirlos, como nosotros lo entendemos, sino para edificarlos como su Majestad y el Sumo Pontífice lo entienden” (IeD, 103).

A propósito de la íntima relación de lo espiritual y lo seglar en Quiroga, vale añadir una última observación. Quiroga escribe su *Información en Derecho* no sólo para denunciar los fallos y defectos de la anterior administración de la Nueva España y de la *Segunda Provisión*. Más bien, quiere proponer medidas viables para remediar las deficiencias jurídicas, políticas y morales que analiza. Por eso, en lo que es el pasaje tal vez más célebre de su *Información en Derecho*, propone sus propias ideas para implementar una forma de buena policía en la Nueva España.

El texto de Quiroga deja entrever que uno de los modelos posibles para proporcionarles un buen gobierno a los indígenas podría haber sido *en teoría* el ya establecido por el régimen de la encomienda. Quiroga, en un principio, reconoce los méritos de la idea básica del régimen encomendero: repartir el territorio conquistado entre españoles, los cuales se ocuparán de los indios del lugar, reemplazando la mala policía de los caciques por una buena policía basada en sanas convicciones cristianas. De acuerdo con el análisis de Quiroga, el gran problema del sistema encomendero tiene un doble aspecto. En primer lugar, por supuesto, la depravación moral

de los encomenderos, que los llevan al maltrato prácticamente sistemático de los indígenas confiados a ellos. En segundo lugar, y más importante si cabe en cuanto al proyecto quiroguiano de proponer una solución propia al tema de la mala policía, la encomienda, como medida política, peca de no representar un sistema de policía mixta o, al menos, de no representarlo suficientemente bien. Por policía mixta, Quiroga entiende, siempre de acuerdo con su idea clave de una buena policía, un régimen que procure el bien tanto material como espiritual de todos los miembros de la comunidad en cuestión.²⁰ La encomienda defrauda especialmente el segundo propósito, el de procurar el bien espiritual de los indígenas, y esto representa una omisión injustificable e, incluso, podría decirse, un irremediable y grave error:

Y si esta buena policía es necesaria para la buena gobernación en la solamente seglar, que será en la policía que es y ha de ser de necesidad de obligación policía mixta, que en todo ha de poner orden y concierto de nuevo así en lo espiritual como en lo temporal, en que de necesidad se ha de proveer en esta tierra y Nuevo Mundo por su Majestad y sus ministros, pues Dios le ha hecho apóstol de lo uno y rey de lo otro, y dar para en todo no muy buen estado y corte de república cristiana y católica, en que haya buena y general conversión y bastante sustentación para todos, españoles y naturales, con conservación de ellos y de la tierra; y esto que sea por tales modos, medios y arte, y por tales leyes y ordenanzas, que se adapten a la calidad y manera y condición de la tierra y de los naturales de ella, de manera que ellos las puedan saber, entender y usar, y guardar y ser capaces de ellas; y de esta manera son las de mi parecer, sin los intrincamientos y oscuridad y multitud de las nuestras, que no las sabrán ni entenderán ni serán capaces de ellas de aquí al fin del mundo, ni se las adaptaran cuantos son nacidos (IeD, 100-101).

La solución propuesta por Quiroga de una buena policía mixta para pequeñas comunidades básicas según el modelo de los pueblos-hospitales que Quiroga mismo fundó, al inicio concebidas como núcleos y modelos de formas de convivencia más extensas, y que serían aplicables posteriormente a todos los territorios de la Nueva España, ha sido definida como utópica, y no sin razón: esta solución muestra rasgos utópicos en cuanto constituye una severa crítica a las circunstancias sociales y políticas vigentes en su momento, propone un estado político ideal que claramente contrasta con las circunstancias que se han criticado, abre la puerta e, incluso, invita a la acción para remediar esta contradicción, y, de hecho, se inspira

²⁰ Cf. Serrano Gassent, P., (IeD) *Vasco de Quirga: La Utopía en América*, op. cit., p. 223: “Y digo que esta falta e inconveniente en esta tal arte de república, como es la de mi parecer, no la habría ni podría haber, ni cabe ni ha lugar en ella, porque es arte de policía mixta, como la cose de esta tierra lo requiere y ha menester; pues por ella se ordena y ha de ordenar todo, así en lo temporal como en lo espiritual, por el apóstol de ella, que es su Majestad. Y así se provee por ella en lo uno, que no se olvida ni descuida en lo otro, antes quedando ordenado lo de buena policía y conversaciones humanas, también quedan cortadas las raíces de toda discordia y desasosiego y de toda lujuria y codicia y ociosidad y pérdida de tiempo mal gastado, y se introduce la paz y justicia [...]”.

en todo ello explícitamente en el prototipo textual del género utópico, a saber, en la obra *De optimo reipublicae statu* de Tomás Moro.²¹ No hay tiempo para ahondar en este asunto, por más interesante que sea, y por más que complementa, de manera sorpresiva, quizás, la perspectiva aristotélica del pensamiento social quiroguiano. Más bien, ya es tiempo de llegar a una conclusión.

7. Conclusión: las fuentes aristotélicas

EVALUANDO LOS RESULTADOS UN TANTO HETEROGÉNEOS ahora obtenidos, el papel de Aristóteles para el razonamiento sobre la buena policía en el Nuevo Mundo que está contenido en la *Información en Derecho* se hace sin embargo suficientemente patente: la cuestión de la guerra justa, instrumento legitimador para la esclavización de los indígenas contemplado por la *Segunda Provisión*, conduce al problema de la ‘buena policía’. Quiroga no mantiene que la esclavización se justifique sin más en virtud de una guerra justa. Pero considera justificada la conquista de pueblos faltos de buena policía. El criterio decisivo de tener una buena policía, el cual rige todo el razonamiento quiroguiano, lo aporta Aristóteles por mediación de Juan Gerson. Este criterio demuestra con gran vigor que lo ‘bueno’ de la ‘buena policía’ no solamente aporta una cualidad extrínseca y candorosa como en el caso del ‘buen chico’ o de un ‘buen almuerzo’. Más bien, los términos ‘buena policía’ y ‘mala policía’ en Quiroga denotan formas de existencia comunitaria que, comparables a la *eudaimonia* y la *kakodaimonia*, el vivir según (o guiado por) un buen espíritu y el vivir según (o guiado por) un mal y pernicioso espíritu, de los antiguos, representan el logro contundente o el fracaso total y detestable de un proyecto de vida. Quiroga estima que Aristóteles, en su *Política* y su *Ética* a Nicómaco, elabora y presenta un cuadro completo de los géneros de buena y mala policía. En este sentido, identificando las formas de gobierno reales de los pueblos indígenas pre-hispanos con los diversos géneros aristotélicos de mala policía, Quiroga encuentra un motivo justificatorio para la presencia e, incluso, para la acción militar de los españoles en el Nuevo Mundo. Al mismo tiempo, los tres factores representados por la intacta naturaleza de los indios, la abolición de las formas de mala policía habidas entre los indígenas y la destrucción de las antiguas formas de estructuración social en el proceso de co-

²¹ Son estos los elementos definitorios del concepto de utopía según el detallado estudio de Schölderle, Th., *Utopía und Utopie: Thomas Morus, die Geschichte der Utopie und die Kontroverse um ihren Begriff*, Baden-Baden, Nomos, 2011, pp. 479-481. Serrano Gassent, P., *Vasco de Quiroga: La Utopía en América*, op. cit., pp. 18-19, desde un análisis tomado de Horkheimer, llega a un elenco semejante de elementos fundamentales de lo utópico y los aplica a la cuestión quiroguiana.

lonización, configuran la idea quiroguiana del Nuevo Mundo como tabla rasa, idea que invita a la empresa (utópica, si así se quiere) de establecer en el Nuevo Mundo formas de convivencia humana de acuerdo a la concepción de la buena policía mixta que Quiroga desarrolla a partir de la teoría político-filosófica aristotélico-gersoniana y, en un segundo momento, de acuerdo con la sociedad utópica descrita por Tomás Moro. Con esto, Quiroga, de una manera muy peculiar, entrelaza el aristotelismo político realista con el idealismo utópico de su época. Esta concepción tan extrañamente “utópica” y a la vez pragmática se concreta en la instauración de los pueblos-hospitales quiroguianos, ideados por su fundador según el patrón de la isla *Utopia* de Tomás Moro como modelos sociales para el Nuevo Mundo y, quizás, como núcleos de organizaciones políticas ulteriores todavía más amplias.²²

Llegamos así a la conclusión de que por más llamativas y hasta extravagantes que pudieran parecer las posturas de Quiroga sobre la guerra justa y la buena policía en el Nuevo Mundo, estas posturas, así como también su adhesión a las ideas utópicas de Moro, se encuentran impregnadas por teorías tradicionales típicamente aristotélicas, las cuales constituyen, sin que Quiroga lo tematicé, el fundamento tanto de su pensamiento utópico como de sus convicciones prácticas.

²² Cf. *Ibid.*, pp. 18-24.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Aristoteles, *Politica*, edited by W.D. Ross. Oxford, Oxford University Press, 1957. doi: [10.1093/oseo/instance.00259280](https://doi.org/10.1093/oseo/instance.00259280) , <https://doi.org/10.1093/oseo/instance.00259280>
- Baker-Smith, D., Reading Utopia. En G.M. Logan (ed.): *The Cambridge Companion to Thomas More*. Cambridge, CUP, 2011. doi: [10.1017/CCOL9780521888622.009](https://doi.org/10.1017/CCOL9780521888622.009), <https://doi.org/10.1017/CCOL9780521888622.009>
- Gerson, J., *De ecclesiastica potestate et de origine juris et legum*, Paris, 1474.
- Martín Hernández, F., *Vasco de Quiroga*, Salamanca, Publicaciones UPS, 1993.
- Pagden, A., *Spanish Imperialism and the Political Imagination: Studies in European and Spanish-American Social and Political Theory, 1513-1830*, Boston, Yale University Press, 1998.
- Quiroga, Vasco de, Información en Derecho. En P. Serrano Gassent (2002), *Vasco de Quiroga: La Utopía en América*, Madrid, Dastin, 2002, 69-249. [= IeD]
- Quiroga, Vasco de, Reglas y Ordenanzas para los Pueblos-Hospitales de Santa Fe, 2002. En Serrano Gassent, P., *Vasco de Quiroga: La Utopía en América*, Madrid, Dastin, 2002, 251-274. [= RyO].
- Sabido Sánchez Juárez, C., “El programa humanista en la utopía práctica de Vasco de Quiroga”. En V. Aspe Armella (comp.), *Tomás Moro y Vasco de Quiroga. Utopías en América*, Pamplona, EUNSA, 2018, 115-135.
- Schäfer, C., “La Política de Aristóteles y el Aristotelismo político del siglo XVI”, *Ideas y Valores* 119, 2002, 109-135.
- Schölderle, Th., *Utopia und Utopie: Thomas Morus, die Geschichte der Utopie und die Kontroverse um ihren Begriff*, Baden-Baden, Nomos, 2011. doi: [10.5771/9783845229331](https://doi.org/10.5771/9783845229331) , <https://doi.org/10.5771/9783845229331>
- Serrano Gassent, P., *Vasco de Quiroga: La Utopía en América*. Madrid, Dastin, 2002.
- Stengel, B., *Der Kommentar des Thomas von Aquin zur Politik des Aristoteles*, Marburg, Tectum, 2011.
- Villaseñor, R., “Luciano, Moro y el utopismo de Vasco de Quiroga”, *Cuadernos Americanos* 4/4, 1942, 155-175.

Zorroza, M.I., “La utopía renacentista y el modelo de Vasco de Quiroga”. En V. Aspe Armella (comp.), Tomás Moro y Vasco de Quiroga. Utopías en América, Pamplona, EUNSA, 2018, 97-113.

DOI: <https://doi.org/10.15366/bp2021.26.002>
Bajo Palabra. II Época. Nº26. Pgs: 39-58

*Lectura de Domingo de Soto del
De legibus ciceroniano: El binomio
ley eterna-racionalidad en
De Iustitia et Iure*

*Domingo de Soto's interpretation of the ciceronian De legibus:
The binomial eternal law-rationality in De Iustitia et iure*

LAURA CORSO DE ESTRADA

Conicet/UCA-UBA Argentina
lauracorso@uca.edu.ar

DOI: <https://doi.org/10.15366/bp2021.26.003>
Bajo Palabra. II Época. N°26. Pgs: 59-74



Recibido: 12-09-2020

Aceptado: 7-10-2020

Resumen

Los escritos ciceronianos son fuente de transmisión crítica del legado estoico y, asimismo, de una reelaboración que conlleva componentes de enseñanza platónico-académica que autores escolásticos recogieron con motivo del tratamiento de la *quaestio* de la ley. En este artículo, me propongo llevar a cabo una exégesis del *De Iustitia et Iure* I de Domingo de Soto con el objeto de examinar las aportaciones del *De legibus* de Cicerón en exposiciones del maestro de Salamanca sobre el binomio: ley eterna-racionalidad.

Palabras clave: ley, naturaleza, racionalidad, Cicerón, escolástica.

Abstract

The writings of Cicero are sources of critical transmission of stoic legacy, and in the same way of a reelaboration containing elements of platonic-academic teaching that scholastic authors collected in relation with the treatment of the *quaestio* about law. My purpose in this paper is to fulfill an exegesis of the *De Iustitia et iure* I of Domingo de Soto to examine the contribution of Cicero's *De legibus* in expositions of the Salamanca's master about the binomial eternal law-rationality.

Keywords: law, nature, rationality, Cicero, Scholasticism.

I. Consideraciones antecedentes

EN EL PROEMIO DE *DE IUSTITIA ET IURE*, Domingo de Soto comienza por considerar con cuidada formulación la pertenencia epistemológica que conviene a la consideración del “ius” y de la “iustitia”, núcleos del desarrollo de su obra. De modo manifiesto estas temáticas corresponden a la labor del jurisconsulto, pero Soto subraya que ha de advertirse que “el [derecho] Civil [se ha desarrollado] por mediación de las costumbres”¹ y que, por ello, cabe a los “filósofos” (“philosophi”): “examinar el [derecho] Civil desde los principios de la filosofía”². Soto asienta esta postura en la sentencia ciceroniana de *De legibus* donde se afirma que “la ciencia del derecho” (“iuris diciplina”): “No ha de ser tomada ni del edicto del pretor, ni de las *Doce Tablas*, sino que ha de ser enteramente considerada desde la profundidad de la filosofía”³. Sentencia con la que Soto apela al pasaje de *De legibus* I, 5, 17, donde Tito Pomponio Ático, amigo de Marco Tulio Cicerón y uno de los interlocutores del diálogo, formula en rigor como pregunta lo que el texto de Soto enuncia como aseveración, al describir el modo en que Cicerón ha de desarrollar su exposición sobre el “ius” y la “lex”.

No podría decirse que la pregunta de Ático que Soto incorpora en su escrito como una afirmación del texto ciceroniano sea una exégesis incorrecta del maestro salmantino. Pues la pregunta de Ático es fruto de desarrollos precedentes donde -de modo definido- Cicerón ha sostenido, tras haber sido convocado por sus interlocutores a disertar sobre la naturaleza del derecho, la postura contenida en la pregunta que nos ocupa en el texto ciceroniano. De allí que Ático la formule con una modalidad algo conclusiva; añadiendo, más allá de lo que Soto refiere, que: por una parte, tomar el derecho del edicto del pretor es lo regular en la Roma de su tiempo y que, por otro lado, las *Doce Tablas* han regido a los antepasados⁴.

La respuesta de Cicerón a Ático en el *locus* de *De legibus* es enfática: “En efecto ... en esta conversación no indagamos cuál es el modo de hacer provisiones lega-

¹ Domingo de Soto, *De Iustitia et Iure, Proemium*: “Civilia vero ex media morum”.

Sigo en este estudio mi propia versión directa del texto latino de: *De Iustitia et Iure. Libri Decem* (ed. facsimilar), con Introducción histórica y teológico-jurídica de P. Venancio Carro, Madrid, Instituto de Estudios Políticos, 1967, vol. I.

² *Ibid.*, *Proemium*: “Civilia ex principiis philosophiae axaminare”.

³ *Ibid.*, *Proemium*: “Unde Cicero *De legibus* I, non a pretoris edicto, neque a 12 tabulis, sed penitus ex intima philosophia hauriendam iuris censet”.

⁴ Cf. Cicerón, *De legibus* I, 5, 17.

les, o cuál es la respuesta que hemos de dar a cada consulta jurídica. Por más que esto sea importante, como realmente lo es, y haya sido sostenido en el pasado por muchos hombres ilustres [...] en nuestro caso debemos alcanzar en esta disertación la razón de ser universal del derecho en su conjunto y de las leyes [...] En efecto, debemos explicar la naturaleza del derecho”⁵. Con esta respuesta ante la pregunta de su interlocutor, Cicerón ha definido un plano epistemológico en el tratamiento de la problemática acerca del “ius”, y lo ha situado en un ámbito que, en tanto tiene por objeto su “razón de ser” (“causa”), corresponde al plano de universalidad propio de la filosofía. Conforme a lo cual Cicerón se ha propuesto, con tal aspiración de universalidad, trascender con su elaboración sobre el “ius” los límites de Roma, y de cualquier otra restricción político-territorial. Por lo que como acertadamente observa J. Turpin, el *De legibus* ciceroniano constituye, en el contexto del pensamiento latino antiguo, un esfuerzo especulativo por asignar a la filosofía un papel mediador respecto del tratamiento de la ley civil⁶.

Éste es el contexto inmediato de la postura ciceroniana que Soto hace presente en los primeros apartados de su *Proemio*, por lo que su relectura evocativa del texto parece conducirnos a advertir que adhiere a su contenido teórico y, consecuentemente, a su definición en el plano epistemológico de su consideración sobre la naturaleza del “ius”. Por otra parte, tal vez pueda presumirse que también haya tenido en mente pasajes ciceronianos del *De inventione Rhetorica*, recurrentemente citados desde tiempos medievales, acerca del papel de la “costumbre” (“mos”) en la constitución de las leyes, a lo cual Soto hace referencia como ya mencioné *supra* con motivo de su *Proemio*. Tal el caso del pasaje donde Cicerón sostiene que “las cosas que proceden de la naturaleza y son reconocidas por la costumbre, son sancionadas por el temor de las leyes”⁷.

Mis consideraciones iniciales de estos pasajes del *Proemio* coinciden, al menos en parte, con el desarrollo que M. Scattola dedica a la fundamentación filosófica de la justicia que Soto desarrolla en *De Iustitia et Iure*. En efecto, Scattola identifica

⁵ Ibid., I, 5, 17: “Non enim id quaerimus hoc sermone [...] quem ad modum caveamus in iure, aut quid de quaque consultatione respondeamus. Sit ista res magna, sicut est, quae quondam a multis claris viris [...] sed nobis ita complectenda in hac disputatione tota causa est universi iuris ac legum [...] Natura enim iuris explicanda nobis est” (el subrayado no pertenece al texto).

A lo largo de este estudio sigo mi propia traducción directa del texto latino del *De legibus* ciceroniano, tomado fundamentalmente de la edición crítica de De Plinval, G., *Cicéron, Traité Des Lois*, Paris, Les Belles Lettres, 1968. Traducción de mi autoría que he vertido en: Corso de Estrada, L., *Marco Tulio Cicerón, Sobre las Leyes*. Edición Bilingüe, Traducción anotada, Introducción y Apéndices, Buenos Aires, COLIHUE-CLÁSICA, 2019.

⁶ Cfr. Turpin, J., “Cicéron, *De legibus* I-II et la religion romaine: une interpretation philosophique à la veille du principat», *Aufstieg und Niedergang der Römischen Welt*, 1986, II 3, p. 1908.

⁷ Cicerón, *De inventione Rhetorica* II, 53, 160: “res et ab natura profectas et ab consuetudines probatas, legum metus [...] sanxit”.

el *De legibus* de Cicerón como fuente de la “reivindicación de la filosofía como fundamento del derecho” y, tras detenerse en algunos de los pasajes que también he abordado aquí, subraya el papel que en el *Proemio* ya Soto asigna específicamente a la filosofía en la consideración de la naturaleza de lo jurídico con una determinación neta que difiere de la de otros autores salmantinos⁸. Como he justificado en estudios precedentes, los escritos ciceronianos han constituido una fuente de transmisión crítica del acervo estoico y, además, una reelaboración que conlleva la sinergia de componentes principalmente platónicos pero también aristotélicos, que maestros de la Escolástica medieval y salmantina tuvieron la aptitud de acoger en relación con sus propios tratamientos acerca de la *quaestio* de la ley.

Según he examinado en otros estudios, desarrollos significativos de Tomás de Aquino⁹, y de Domingo de Soto¹⁰, son expresión de tal vía de recepción de fuentes. Y es mi propósito en este artículo volver sobre esta temática para considerar, siguiendo desarrollos del *De Iustitia et Iure* I de Domingo de Soto en torno al binomio ley-racionalidad, algunas aportaciones de la tradición filosófica ciceroniana presentes en la elaboración del maestro de Salamanca. Tradición romana que, según hemos advertido, Soto hace presente en el inicio de su *Proemio*.

II. Relectura de las definiciones ciceronianas de “lex” en *De legibus* I y II. Clasificación de *lex aeterna* y de *lex naturalis*

DOMINGO DE SOTO EXAMINA EN LA QUAESTIO I: DE LEGE IN COMMUNI, pues -según indica sobre el fin del *Proemio*- si se sigue a Cicerón en *De officiis*¹¹, el orden de una indagación debe comenzar por “la naturaleza de la cosa” (“*substantia rei*”) que se expresa en la definición de la misma. De allí, la fuente en la que centra su especulación sobre el tema, el texto de Tomás de Aquino de *Summa Theologiae* I-II q. 90: “De *essentia legis*” y, consecuentemente, el propósito del a.1 de dicha *quaestio*: “Si

⁸ Cfr. Scattola, M., “La virtud de la justicia en la doctrina de Domingo de Soto”, *Anuario Filosófico* 45/2, 2012, pp. 315, 317, 318.

⁹ Entre otros estudios: Corso de Estrada, L., *Naturaleza y vida moral. Marco Tulio Cicerón y Tomás de Aquino*, Pamplona, EUNSA, 2008; “Natura ut ratio. Componentes del finalismo de tradición estoica en Rabano Mauro, Felipe Canciller y Tomás de Aquino”, *De natura, La naturaleza en la Edad Media*, J. Fuertes Herreros-A. Poncela González (edd.), Ediciones Húmus, Gabinete de Filosofía Medieval- Publicaciones Salamanca, 2015, vol. I, pp. 63-79.

¹⁰ Entre otros estudios: Corso de Estrada, L., “Tesis helenísticas en exégesis escolásticas: ‘Conformidad con la naturaleza’: Alberto Magno, Tomás de Aquino y Domingo de Soto”, en *Right and Nature in the First and Second Scholasticism, Rencontres de Philosophie Médiévale*, A. Culleton-R. Hofmeister Pich (edd). Brepols, Turnhout, 2014, pp. 271-284.

¹¹ Cfr. Cicerón, *De officiis* I, 1, 7.

hay alguna entre las definiciones de ley que proceden de los maestros que se establece como apropiada”. Soto pondera que la definición (“definitio legis”) a la que Tomás de Aquino arriba en *S. Th.* I-II q. 90, a.4, c., es la que enuncia debidamente la naturaleza de la ley universalmente considerada, cuando formula que: “no es otra cosa que cierta ordenación de la razón con respecto al bien común, promulgada por aquél que tiene a su cuidado la comunidad”¹². Pues, en efecto, en ella se encuentran contenidos: “genus legis”, “finis”, “causa” y la “forma” de establecerla, a cuyo análisis dedica cuatro artículos sucesivos. Y si bien no pueden ser objeto de nuestro presente análisis el seguimiento del estado de la cuestión al que nuestro autor somete cada uno de estos componentes de la naturaleza de la ley, ni las aportaciones con las que complementa la definición tomista que lo ocupa, nos detendremos en las tesis centrales que enuncia Soto con motivo de su recepción de dicha definición tomista. Esto es: 1) la ley es “ordenación” (“ordinatio”) de la razón¹³; 2) “toda ley, para que sea sólida y estable, debe mover a los súbditos al bien común”¹⁴; 3) la ley no puede ser obra de cualquier hombre sino de la “república” (“republica”) o de quien la tiene a su cuidado (“curam habens”)¹⁵; 4) pertenece a la esencia de la ley su promulgación, dado que “ninguna ley tiene algún vigor como ley, antes de la promulgación”¹⁶.

¹² Cfr. Tomás de Aquino, *Summa Theologiae* I-II q. 90, a.4, c.: “El sic [...] potest colligi definitio legis, quae nihil est aliud quam quaedam rationis ordinatio ad bonum commune, ab eo qui curam communitatis habet, promulgata”.

¹³ Cfr. Domingo de Soto, op.cit., I, q. 1, a. 1. Cabe ahora simplemente hacer mención al hecho de que Soto aporta a la determinación del género de la ley que ha formulado Tomás de Aquino en *S. Th.* I-II q. 90, a.4, c., otra nota esencial, al sostener que no sólo es: “ordinatio”, sino también “praeceptio”, esto es: “prescripción”, en tanto que la ley no sólo ordena o dirige la vida práctica, sino que en tal ordenación: prescribe como ley. Cuestión que conduciría a una compulsa específica entre lo que aquí aduce Soto y el alcance de lo que Tomás de Aquino precisa en *S. Th.* I-II, q. 90, a.1, ad 3, en relación con el papel de la voluntad en el acto de ordenación que procede de la razón práctica.

En el contexto de este debate, Soto también trae a cuento la vinculación etimológica que Cicerón establece entre “lex” y el verbo “legere” (“elegir”); cfr. Cicerón, *De legibus* I, 6, 19. Pero con motivo de su exégesis del pasaje Soto subraya, sin descartar esta apreciación ciceroniana, la neta postura del autor romano en coincidencia con la suya propia, cuando define también en *Ibid.*: “quod lex est mens ratioque prudentis, iurisque atque iniuria regula”, esto es: “que la ley es entendimiento y razón del prudente, regla de lo justo y de lo injusto”; como, en efecto, se determina en el mismo sentido en el texto del *De legibus* ciceroniano I, 6, 19, que cita Soto en op. cit., I, q. 1, a.1.

¹⁴ *Ibid.*, I, q. 1, a. 2: “Lex omnis, quod solida fit et firma, in commune bonum debet subditos promovere”.

En relación con su análisis acerca de la causa final de la ley, Soto introduce una doble consideración en torno al bien común: a) el bien común entendido como “felicitas naturalis”, la que identifica en la “república” (“republica”) temporal con un estado “apacible” (“quietus”), “de tranquilidad” (“tranquillus”) y “de paz” (“pacificus”); b) “felicitas supernaturalis”, la que ciertamente identifica con el fin último trascendente, al que se ha de ordenar el bien temporal.

¹⁵ *Ibid.*, I, q. 1, a. 3; en este sentido Soto subraya la proporción que ha de haber entre la causa eficiente y la final.

¹⁶ *Ibid.*, I, q. 1, a. 4: “Nulla lex ullum habet vigorem legis, ante promulgationem”, en relación con lo cual se precisa enfáticamente que ello “es probado por la naturaleza de la ley misma. En efecto, es regla y medida de nuestras

Pero por una parte, en la misma *quaestio* I, con motivo de su análisis de otras definiciones de ley, Soto recoge y clasifica las dos definiciones de ley que Cicerón enuncia en su *De legibus*. Así, el maestro salmantino cita a continuación de la definición tomista de *Summa Theologiae*, en primer lugar, la segunda de las definiciones ciceronianas de dicha obra, la de *De legibus* II, evocando que en ella se dice que: “La ley es algo eterno, que rige el mundo en su totalidad, sabiduría para imperar y para prohibir”¹⁷. Y como procuraré poner de manifiesto, la prioridad que concede a esta definición sobre la segunda de las definiciones de *De legibus*, la que en rigor figura en un libro anterior de la obra, responde a la prioridad metafísica de tal ley y, consecuentemente, a su significación matriz en la jerarquía de las leyes. Pues Soto lleva a cabo una exégesis de la misma conforme a la cual clasifica dicha ley bajo la especie de “lex aeterna”, al indicar expresamente que por su contenido tal definición: “pertenece de modo propio a la Ley Sempiterna de Dios”¹⁸.

Cicerón ha expuesto en su *corpus* más propiamente filosófico al menos seis formulaciones centrales sobre el “naturae ius” y la “lex naturalis”¹⁹ y, en ese contexto, es posible conceder a Soto que, algunas de esas definiciones, ofrecen sustento a su exégesis. Dado que para Cicerón, más allá de la clasificación que el maestro salmantino lleva a cabo en *De Iustitia et Iure*, la primera predicación de la noción de “lex naturalis” cabe a una ley supra-mundana que se identifica con la racionalidad divina que rige el universo en su conjunto y que el mismo Cicerón calificó en *De legibus* II, precisamente por ello, como una “lex caelestis”²⁰. En *De legibus* II, Cicerón sostiene que “la ley no es ni una creación del genio de los hombres, ni alguna resolución de los pueblos, sino algo eterno que rige el mundo entero por la sabiduría de lo que ordena y de lo que prohíbe”²¹; formulaciones que -como hemos apreciado inmediatamente *supra*- Soto hace presente en su evocación de la

acciones, y una regla es vana a no ser que se aplique a los que obran; pero no es posible que sea aplicada si no se tiene conocimiento de ésta.

Bajo este respecto, Soto aborda asimismo la problemática acerca de la promulgación de la ley natural, en la que también se cumpliría esta condición por obra de hallarse “inscripta” (“scripta”) en la “mens” humana; cuya manifestación no se hallaba oscurecida en el estado de inocencia. Sobre la concepción de Soto acerca de la índole de la ley natural, volveré un poco más adelante en ap. III de este estudio.

¹⁷ Ibid., I, q. 1, a.1: “Nam illa Ciceronis libro 2 *De Leg.* Lex est aeternum quoddam, quod universum mundum regit, imperandi prohibendique sapientia”.

¹⁸ Ibid., I, q. 1, a.1: “sempiternae Dei legi peculiaris est”.

¹⁹ Me he extendido analíticamente sobre este tema en: Corso de Estrada, L., “Fases de la filosofía ciceroniana del *ius* y de la *lex*”, *Marco Tulio Cicerón, Sobre las Leyes. Edición Bilingüe, Traducción anotada, Introducción y Apéndices*, op. cit., pp. XCVIII-CV.

²⁰ Cfr. Cicerón, *De legibus* II, 4, 9.

²¹ Ibid., II, 4, 8: “Hanc igitur video sapientissimorum fuisse sententiam, legem neque hominum ingenii excogitam, nec scitum aliquod esse populorum, sed aeternum quiddam, quod universum mundum reget imperandi prohibendique sapientia”.

definición de “lex” que clasifica como “aeterna”. Bajo este respecto el texto ciceroniano ofrece sustento a su exégesis, dado que Cicerón mismo precisa que ésta es “prima lex” y asimismo “vera lex”, a la que describe: “aquella Primera y Suprema Ley es el Entendimiento del Dios, que conforme a la razón establece ya las obligaciones, ya las prohibiciones para todas las cosas”²², “es coeterna con el Dios que gobierna y que protege el cielo y la tierra”²³. Esto es: “La Verdadera Ley y la que es Primera, la que tiene la aptitud para ordenar y para prohibir, es la Recta Razón del Sumo Júpiter”²⁴, “el Entendimiento divino es la Ley Suma”²⁵. Éstas son las palabras de Cicerón en el *locus* de *De legibus* II que Soto evoca, y que claramente desplaza y resignifica, más allá de la complejidad que supone una analítica de la concepción ciceroniana acerca de lo divino²⁶, en un contexto histórico-teórico diverso, creacionista y expresivo de una concepción definidamente trascendente de la naturaleza divina.

La posición ciceroniana sobre la predicación primera del término “lex” en el sentido indicado tiene firme sustento en otros desarrollos de sus escritos. Así, en pasajes cronológicamente precedentes a *De legibus*, como en *De republica* III, 33, 22, *locus* clásico de la posición de Cicerón sobre *la lex naturae*, se afirma que: “la Verdadera Ley es [...] Ley eterna e inmutable [...] habrá un solo Dios como Maestro y Soberano de todas las cosas; Autor, Juez y Promulgador de la ley”²⁷; y de un modo semejante, en el maduro *De officiis*, donde retoma la formulación de ley como “lex divina”²⁸. Por lo que bajo este contexto en los desarrollos de *De legibus* II que evoca Soto, como en otras obras suyas, Cicerón se ha definido a favor de una predicación primera de la noción de “lex” que conlleva una concepción cósmico-teológica de la realidad por la que sostiene la existencia de una Razón divina que se revela en el finalismo natural del universo en su conjunto. Soto pondera en su propio marco

²² Cfr. *Ibid.*, II, 4, 8: “Ita principem legem illa et ultimam mentem esse dicebant omnia ratione aut vetantis dei”.

²³ Cfr. *Ibid.*, II, 4, 9: “aequalitas illius caelum atque terras tuentis et regentis dei”.

²⁴ Cfr. *Ibid.*, II, 4, 10: “lex vera atque princeps, apta ad iubendum et ad vetandum, ratio est recta summi Iovis”.

²⁵ Cfr. *Ibid.*, II, 5, 11: “illa divina mens summa lex est”.

²⁶ Me he detenido en consideraciones relativas a la sinergia de componentes platónicos y estoicos de su concepción sobre la ley como naturaleza divina en: Corso de Estrada, L., *Naturaleza y vida moral. Marco Tulio Cicerón y Tomás de Aquino*, op. cit., I, cc 2 y 3; y en: Corso de Estrada, L., “Lectura filosófica de la naturaleza”, *Marco Tulio Cicerón, Sobre las Leyes. Edición Bilingüe, Traducción anotada, Introducción y Apéndices*, op. cit., pp. LXI-LXVII. Cfr. entre estudios especializados sobre el tema: Lévy, C., *Cicero Academicus. Recherches sur les Académiques et sur la Philosophie Ciceronienne*, Paris-Rome, Palais Farnèse-École Française de Rome, 1992, pp. 623-635, passim; Barnes, J. “Antiochus”, *Philosophia Togata I*, Griffin, M., Barnes, J. (edd.), Oxford, Clarendon Press, 1997, pp. 79 y ss.

²⁷ Cfr. Cicerón, *De republica* III, 33, 22: “Est quidem vera lex [...] lex et sempiterna et immutabilis [...] unusque erit communis quasi magister et imperator omnium deus, ille legis huius inventor, disceptator, lator.”

²⁸ Cfr. Cicerón, *De officiis* III, 5, 23.

especulativo esta predicación de ley, y la inserta en una categoría específica, si bien me detendré un poco más adelante en algunas notas de su reelaboración²⁹.

Por otra parte, en la misma *quaestio* I y con motivo del citado análisis de diversas definiciones de ley, Soto recoge y clasifica otra de las definiciones ciceronianas de *De legibus*, la cual hace presente -siguiendo de modo textual- la que Cicerón enuncia en I, 6, 18. Así dice Soto: “aquella, la que enunciara antes en el libro I: ‘la ley es razón suma, ínsita en la naturaleza, que ordena lo que ha de hacerse y que prohíbe lo contrario’”³⁰. Definición ciceroniana que Soto clasifica como la “que no se extiende más allá [del ámbito] de las leyes naturales”³¹ y la que, por ende, se identifica con una “ley natural” (“*lex naturalis*”). En rigor, y como puede apreciarse en el enunciado de la definición misma, Cicerón no desiste en ella de la predicación primera y propia de ley que ya hemos considerado pues, en efecto, en ella dice que “*lex est ratio summa*” y, por ende, su correlato es supra-mundano.

Pero como también se enuncia en la definición que ahora Soto hace presente, tal ley se halla “*insita in natura*” y, consecuentemente, la naturaleza del mundo por ella penetrada se encuentra regida por su racionalidad que prescribe como ley. De allí que Cicerón haya propuesto una identificación de la “*natura*” con la “*ratio*” y con la “*lex*”, por lo que la naturaleza del mundo en su conjunto porta un contenido intrínseco, una racionalidad fundante del orden perfectivo de los seres que lo habitan y, por consiguiente, de su orden natural-universal. En definitiva, Cicerón ha presentado una concepción finalista de la naturaleza en la que ha apelado ciertamente a la tesis estoica del *lógos spermatikós* de tradición estoica³². Mas en una revisión crítica que -como he expuesto en otros estudios- ha permitido a Cicerón elaborar una cosmología teológica que, en razón de sus filiaciones platónicas, afirma la emergencia de la racionalidad respecto de lo corpóreo³³. Por ello, como ha observado G. De Plinval, el alcance de la influencia platónica preserva a Cicerón de exponer en *De legibus* una postura corporalista de la naturaleza como cabría a una actitud meramente receptiva, sin matices, de las enseñanzas estoicas³⁴. De allí que

²⁹ Cfr. en este mismo estudio ap. III.

³⁰ Domingo de Soto, op. cit., I, q. 1, a.1: “*illa vero quam praeposuerat libro I. Lex est ratio summa insita in natura, quae iubet ea quae facienda sunt, prohibetque contraria*”.

³¹ *Ibid.*, I, q. 1, a.1: “*extra leges naturales non extenditur*”.

³² Tesis que fuera expresada en las enseñanzas de la Stoa acerca del *lógos spermatikós*, cfr. Diógenes Laercio, *Vitae* VII, 136. Scattola. M., se detiene en el influjo estoico en la tradición ciceroniana acerca de la naturaleza de la ley en: “Die ‘*lex caelestis*’ des Cicero”, *Das Naturrecht vor dem Naturrecht. Zur Geschichte des ‘ius naturalae’*. Tübingen, Max Niemeyer Verlag, 1999, pp.25 y ss.

³³ Cfr. entre estudios ya citados: Corso de Estrada, L., “Lectura filosófica de la naturaleza”, *Marco Tulio Cicerón, Sobre las Leyes. Edición Bilingüe, Traducción anotada, Introducción y Apéndices*, pp. LXI-LXVII.

³⁴ De Plinval, G., “Introduction”, *Cicéron. Traité des Lois, De legibus*, op. cit., p. 25.

a través de la definición de ley natural que ahora nos ocupa, Cicerón expone en *De legibus* un renovado finalismo de la naturaleza³⁵. Postura que ha sostenido de modo continuado en *De República*³⁶ y *loci* paralelos del *De officiis*³⁷ entre otros pasajes.

III. “Lex aeterna” - racionalidad

CON MOTIVO DE SU CONSIDERACIÓN DEL STATUS QUAECTIONIS acerca de la naturaleza de la ley eterna, Domingo de Soto examina algunas dificultades que proceden de su condición de eternidad. Así: si hubiese una ley eterna no podría promulgarse porque ningún hombre es eterno³⁸, o también si hubiese una ley eterna no podría ordenarse a un fin, dado que lo eterno no puede ser referido a otra cosa³⁹; todo lo cual se opondría a los componentes que convienen a la naturaleza de la ley, según son expresados por Tomás de Aquino en *Summa Theologiae* I-II q. 90, a.4, c. En relación con estas razones, Soto se pronuncia apelando, por una parte, a la autoridad de Agustín, para sostener con él que “la ley eterna es la Razón Suma que existe en Dios”⁴⁰. En este sentido, lo ocupa la argumentación del *De libero arbitrio*, donde Agustín centra la vía probatoria en la necesidad de que la vida humana, que se desenvuelve en el ámbito de las cosas mutables y temporales, sea regulada por una ordenación que no posea la misma naturaleza, sino una inmutable y eterna. Por lo que en el texto agustiniano se sostiene que la ley temporal no es justa o legítima, a no ser que se encuentre fundada en la “lex aeterna”, “que se halla impresa en nosotros” (“quae impressa nobis”)⁴¹. Lo cual supone la connaturalidad de la naturaleza racional humana con respecto a la racionalidad con la que gobierna la ley eterna divina. A partir de lo cual Soto concluye que: “La ley que se denomina Razón Suma, no puede dejar de ser percibida por quien está dotado de inteligencia sino como incommensurable y eterna”, y que “lo eterno que es inmutable sólo existe en Dios”⁴².

³⁵ Cfr. M. Crowe, *The Changing Profile of the Natural Law*, The Hague, M. Nijhoff, 1977, p. XIII.

³⁶ Cfr. Cicerón, *De legibus* I, 5, 18: “lex est ratio summa, insita in natura, quae iubet ea quae faciendae sunt, prohibetque contraria”.

³⁷ Cfr. Cicerón, *De officiis*, III, 17, 61.

³⁸ Cfr. Domingo de Soto, op. cit., I, q. 3, a.2, obj. 1.

³⁹ Cfr. Ibid., I, q. 3, a.2, obj. 2.

⁴⁰ Ibid., I, q. 3, a.2: “quam August. [...] affirmat. Scilicet aeternam legem esse rationem summam in Deo existentem”.

⁴¹ Cfr. Agustín, *De libero arbitrio* I, 6.

⁴² Cfr. Domingo de Soto, op. cit., I, q. 3, a.2, sc: “lex quae summa ratio nominatur, non potest cuipiam intelligenti non incommutabilis aeternaque [...] aeternum autem est incommutabile in solo Deo existit”.

Por otra parte, Soto apela a la determinación magistral de Tomás de Aquino en *Summa Theologiae* I-II, q. 93, a.1, c., cuyo texto repasa con detenimiento para hacer manifiesta su convergencia con la postura agustiniana y para discernir con él que: “dado que la ley (como antes fue dicho) no es otra cosa que el dictamen de la razón práctica por el que el Príncipe gobierna a todos sus súbditos, resulta que la ley eterna no es otra cosa que la sempiterna Razón de su Sabiduría, por la que rige el universo. En efecto, como su substancia y naturaleza [es eterna], resulta que cualquiera de los atributos que existen en Él mismo son eternos”⁴³. Pues, en efecto, el escolástico allí subraya el carácter ejemplar de la Razón divina como Sabiduría creadora y, por ende, como artífice del mundo. Pero asimismo, que la Razón divina misma tiene naturaleza de “Lex”, dado que “la Razón divina es Sabiduría que mueve a las cosas a su fin debido”⁴⁴.

Soto añade asimismo que las sentencias de Agustín y de Tomás de Aquino desarrollan lo que se enseña en *Proverbios* 8, 23: “Desde la eternidad fue dispuesta [la Sabiduría], y desde el antiguo tiempo antes de que fuera hecha la tierra”⁴⁵. Pero cabe subrayar que incorpora a las vías probatorias de las *auctoritates* citadas, la convergencia de Cicerón en *De legibus* con respecto a la postura expresada por éstas. Por una parte, Soto mismo justifica la significación de este aporte que hace presente como una expresión de la concordancia de los “filósofos” (“philosophi”) con las sentencias de las autoridades. Así dice expresamente en relación con la patencia de la ley eterna que: “esta conclusión fue siempre de tanta claridad, que resplandeció incluso ante la [razón] natural, como también los filósofos lo descubrieron”⁴⁶. Y como manifestación de tal hallazgo filosófico y, consecuentemente, de una vía proporcionada al develamiento que la razón natural alcanza de la ley eterna, Soto retorna a *De legibus* II, en un preciso pasaje de II, 6, 18. Allí, Cicerón ciertamente ofrece sustento a sus palabras, afirmando que los hombres que alcanzaron la sabiduría, alcanzaron por consiguiente la comprensión de la existencia de una ley anterior y superior a la humana y, por ende, eterna, que causa el orden del mundo en su conjunto y que rige a los seres que lo habitan. El pasaje ciceroniano dice, como cita

⁴³ Ibid., I, q. 3, a.2: “Igitur cum lex (ut supra dictum est) aliud sit quam dictamen rationis practicae in Principe qua cuncta sibi súbdita gubernat, fit ut lex aeterna in Deo nihil aliud fit quam sempiterna ratio suae sapientiae, qua mundi universitatem regit. Etenim ut sua substantia et natura, fit et quicquid atributorum in ipso existit aeternum est”.

⁴⁴ Tomás de Aquino, op. cit., I-II q. 93, a. 1, c.: “ratio divinae sapientiae moventis omnia ad debitum finem, obtinet rationem legis”.

⁴⁵ Domingo de Soto, op. cit., I, q. 3, a.2: “ut ipsa de se sapientia Proverb. 8, praedicat. Ab aeterno ordinata sum, et ex antiquis antequam terra fieret”.

⁴⁶ Ibid., I, q. 3, a.2: “adeo haec fuit semper conclusio lumine etiam naturali resplandens ut ipsis etiam Philosophis innotuerit”.

Soto en *De Iustitia et Iure*: “Veó, entonces, que fue una sentencia común entre los más sabios que la ley no es creación del ingenio de los hombres, ni una resolución de los pueblos, sino algo eterno, que rige el mundo entero por la sabiduría de lo que ordena y de lo que prohíbe. De tal manera que [esos sabios] decían que aquella primera y suprema ley es el Entendimiento del Dios que conforme a la razón establece ya las obligaciones, ya las prohibiciones para todas las cosas. De allí que aquella ley que los dioses concedieron al género humano es alabada con justicia”⁴⁷.

Como exégeta de este texto, Soto advierte en él una tesis central de la tradición ciceroniana. Sin duda, la afirmación de la realidad de una Ley Primera Rectora que se predica de lo divino; más allá de la complejidad del texto ciceroniano en relación con la naturaleza propia de lo divino, en lo cual Soto no parece detenerse tal vez debido al valor propedéutico que asigna a su fuente. Pero el maestro salmantino subraya asimismo –en el texto que nos ocupa– la identificación ciceroniana de la Ley eterna con el Entendimiento divino del cual dimana, como causa del orden perfecto del mundo en su conjunto. Tesis que ciertamente Soto somete a su propia lectura, al resignificar la índole del Entendimiento divino que la misma porta como una anticipación de la concepción de la Razón divina misma que, como Principio causal, se manifiesta en el orden perfecto de la totalidad del mundo, como efecto de su obra creadora. Soto parece apreciar la convergencia de este testimonio más allá de sus limitaciones propias, probablemente porque revela la capacidad que en él se concede a la razón natural del hombre para ascender hasta la racionalidad divina⁴⁸. De hecho, numerosos pasajes de Cicerón en *De legibus* y en otras obras suyas, también podrían apoyar la pertinencia de la exégesis de Soto. Sólo a modo de mención, y para seguir en la línea de las citas de Soto, me detengo en otro *locus* de *De legibus* en el que precisamente se describe tal proceso de develamiento que el hombre puede hacer de lo divino: “Cuando haya examinado el cielo, la tierra, los mares y la naturaleza de todas las cosas, y comprenda cuál es el Principio del que éstas han sido generadas y a dónde deben retornar. Cuando [conozca] [...] qué hay en ellas de mortal y de perecedero, qué de divino y eterno, y cuando de algún modo se haya asido al mismo Dios que dispone y gobierna [...] a través de esta contem-

⁴⁷ Cicerón, *De legibus* II, 4, 8: “Hanc igitur video sapientissimorum fuisse sententiam, legem neque hominum ingeniiis excogitam, nec scitum aliquod esse populorum. Sed aeternum quiddam, quod universum mundum regeret imperandi prohibendique sapientia. Ita principem legem illam et ultimamentem esse dicebant omnia ratione aut cogentis aut vetantis dei. Ex qua illa lex quam di humano generi dederunt, recte est laudata”. Hasta aquí, el texto latino de *De legibus* II, 4, 8 que cita debidamente Domingo de Soto en op. cit., I, q. 3, a.2, c.

⁴⁸ Ramos Lisson, D., se detiene también en la convergencia que indico *supra*, en relación con la aportación ciceroniana y, con ella, la búsqueda de una fundamentación de razón natural; cfr. “Ley eterna y Ley Evangélica. Sus relaciones según Domingo de Soto”, *Scripta Theologica, Facultad de Teología de la Universidad de Navarra*, 5/1, 1973, p. 95.

plación y de este conocimiento de la naturaleza, ¡oh dioses inmortales, cómo será el conocimiento que alcance de sí mismo!”⁴⁹.

Conforme a estos testimonios que conciernen a un plano epistemológico de rango propiamente filosófico a favor de la existencia de la ley eterna, Soto sostiene que: “se sigue que la ley eterna no se identifica con la ley divina”, como en los casos de la ley Mosaica y de la Evangélica⁵⁰. Bajo este respecto, ratifica en ad 1: “No existe ningún mortal ante quien no resplandezca en algo el conocimiento de la verdad, y toda verdad es -como dice Agustín en *De Vera Relig.*- cierta irradiación y participación de la ley eterna”⁵¹. Y la ley eterna es, como también precisa en ad 2: la que no se ordena a un fin, sino que por ella misma Dios ordena las cosas en relación con Él mismo, porque “es Alfa y Omega, Principio y Fin”⁵².

En *De legibus*, Cicerón ha dado asimismo amplio sustento para que Soto apoye en su testimonio la connaturalidad de la racionalidad humana con respecto a la divina, lo cual justifica que la racionalidad humana posea la aptitud para acceder a la contemplación de lo supra-humano. Así, el *locus* en el que Cicerón declara que el hombre “fue generado por el supremo Dios con una condición superior”, dado que “entre todas las clases de animales y entre los seres de la naturaleza, sólo él participa de la razón y del pensamiento”⁵³. Por lo que Soto también puede concordar con él, en cuanto a la aptitud de la racionalidad humana para develar “aquella primerísima [ley eterna] y principio de todas las cosas que se manifiesta en la naturaleza”⁵⁴, consecuentemente, acoger la tradición ciceroniana de la ley natural, participada de modo específico en la racionalidad humana. En ese contexto teórico Soto define que “Dios imprimió en nosotros su ley eterna, como un cierto signo de Él mismo en nosotros”⁵⁵. Por lo que resulta definida la jerarquía metafísica de la ley eterna, y

⁴⁹ Cicerón, *De legibus* I, 23, 61: “quom caelum, terras, maria rerumque omnium naturam perspexerit, eaque unde generata quo recursura, quando [...] quid in iis mortale et caducum, quid divinum aeternumque sit viderit, ipsumque ea moderantem et regentem deum paene prenderit [...] in hoc conspectu et cognitione naturae, dii inmortales, qualem, se ipse noscet! Cfr. en el contexto de esta misma postura ciceroniana: *De republica* VI, 13, 13; 17,17; 20, 20, *passim*.”

⁵⁰ Domingo de Soto, op. cit., I, q.3, a.2: “Ex hac conclusione fit consequens no converti legem aeternam ac divinam”.

⁵¹ Ibid., I, q.3, a.2: “Nulli enim mortalium existunt quibus non cognitio quaequam veritatis effulgeat: veritas autem omnis (ut lib. *vera relig.* autor est August.) irradiatio quaedam est et participatio legis aeternae”.

⁵² Ibid., *De Iustitia et Iure* I, q.3, a.2: “qui est A et Ω Principium et finis”.

⁵³ Cicerón, *De legibus* I, 7, 22: “hoc [...] quem vocamus hominem, praeclara quadam conditione generatum esse a supremo deo. Solum est enim ex tot animantium generibus atque naturis particeps rationis et cogitationis”.

⁵⁴ Domingo de Soto, op. cit., I, q.3, a.2: “Unde Cicero lib.2 [...] ad illam antiquissimam et rerum omnium principem expressa naturam”

⁵⁵ Ibid., I, q. 5, a.2: “Deus aeterna suam legem nobis impressit quae esset sicut certum illius signum”. En este sentido, tiene interés la consideración de Massini Correas acerca del fundamento de la normatividad de la naturaleza, ciertamente ya presente en la elaboración de Tomás de Aquino, dado que la normatividad no tiene sustento

su participación en la ley natural impresa en la racionalidad humana. Lo cual, como sostuvo Cicerón en *De legibus* I, a continuación de la definición de ley natural que evoca Soto en la Q. 1 (que ya hemos vertido *supra*): “cuando se afianza y perfecciona en la mente humana es ley”⁵⁶. Lo que define de modo semejante en *De legibus* II, al afirmar que tal ley “es razón y entendimiento del sabio, apta para ordenar y para prohibir”⁵⁷.

La consideración de la naturaleza de la ley eterna ya había movido a Soto algo antes a reconocer la aportación del “divus Plato”⁵⁸ en el mismo sentido, porque coincide con él en la ordenación de lo humano a lo divino y, consecuentemente, en que “la fuente y el origen de todas las leyes es la ley eterna que es el Entendimiento divino”⁵⁹. De allí que asentada la jerarquía metafísica de la ley eterna, apoyado en la autoridad de Tomás de Aquino y en antecedentes agustinianos, pero con la aportación de la elaboración filosófica del *De legibus* ciceroniano en torno al binomio ley eterna-racionalidad, Soto ha fundado en la impresión de la ley eterna en la racionalidad humana la razón de ser de la dependencia de la “lex humana” de la universalidad matriz de la ley natural⁶⁰. Asimismo, y en la medida en que ha concedido significación al esfuerzo especulativo del *De legibus* ciceroniano por concebir la naturaleza de la ley eterna, ha legado una relectura acerca de la causalidad del finalismo de la naturaleza, de la connaturalidad de la razón natural con respecto a la ley eterna, y del orden causal del mundo, en el contexto de una participación transversal de la racionalidad -desde el plano de la racionalidad divina al de la racionalidad natural del hombre-. Finalmente, y con fina exégesis, ha hecho explícita la convergencia del *Tractatus De legibus de Summa Theologiae* con tesis de tradición ciceroniana a las que Tomás de Aquino no ha sido ajeno⁶¹.

en la naturaleza misma sino en la razón divina misma. Lo cual enfatiza Soto en el pasaje, como he procurado subrayar, incorporando expresamente la aportación ciceroniana para la elaboración de dicha tesis; cfr. Massini Correas, C., *La ley natural y su interpretación contemporánea*, Pamplona, EUNSA, 2006, p. 64.

⁵⁶ Cicerón, *De legibus* I, 6, 18: “cum est in hominis mente confirmata et perfecta, lex est”.

⁵⁷ *Ibid.*, II, 4, 8: “est enim ratio mensque sapientis ad iubendum et ad deterrendum idonea”.

⁵⁸ Domingo de Soto, *op. cit.*, I, q. 1, a.2.

⁵⁹ *Ibid.*, I, q. 1, a.2: “Fons et origo legum omnium aeterna lex est divina mentis”.

⁶⁰ *Ibid.*, I, q. 5, a.2.

⁶¹ En esta línea de recepción de la tradición ciceroniana, entre otros trabajos citados: Corso de Estrada, L., “Proyecciones de la tradición ciceroniana sobre la ley natural. Fases medievales y de la modernidad temprana”, *Marco Tulio Cicerón, Sobre las Leyes. Edición Bilingüe, Traducción anotada, Introducción y Apéndices*, *op. cit.*, pp. 261-287.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Barnes, J., “Antiochus”, *Philosophia Togata I*, Griffin, M. , Barnes, J. (edd.), Oxford, Clarendon Press, 1997, pp. 51-96.

De Plinval, G., “Introduction”, *Cicéron. Traité des Lois, De legibus, Texte établi et traduit*, Paris, Les Belles Lettres, 1968, pp. VI-LXVI.

Corso de Estrada, L., *Marco Tulio Cicerón, Sobre las Leyes. Edición Bilingüe, Traducción anotada, Introducción y Apéndices*, Buenos Aires, COLIHUE-CLÁSICA, 2019.

Corso de Estrada, L., “Natura ut ratio. Componentes del finalismo de tradición estoica en Rabano Mauro, Felipe Canciller y Tomás de Aquino”, *De natura, La naturaleza en la Edad Media*, J. Fuertes Herreros-A. Poncela González (edd.), Salamanca, Ediciones Húmus, Gabinete de Filosofía Medieval-Publicaciones Salamanca, 2015, vol. I, pp. 63-79.

Corso de Estrada, L., “Tesis helenísticas en exégesis escolásticas: ‘Conformidad con la naturaleza’: Alberto Magno, Tomás de Aquino y Domingo de Soto”, *Right and Nature in the First and Second Scholasticism, Rencontres de Philosophie Médiévale*, A. Culleton-R. Hofmeister Pich (edd), Turnhout, Brepols, 2014, pp. 271-284.

Corso de Estrada, L., *Naturaleza y vida moral. Marco Tulio Cicerón y Tomás de Aquino*, Pamplona, EUNSA, 2008.

Crowe, M., *The Changing Profile of the Natural Law*, The Hague, M. Nijhoff, 1977.

Lévy, C., *Cicero Academicus. Recherches sur les Académiques et sur la Philosophie Cicéronienne*, Paris-Rome, Palais Farnèse-École Française de Rome, 1992.

Massini Correas, C., *La ley natural y su interpretación contemporánea*, Pamplona, EUNSA, 2006.

Ramos Lisson, D., “Ley eterna y Ley Evangélica. Sus relaciones según Domingo de Soto”, *Scripta Theologica, Facultad de Teología de la Universidad de Navarra*, 5/1, 1973, pp. 91-126.

Scattola, M., “La virtud de la justicia en la doctrina de Domingo de Soto”, *Anuario Filosófico* 45/2, 2012, pp. 313-341.

Scattola, M., *Das Naturrecht vor dem Naturrecht. Zur Geschichte des ‘ius naturalae’*.Tübingen, Max Niemeyer Verlag, 1999.

Turpin, J., “Cicéron, *De legibus* I-II et la religion romaine: une interpretation philosophique à la veille du principat”, *Aufstieg und Niedergang der Römischen Welt*, 1986, II/ 3, pp. 1877-1908.

DOI: <https://doi.org/10.15366/bp2021.26.003>
Bajo Palabra. II Época. N°26. Pgs: 59-74

*En torno a una copia inédita
de la primera edición frustrada
de la Summa sacramentorum (1541).
El epitomizador Tomás de Chaves y la
circulación manuscrita de las lecciones de
Francisco de Vitoria In IV Sent*

On an Ignored Copy of the First Frustrated Edition of the Summa sacramentorum (1541). The Epitomiser Tomás de Chaves and the Manuscript Circulation of Francisco de Vitoria's Lessons In IV Sent

JOSÉ LUIS EGÍO GARCÍA

Proyecto La Escuela de Salamanca, Frankfurt/Mainz
egio@rg.mpg.de

DOI: <https://doi.org/10.15366/bp2021.26.004>
Bajo Palabra. II Época. Nº26. Pgs: 75-106



Recibido: 15-07-2020

Aceptado: 10-10-2020

Resumen

Mientras que las lecciones de Vitoria sobre la *Summa Theologiae* de Tomás de Aquino y sus relecturas sobre los llamados ‘asuntos de Indias’ han sido editadas, traducidas y bastante trabajadas por la historiografía precedente, hasta el punto de dar lugar, en algunos casos, a una literatura repetitiva y tediosa, las lecciones que en los cursos 1529-31 y 1538-39 dedicó al *IV de las Sentencias* de Pedro Lombardo permanecen inéditas, siendo difícil incluso encontrar literatura al respecto. Este artículo demuestra que fue, precisamente, esta parte de la producción intelectual de Vitoria la que discípulos como Tomás de Chaves comenzaron a hacer circular en manuscritos ya durante la vida del maestro. Los esfuerzos de Chaves quien, como probamos en el artículo gracias al hallazgo de un manuscrito inédito, ya en 1541 tenía listo un compendio sobre la teología sacramental y pragmática de Vitoria —compendio que sólo pudo ver la luz en 1560, bajo el título *Summa sacramentorum ecclesiae*—, deben ser vistos como un episodio clave en la consolidación de la fama póstuma de Vitoria y la emergencia de la Escuela de Salamanca.

Palabras clave: Escuela de Salamanca, Francisco de Vitoria, Tomás de Chaves, literatura pragmática, producción de conocimiento normativo.

Abstract

While Vitoria’s lessons on Aquinas’ *Summa Theologiae* and his *relectiones* on the so-called ‘asuntos de Indias’ have been edited, translated, and well-studied by the preceding historiography, to the point of giving rise, in some cases, to a repetitive and tedious literature, Vitoria’s lessons during the courses 1529-31 and 1538-39, dedicated to the *IV Book of the Sentences* of Peter Lombard remain unpublished, being difficult even to find literature on the subject. This article shows that it was precisely this part of Vitoria’s intellectual production that disciples such as Tomás de Chaves began to make circulate in manuscripts during the lifetime of their master. The efforts of Chaves who, as I prove in the article thanks to the discovery of an unpublished manuscript, already in 1541 had a compendium on the sacramental and pragmatic theology of Vitoria ready —a compendium that could only be published in 1560, under the title *Summa sacramentorum ecclesiae*— must be seen as a key episode in the consolidation of Vitoria’s posthumous fame and the emergence of the School of Salamanca.

Keywords: School of Salamanca, Francisco de Vitoria, Tomás de Chaves, pragmatic literature, normative knowledge production.

1. Introducción. La teología sacramental y pastoral, una parte sustancial del pensamiento de Vitoria desatendida por la historiografía.

PUBLICADOS POR PRIMERA VEZ EN 1560-62, quince años después de la muerte de Vitoria, la *Summa sacramentorum*¹ y el *Confessionario útil y provechoso*², manuales para la administración de los sacramentos y la práctica de la confesión, reflejan una parte importante del pensamiento normativo de Francisco de Vitoria (1483-1546). Se trata de una parte de su producción intelectual poco tenida en cuenta por la historiografía sobre Vitoria y la Escuela de Salamanca, que ha tendido a concentrarse en sus relecciones indianas y en una serie de temas clásicos (los títulos de la conquista, el derecho natural y de gentes, los tipos de ley, la actualización escolástica del pensamiento de Tomás de Aquino,...), hasta el punto de producir una literatura reiterativa y cuya lectura genera una sensación de agotamiento y hastío.

Editados por uno de los alumnos de Vitoria, Tomás de Chaves, quien asistió a los cursos dictados por el maestro en sus primeros años de docencia en Salamanca, la *Summa sacramentorum* y el *Confessionario* constituyen obras importantes para mostrar de qué manera fueron sintetizados y epitomizados los cursos de Vitoria en Salamanca y cómo esta parte de su pensamiento se divulgó por todo el orbe cristiano con mucha más rapidez e intensidad que las temáticas recogidas en las más conocidas y estudiadas *Relectiones theologicae*.

Con independencia del valor que concedamos a este tipo de temas y escritos, se trata de los primeros materiales vitorianos que se imprimieron en la Península Ibérica, publicándose poco después de la *editio princeps* de las *Relectiones* de Vitoria en Lyon (1557) y algunos años antes de su primera edición en España (1565). La publicación de la *Summa sacramentorum* (1560) y el *Confessionario* (1562) debe ser considerada, por tanto, como un paso muy significativo en la divulgación y la fama póstuma de Vitoria. Estos manuales pragmáticos de teología pastoral son, además, los eslabones intelectuales que permitieron la transmisión del pensamiento vitoriano desde el espacio erudito de las aulas de la Universidad de Salamanca hasta iglesias y parroquias, es decir, a la vida cotidiana de sacerdotes y feligreses en todo el mundo católico.

¹ VITORIA, F. de, CHAVES, T. de, *Summa sacramentorum*, Valladolid, Sebastián Martínez, 1560.

² VITORIA, F. de, CHAVES, T. de, *Confessionario util y provechoso*, [Luis de Paz], 1562.

Pese a ello, tanto las obras como su compilador, el dominico Tomás de Chaves, han sido prácticamente ignorados por la historiografía e incluso atacados por aquellos especialistas en Francisco de Vitoria que consideraron estas síntesis pedagógicas como una vulgarización excesiva y hasta obscena del pensamiento del maestro. Este tipo de ataques no debería sorprendernos si pensamos en el desdén con que los historiadores de la filosofía, la teología y el derecho han considerado habitualmente la literatura pragmática. Se trata, en todo caso, de un desprecio enormemente perjudicial y que margina, al prejuzgarlas como obras indignas de atención, tanto a varios de los escritos de Vitoria como a una amplísima parte de la producción impresa e intelectual de la Primera Edad Moderna.

Repitiendo acriticamente tales actitudes o volviendo a andar los caminos ya ‘trillados’ por la historiografía más convencional, corremos también el riesgo de perder de vista la perspectiva histórica sobre unos materiales a los que sus coetáneos y los estudiosos de los siglos XVII y XVIII concedieron mucho valor. Barbosa Machado, Quétif, Échard y otros muchos autores de compendios y enciclopedias literarias mencionan siempre con gran respeto esta *Summa sacramentorum*, insistiendo precisamente en el carácter pragmático del libro como su rasgo más positivo y la clave de su gran éxito editorial. En el mismo sentido, a finales del siglo XVI, el dominico Juan de Marieta presentaba el libro como un instrumento “muy necesario para todos los Curas, y los demas que administran Sacramentos”³.

Los especialistas en teología y géneros de literatura religiosa siempre tuvieron la obra en alta estima. En la década de los 30, Friedrich Stegmüller indicaba que la *Summa sacramentorum* fue “el manual de teología pastoral más utilizado por el clero español en el siglo XVI”⁴. De hecho, mientras que las *Relectiones* se editaron en contadas ocasiones a lo largo de los siglos XVI y XVII⁵, tanto la *Summa sacramentorum* como el *Confessionario* se imprimieron decenas de veces en diversas partes de España y Europa. Que la afirmación de Stegmüller no fue una especie de exageración hagiográfica es fácil de probar. Según expertos en la historia del libro como Rubén González, la *Summa sacramentorum* conoció 81 ediciones⁶. En su reciente aproximación

³ MARIETA, J. de, *Historia Eclesiastica de todos los santos*, de España. Segunda parte, Cuenca, Pedro del Valle, 1596, f. 211r.

⁴ STEGMÜLLER, F., *Francisco de Vitoria y la doctrina de la gracia en la Escuela Salmantina*, Barcelona, 1934. Citado por ISERLOH, E., GLAZIK, J., JEDIN, H., *History of the Church. Vol. V. Reformation and Counter Reformation*, Londres, Burns & Oates, 1980, p. 537.

⁵ Grawert menciona las ediciones de Lyon (1557), Salamanca (1565), Ingolstadt (1580), Lyon (1604), Amberes (1604), Venecia (1626), Salamanca (1680) y Colonia (1696). GRAWERT, R., “Francisco de Vitoria: Naturrecht – Herrschaftsordnung – Völkerrecht”, *Der Staat* 39:1 (2000), pp. 110-125, p. 114.

⁶ GONZÁLEZ, R., *Francisco de Vitoria. Estudio bibliográfico*, Buenos Aires, Institución Cultural Española, Buenos Aires, 1946, p. 33.

bibliográfica a los libros publicados en la Península Ibérica, Wilkinson ofrece una lista de treinta y tres ediciones sólo para el siglo XVI⁷. Aunque el listado de Wilkinson, basado en catálogos de biblioteca, contiene algunos datos inexactos y varias ediciones fantasmas (incluyendo tres supuestas ediciones en castellano)⁸, se trata de números muy significativos y que nos permiten, sin lugar a dudas, hablar de la *Summa sacramentorum* (y también del *Confessionario*) como best-seller editoriales de su tiempo.

Varias de las ediciones del libro fueron publicadas fuera de los reinos españoles, en importantes centros de impresión como Lisboa, Amberes, Roma, Venecia y Ruán, haciendo esta parte del pensamiento de Vitoria accesible a la práctica totalidad del público lector europeo. Se trata también de un libro que tuvo una amplia difusión en la América colonial y que suele aparecer con frecuencia en los documentos que reflejan la compra y venta de libros en los siglos XVI y XVII⁹. Sólo en el Fondo Reservado de la Biblioteca Nacional de México¹⁰, se contabilizan no menos de nueve ediciones diferentes y dieciséis ejemplares del libro, incluyendo la *editio princeps*.

2. Algunos datos biográficos sobre Tomás de Chaves, discípulo 'menor' de Vitoria.

ANTES DE ENTRAR EN UN ANÁLISIS detallado de algunos de los contenidos de la *Summa sacramentorum*, cabe decir algunas palabras sobre la vida de Tomás de Cha-

⁷ WILKINSON, A., *Iberian Books: Books Published in Spanish or Portuguese or on the Iberian Peninsula before 1601*, Brill, Leiden / Boston, 2010, pp. 362-363.

⁸ Nuestra propia investigación sobre las ediciones de la *Summa* nos ha llevado a descartar la existencia de una traducción al castellano. En el catálogo publicado por Brill, Wilkinson menciona una primera edición en castellano impresa en Salamanca en 1575 y conservada en la Biblioteca Pública del Estado de Ciudad Real. Tras consultar a Esteban Jiménez González, quien trabaja como soporte técnico en la BPECR, pude verificar que la información es errónea y que el libro que posee la biblioteca es, de hecho, una copia la edición latina publicada en Salamanca (por Portonaris) este mismo año. Lo mismo sucede con la segunda edición en castellano de la obra, que de acuerdo a Wilkinson habría sido impresa en Huesca en 1588 y se encontraría en la Biblioteca General de la Universidad de Zaragoza. Tras consultar a Paz Miranda, directora de la biblioteca, pude verificar que esta información también es errónea. El libro que posee la BGUZ es una copia de la edición latina impresa en Huesca (por Juan Pérez de Valdivieso) en 1588. Finalmente, en enero de 2018 pude comprobar personalmente en la Biblioteca Nacional de México que otra de las presuntas ediciones castellanas mencionadas por Wilkinson, de la que se informaba había sido impresa en Madrid en 1565, es, en realidad, un ejemplar de un manual para sacerdotes sin relación con la obra de Chaves y Vitoria. La persistencia de este tipo de errores en publicaciones recientes muestra que la investigación sobre la *Summa sacramentorum* está todavía en sus comienzos.

⁹ Leonard reproduce un "Pagaré de Alfonso Losa, mercader de libros. México, 22 de diciembre de 1576", donde se encuentra una referencia a "2 Sumas de Sacramento, papelones a 4 reales". LEONARD, I., *Books of the Brave*, California, University of California Press, 1992, p. 349.

¹⁰ YHMOFF CABRERA, Jesús, *Catálogo de los impresos europeos del siglo XVI que custodian la Biblioteca Nacional*, Tomo I, México, UNAM, 1996, pp. 637-643. Yhmoff Cabrera registra las siguientes ediciones: Valladolid, 1560; Lisboa, 1564; Salamanca, 1570; Salamanca, 1571; Salamanca, 1527; Salamanca, 1573; Salamanca, 1575; Salamanca, 1579; Salamanca, 1584.

ves, sin duda, uno de los más oscuros y menos conocidos discípulos de Vitoria. Al igual que respecto a los varios Sotos y Medinas que frecuentaron la Facultad de Teología salmantina en el siglo XVI, la literatura escrita hasta la fecha ha tendido a confundir a Tomás de Chaves con otros estudiantes apellidados Chaves u oriundos de Chaves, localidad portuguesa fronteriza con España. Se suele confundir, en particular, a Tomás de Chaves con Diego de Chaves, dominico de renombre mucho mayor, educado también en el convento de San Esteban de Salamanca y que llegó a ser catedrático universitario en Salamanca y Santiago y confesor de Felipe II¹¹.

Dependiendo de la fuente, Tomás de Chaves es identificado como portugués¹² o como extremeño¹³. Si fuera realmente portugués, el caso de Chaves no sería excepcional. Según Beltrán de Heredia, durante el siglo XVI, los portugueses representaban alrededor del quince por ciento del total de los estudiantes inscritos en la Universidad de Salamanca, es decir, unos mil estudiantes en los años de mayor matrícula¹⁴. Chaves profesó en el Convento de San Esteban en 1524 y asistió a los cursos de Vitoria a finales de la década de 1520 y durante la década de 1530, como el propio dominico explica en las cartas prefatorias a las diferentes ediciones del libro. Según algunos académicos, no sólo estudió teología, sino que también habría estudiado derecho canónico en la Universidad de Salamanca¹⁵, aunque éste es un dato que debe ser verificado.

Con independencia de la amplitud que llegaron a tener sus estudios y de los aspectos que aún desconocemos sobre su vida académica, Chaves debió de interrumpir

¹¹ CUERVO, J., *Historiadores del convento de San Esteban de Salamanca*, Salamanca, Imprenta Católica Salmanticense, 1914, Tomo I, p. 297. Algunas publicaciones llegan a confundir a nuestro Tomás de Chaves con un homónimo del siglo XVI, “Padre presentado” como el Chaves discípulo de Vitoria, que ejerció de misionero en la Provincia de San Juan Bautista del Perú. Ver MELÉNDEZ, J., *Tesoros Verdaderos De Las Yndias en la Historia de la gran provincia de San Juan Bautista del Perú de el Orden de Predicadores*, Roma, Nicolás Ángel Tinassio, 1682, Vol. III, pp. 697-716.

¹² BARBOSA MACHADO, D., *Bibliotheca lusitana historica, critica e cronologica*, Vol. IV, Lisboa, Ignacio Rodrigues, 1752, p. 742. DÍAZ DÍAZ, G., *Hombres y documentos de la filosofía española*, Vol. 2, Madrid, CSIC, 1983, p. 514.

¹³ Cuervo señala que nació en “Valencia de la Torre, en el maestrazgo de León, en la provincia de Extremadura”, *Historiadores del convento de San Esteban de Salamanca*, op. cit., p. 320.

¹⁴ BELTRÁN DE HEREDIA, V., *Bulario de la Universidad de Salamanca (1219-1549)*, Vol. I, Salamanca, Universidad de Salamanca, 1966, p. 229. Más recientemente y tras una exhaustiva revisión de la documentación relativa a la matriculación de estudiantes portugueses entre los siglos XVI y mediados del XVII, Marcos de Dios consideró a Chaves como la quinta ciudad portuguesa que más estudiantes envió a Salamanca (después de Lisboa, Guarda, Vila Real y Braganza), MARCOS DE DIOS, Á., “Portugueses en la Universidad de Salamanca en la Edad Moderna”, en: RODRÍGUEZ SAN PEDRO-BEZARES, L. E. (ed.), *Historia de la Universidad de Salamanca*, III. 2: *Saberes y confluencias*, Salamanca, Universidad de Salamanca, 2006, pp. 1101-1128, cit. p. 116.

¹⁵ Véase Díaz Díaz, basándose en Quéatif-Echard, Silva y Fraile, *Hombres y documentos de la filosofía española*, Vol. 2, op. cit., pp. 514-515.

pirla relativamente pronto. En la década de 1540 lo encontramos como uno de los “famosos predicadores” enviados desde Salamanca y Valladolid a Medina de Rioseco para consolidar el nuevo convento dominicano de San Pedro Mártir, fundado en 1543¹⁶. Teniendo en cuenta que Medina de Rioseco es un nombre capital en la historia del *iluminismo* y del cripto-protestantismo español -sabemos que un grupo de “doce apóstoles” que predicaban ideas heterodoxas en Medina fue desmantelado por la Inquisición española a principios de la década de 1530¹⁷-, podemos considerar la misión asignada a Chaves como parte de las iniciativas planteadas por los dominicos o encomendadas a la Orden de Predicadores para evitar cualquier tipo de contagio protestante en Castilla.

No sabemos exactamente cuánto tiempo estuvo Tomás de Chaves en Medina de Rioseco. A mediados de la década de 1550 figura entre los dominicos del convento de San Gregorio de Valladolid encargados de examinar y corregir una edición de los sermones de Savonarola traducidos del italiano al latín por Alonso Muñoz, más conocido por su importante labor en la posterior edición de las *Relecciones* de Vitoria¹⁸. Chaves continuó ejerciendo esta labor de revisor y censor en años sucesivos. Por encargo de sus superiores en la Orden de Predicadores, revisó y aprobó también en 1565, junto al mismo Alonso Muñoz y a Tomás de Pedroche, prior del convento dominico de Toledo, el importante *Lexicon ecclesiasticum latino hispanicum* de Diego Ximénez Arias¹⁹, cuya primera edición fue publicada en Salamanca en 1566²⁰.

Pese a que su labor como examinador de obras teológicas demuestra el relativo peso y reconocimiento intelectual que Tomás de Chaves llegó a alcanzar en la orden dominica, la información relativa a sus estudios no se aviene totalmente al tipo de

¹⁶ HOYOS, M. de los, Registro historial de la provincia de España, Segunda parte, Tomo I, Conventos de la Primera Orden, Madrid, 1966, p. 76.

¹⁷ Una perspectiva reciente sobre este grupo en PASTORE, S., Una herejía española. Conversos, alumbrados e Inquisición (1449-1559), Madrid, Marcial Pons, 2010, pp. 165-238.

¹⁸ “[...] el qual dicho libro parece auer visto y examinado los muy reuerendos padres fray Thomas de Chaues Presentado, y fray Francisco de Tordesillas del conuento de san Pablo de Valladolid, y por otras personas desta uniuersidad de toda erudición y christiandad”, Carta de Don Pedro de Yllanes, vicario general en la ciudad y obispado de Salamanca, 17 de agosto de 1556. En: SAVONAROLA, G., *Homiliae*, Salamanca, Juan de Canova, 1556, [s.p.]. Sobre esta edición, ver BELTRÁN DE HEREDIA, V., “Las corrientes de espiritualidad entre los dominicos de Castilla”, en: BELTRÁN DE HEREDIA, V., *Miscelánea Beltrán de Heredia*, Salamanca, OPE, 1972, pp. 519-671, espec. pp. 580-584.

¹⁹ Ver la “Copia y traslado de la licencia de la orden para imprimir esta obra, confirmada por el muy Reverendo Padre el Maestro Fray Juan Salinas, Provincial, successor de quien la dio [fray Cristóbal de Córdoba]” seguida de la “Aprovacion” firmada por Pedroche, Muñoz y Chaves (quien firma, nuevamente, como “Presentado”), presente en las múltiples ediciones de la obra. Hemos consultado la edición publicada en Barcelona por Sebastián de Cormellas (1613).

²⁰ XIMÉNEZ ARIAS, D., *Lexicon ecclesiasticum latinohispanicum ex sacris Bliblijs Concilijs, Pontificum ac theologorum decretis, divorum vitis, varijs Dictionarijs, aliisque probatissimis scriptoribus concinnatum*, Salamanca, Andrea de Portonaris, 1566.

responsabilidades que se le encomendaban. Hasta su muerte en 1570, casi cuarenta años después de asistir a los cursos de Vitoria, no parece que Chaves hiciera ningún progreso ‘oficial’ y certificado en su carrera académica. Firma, de hecho, las diferentes ediciones del libro como “padre presentado”, título que indica que, aunque “presentado” por la orden dominicana para realizar sus estudios y obtener títulos universitarios²¹ -maestro, doctor- no llegó a obtenerlos²². No hay menciones a Tomás de Chaves en la documentación relativa a la obtención de los grados de “licenciado” y “maestro” en la Facultad de Teología de la Universidad de Salamanca. Tampoco aparece como catedrático [propietario o sustituto], ni como candidato a ocupar cátedras en las fuentes que se conservan sobre las oposiciones a cátedras vacantes²³. Todo indica, por tanto, que, a diferencia de otros discípulos de Vitoria, Tomás de Chaves nunca llegó a ejercer la docencia en la Universidad de Salamanca antes de su muerte en 1570²⁴.

Aparte de las cartas prefatorias incluidas en las distintas ediciones de la *Summa sacramentorum* y el *Confessionario*, el contenido de ambos libros no proporciona muchas informaciones sobre la vida y la trayectoria intelectual de Chaves. La *Summa sacramentorum* contiene sólo una referencia biográfica y no tiene que ver con Chaves sino con Vitoria, quien en varias de sus lecciones sobre la *Summa theologiae* y el *IV de las Sentencias* se refirió a algunos de los casos que evaluó durante la breve estancia que realizó en Flandes en torno a 1522²⁵.

²¹ Al haber sido presentados por su orden, la Universidad eximía a los “padres presentados” de la obtención del título de bachiller, permitiéndoles aspirar a los títulos de licenciado y maestro, RAMÍREZ GONZÁLEZ, C. I., Grupos de poder clerical en las universidades hispánicas. Volumen 2, Los regulares en Salamanca y México durante el siglo XVI, México, UNAM, 2002, p. 43.

²² Chaves es presentado aún como Padre presentado en la portada de la última edición de la *Summa sacramentorum* publicada durante su vida, VITORIA, F. de, CHAVES, T. de, *Summa Sacramentorum Ecclesiae, ex doctrina Fratris Francisci Victoria, ordinis Praedicatorum apud Salmanticam olim Primarij Cathedratici, Per Reverendum patrem Praesentatum Fratrem Thomam à Chaues illius discipulum*, Salamanca, Domingo de Portonaris, 1570.

²³ Informaciones detalladas sobre las personas que obtuvieron títulos y participaron en concursos de cátedras vacantes en la Facultad de Teología de la Universidad de Salamanca en RAMÍREZ GONZÁLEZ, C. I., *La Universidad de Salamanca en el siglo XVI. Corporación académica y poderes eclesiásticos*, Salamanca, Universidad de Salamanca, 2002, pp. 370-393.

²⁴ MARIETA, Juan de, *Historia Eclesiástica de todos los santos, de España*. Segunda parte, Cuenca, Pedro del Valle, 1596, f. 211r; QUÉTIF, Jacques / ECHARD, Jacques, *Scriptores ordinis praedicatorum*, París, Ballard / Simart, 1721, t. II, p. 192.

²⁵ Se trata de una interesante referencia a un caso de matrimonio “entre personas ilegítimas” en el que él mismo Vitoria habría intervenido como asesor teológico y jurídico, confrontando su opinión a la de varios juristas. “*QVÆritur, vtrum si sponsalia contrahantur inter personas illegitimas, animo contrahendi sub hac conditione, si papa dispensauerit, an adueniente conditione sint vera sponsalia? & si fuerunt verba de præsentì, an sit matrimonium conditione adueniente? Et augeatur dubium, ponamus quod isti postquam venit dispensatio habeant eam ratam. In Flandria fuit mihi magna controuersia cum aliquibus iuristis super isto casu. Sed respondeo, quod non est matrimonium & oppositum est error intolerabilis*”. Hemos seguido la edición vallisoletana de

Contrariamente a los diversos episodios de la vida de Tomás de Chaves entre la década de 1530 y finales de la década de 1550 que aún cabe clarificar, contamos con algunas informaciones precisas sobre el lugar en el que residía cuando se ocupó de dar los últimos retoques a la *Summa sacramentorum* e impulsar su publicación. De acuerdo a uno de los documentos prefatorios incluidos en la primera edición de la obra, el 15 de junio de 1558, al dar licencia al “reverendo señor Antonio de Lantadilla Vela clérigo de Burgos”²⁶, para que se encargara de los trámites de la edición en Valladolid, se encontraba “en el monasterio de sant Pablo de Burgos de la orden de los predicadores”²⁷. Chaves daba asimismo “fee y testimonio que esta suma de los siete sacramentos, que yo saque agno de mil y quinientos y quarenta y uno de las lecciones y doctrina que el sapientissimo y de perpetua memoria digno fray Francisco de Victoria maestro cathedratico de prima de Salamanca y preceptor mio, toda fue tomada de su doctrina, y del mesmo maestro a mi petición vista y aprobada”²⁸. Este testimonio constituye la verdadera sustancia de un documento prefatorio incorporado a la *Summa sacramentorum* para facilitar, ante todo, su aprobación por los censores de la orden y hacerla, además, más atractiva en el mercado editorial de la época.

3. Rescate del proyecto aparcado de la *Summa sacramentorum* en el Capítulo provincial de 1559. La autoridad de un Vitoria redivivus frente a los Comentarios al catecismo cristiano de Carranza (1558).

EN ABRIL DE 1559 tuvo lugar en Segovia un Capítulo provincial de gran importancia para la orden dominica. Además de reelegir por unanimidad a Melchor Cano como provincial de los dominicos españoles, contrariando la voluntad de Carranza²⁹, los definidores del capítulo dieron también un impulso significativo a la publicación de

1561, “reimpresión” de la princeps de 1560, VITORIA, F. de; CHAVES, T. de, *Summa sacramentorum*, Valladolid, Sebastián Martínez, 1561, f. 183v. Ofrecen noticias de este viaje a Flandes varias de las reconstrucciones de la vida de Vitoria: BELTRÁN DE HEREDIA, V., *Los manuscritos del maestro fray Francisco de Vitoria*, Biblioteca de Tomistas Españoles, Madrid / Valencia, 1928, p. 3; CASTILLA URBANO, F., *El pensamiento de Francisco de Vitoria. Filosofía política e indio americano*, Barcelona / México, Anthropos / UAM Iztapalapa, 1992, p. 364.

²⁶ Residente en Valladolid como capellán de Juan Sarmiento, comisario general de la Santa Cruzada y oidor del Consejo de Indias, según indica el mismo documento prefatorio.

²⁷ CHAVES, T. de, “Testimonio que esta summa de los siete sacramentos [...] toda fue tomada de su doctrina”, 15 de junio de 1558, en: VITORIA, F. de, CHAVES, T. de, *Summa Sacramentorum Ecclesiae* (1561), op. cit., [s.p.].

²⁸ Ibid.

²⁹ En su biografía sobre Melchor Cano, Fermín Caballero confundió a Tomás de Chaves con Diego de Chaves, indicando que Tomás de Chaves había sido la persona a la que los definidores del capítulo encargaron comunicar su decisión final a Carranza, CABALLERO, F., *Vida del Illmo. Sr. D. Fray Melchor Cano*, del orden

la *Summa sacramentorum*³⁰, que quizás convendría entender también como parte de la campaña desatada contra las ideas religiosas de Carranza. Teniendo en cuenta que, por aquel entonces, Cano y un nutrido grupo de dominicos trataban de atacar y frenar con diversas iniciativas la repercusión que pudieran llegar a tener los *Comentarios sobre el catecismo cristiano* que Carranza había publicado en 1558³¹, el apoyo concedido a la *Summa sacramentorum* justo en este momento podría considerarse como una iniciativa común de los dominicos anti-carrancistas por oponer a los *Comentarios* -en especial a su tercera parte, dedicada a los sacramentos- un material catequético y pastoral cuya ortodoxia fuera indudable. Con esta finalidad en mente, ningún material podía resultar más útil e interesante que una suma de sacramentos extraída de las lecciones del maestro de maestros, Francisco de Vitoria, y aprobada, según afirmaba Tomás de Chaves, por el mismo maestro.

En este sentido, aunque no parece que Tomás de Chaves fuera uno de los dominicos coludidos en la persecución contra Carranza, pues no sólo firmo una aprobación de los *Comentarios al catecismo* a finales de 1559³², sino que también se le menciona en el proceso contra el arzobispo como una de las personas que lo frecuentaba³³, su proyecto de edición de un compendio o epitome de las lecciones de

de Santo Domingo, obispo de Canarias, etc., Madrid, Imprenta del Colegio Nacional de Sordo-Mudos y de Ciegos, 1871, p. 113. Caballero extrajo esta información de una carta escrita por Carranza a los definidores dominicos el 24 de abril de 1559, poco después de concluir el Capítulo: "Muy Reverendos Padres: Con el P. M. Chaves recibí las de Vuestras Paternidades, y él me dijo la satisfacción que allá se había tomado de la queja, que de nuestra parte propuso Fr. Diego Ximenez, y no fue como la gravedad del negocio lo requería [...]". Carta transcrita en *Ibid.*, p. 618. Como indica el tratamiento de maestro dado a este Chaves por Carranza, Caballero incurrió en un error y confundió a Tomás de Chaves con el Maestro Diego de Chaves. Lo confirma, además, un documento firmado por el mismo Diego de Chaves, entregado por él mismo a Carranza, en la que testifica que durante el capítulo de Segovia, Melchor Cano juró no haber dicho "al Almirante de Castilla que el Arzobispo de Toledo era mayor hereje que Lutero e que ponía en disputa las cosas de la fe como era dudar de la perpetua virginidad de Nuestra Senora e que favorecía a los que estaban presos por la Inquisición", CHAVES, Diego de, "Testimonio en nombre del Capítulo de Segovia", 24 de abril de 1559, en TELLECHEA IDÍGORAS, J. I., Bartolomé Carranza. Estudios Completos II: El trauma nacional religioso de 1558-1559: estudio y epistolario, A Coruña, Mendaur, 2019, doc. 261.

³⁰ En las primeras ediciones de la *Summa* se incluye una "Licencia de la Orden" escrita en Segovia el 22 de abril de 1559 y firmada por Juan de Ludeña, Domingo Calvete, Cristóbal de Salamanca y Martín de Ayllón, es decir, los mismos definidores del capítulo que decidieron reelegir a Cano y apoyarlo en su pugna contra Carranza.

³¹ CARRANZA, B. de, *Comentarios sobre el catecismo cristiano*, Amberes, Martín Nucio, 1558.

³² Chaves escribió su aprobación desde el convento de San Pablo de Burgos, donde seguía residiendo. Con excepción de un matiz nimio, consideró la doctrina de los *Comentarios sobre el catecismo* como "sana, santa y segura": "Vi este tratado, y su doctrina es sana, santa y segura, sino es renglón y medio que borré en el primer artículo de la humanidad do decía que los ángeles que cayeron, asistían á Dios y miraban siempre su rostro: lo cual es falso porque si una vez lo vieran no se podían perder. Y porque esto es mi parecer, lo firmé de mi nombre en San Pablo de Burgos á treinta de diciembre de 1559. Fray Tomás de Chaves", SÁINZ DE BARANDA, P., *Noticia sobre la vida de D. Fr. Bartolomé Carranza de Miranda*, Arzobispo de Toledo, Madrid, Viuda de Calero, 1845, p. 129.

³³ De acuerdo a la declaración que el licenciado Osorio, criado de Carranza, hizo en Madrid el 22 de septiembre de 1562 ante el juez Gaspar de Zúñiga. TELLECHEA IDÍGORAS, J. I. (ed.), *Fray Bartolomé de Carranza*.

Vitoria sobre teología sacramental -impartidas a modo de comentario al IV de las Sentencias de Pedro Lombardo- pudo verse favorecido por las complejas circunstancias por las que atravesaba en ese momento la orden dominica.

4. El manuscrito MSS/49 de la Biblioteca Pública del Estado en Cáceres, prueba de un proyecto de edición abortado de las lecciones In IV Sent en vida de Francisco de Vitoria (1541).

COMO YA MENCIONAMOS, el 15 de junio de 1558 Tomás de Chaves escribió una declaración firmada indicando que su *Summa sacramentorum* era un material que él mismo había “sacado” de las lecciones de Vitoria sobre los sacramentos. Chaves iba incluso más allá y afirmaba con rotundidad que la obra, que se encontraba concluida ya en 1541, “toda fue tomada de su doctrina, y del mismo maestro a mi petición vista y aprobada”³⁴. Tradicionalmente, la historiografía ha visto con desconfianza esta afirmación de Chaves. Luis Alonso Getino insistió, por ejemplo, en no tener en cuenta ni la *Summa sacramentorum* ni el *Confessionario* como parte de los escritos de Vitoria³⁵ y consideró que los títulos de ambos libros, atribuyéndolos a Vitoria, no eran más que una estrategia de marketing. No entendiendo muy bien el carácter funcional y pragmático de este tipo de epítomes, Teófilo Urdanoz llegó a atacar ferozmente al ‘oportunist’ Chaves, denunciando que en su obra sobre los sacramentos “acortaba demasiado la obra vitoriana, eliminando todas las cuestiones teóricas y sutilezas de acuerdo con la intención didáctica y el método pedagógico del manual”³⁶. Incluso escritos recientes sobre Vitoria reflejan aún una mirada crítica a ambos libros, considerados “más una reflexión que una réplica exacta del pensamiento de Vitoria”³⁷.

Aunque no es posible probar al completo las declaraciones de Chaves, pues no contamos con otros testimonios de la época dando fe de que el contenido de la *Summa* llegara a ser leído y aprobado por Vitoria, hay elementos más que sufi-

Documentos históricos. III Testificaciones de abonos, indirectas y tachas, Madrid, Real Academia de la Historia, 1966, p. 505.

³⁴ CHAVES, T. de, “Testimonio que esta summa de los siete sacramentos [...] toda fue tomada de su doctrina”, 15 de junio de 1558, en: Vitoria, F. de, Chaves, T. de, *Summa Sacramentorum Ecclesiae* (1561), op. cit., [s.p.].

³⁵ ALONSO GETINO, L., El maestro Fr. Francisco de Vitoria: su vida, su doctrina e influencia, Madrid, Asociación Francisco de Vitoria, 1930, pp. 335-338.

³⁶ URDÁNOZ, T., “Introducción”, en: Vitoria, F. de, Urdanoz, T. (ed.), *Obras de Francisco de Vitoria: selecciones teológicas*, Madrid, BAC, 1960, p. 28.

³⁷ CASTILLA URBANO, F., El pensamiento de Francisco de Vitoria. Filosofía política e indio americano, op. cit., p. 344.

cientes para corroborar el resto de sus afirmaciones, a saber, que el material fue elaborado en 1541 y que refleja con mucha fidelidad el contenido de las lecciones dedicadas por el maestro a la materia de los sacramentos.

El manuscrito MSS/49 de la Biblioteca Pública del Estado en Cáceres, procedente de la rica librería atesorada por el Convento de San Benito de Alcántara entre los siglos XVI y XVIII prueba, de hecho, no sólo que la *Summa sacramentorum* fue redactada en 1541, sino que la obra se encontraba lista o casi lista para ser impresa en esta fecha³⁸. Se trata de un manuscrito importante para entender la circulación manuscrita de las ideas de Vitoria, iniciada ya en los años finales de su vida, que hasta ahora no había sido estudiado ni mencionado en ninguna publicación académica.

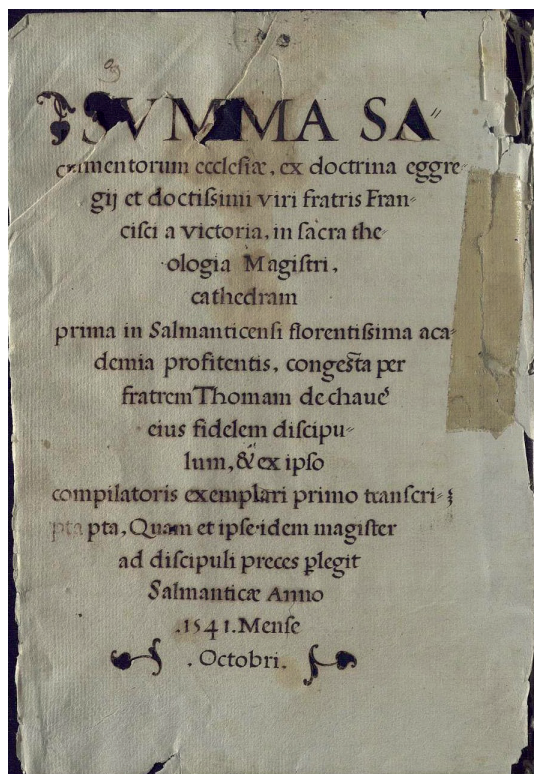


Figura 1. Portada. MSS/49, Biblioteca Pública del Estado A. Rodríguez-Moñino/M. Brey (BPE), Cáceres.

³⁸ MSS/49, Cáceres. Biblioteca Pública del Estado “A. Rodríguez-Moñino/M. Brey”. Indicaciones de clasificación anterior en la parte superior de la cubierta del manuscrito, “Cajon 126”.

El título del documento, en letras manuscritas que imitan las letras de molde de la imprenta reza: *Summa sacramentorum ecclesiae, ex doctrina egregij et doctissimi viri fratris Francisci a victoria, in sacra theologia Magistri, cathedram prima in Salmanticensi florentissima academia profitentis, congesta per fratrem Thomam de chaves eius fidelem discipulum, & ex ipso compilatoris exemplari primo transcripta, Quam et ipse idem magister ad discipuli preces perlegit Salmanticae Anno 1541. Mense Octobri* (ver Figura 1).

El contenido del manuscrito es muy cercano a la *Summa* impresa de 1560. El cuerpo central del texto manuscrito, extraído de las lecciones de Vitoria, se mantiene sin grandes alteraciones en la primera edición de la *Summa*. Los pequeños cambios introducidos entre la redacción de este manuscrito que, como reza su portada, sería una copia realizada a partir del ejemplar compilado y redactado por el propio Chaves en Salamanca en 1541, y el texto impreso en 1560 afectan de forma desigual a las distintas secciones de la obra. Se aprecian más, por ejemplo, al comienzo de la primera parte, dedicada al tratamiento del tema “De Sacramentis in communi”³⁹ que en los parágrafos dedicados al sacramento del matrimonio, prácticamente idénticos en ambos textos⁴⁰.

Que el ejemplar personal de Chaves del que deriva la copia contenida en este MSS/49 estaba ya casi listo para su publicación como obra impresa lo atestigua el hecho de que tanto la carta en la que Chaves dedica la obra a Francisco Pérez, rector de la iglesia toledana de San Ginés⁴¹, como la “Tabula questionum et articulorum” se encuentren en ambos documentos⁴². El contraste entre los índices presentes en el manuscrito y la edición vallisoletana de 1560-61 viene también a confirmar la cercanía entre ambos textos, muy similares, aunque no completamente idénticos. En algún momento entre 1541 y 1558 Chaves debió, por tanto, revisar la *Summa* y ampliar el índice para incluir algunas cuestiones no referidas en la “Tabula quaestionem et articulorum” original. Se trata, en todo caso, de cuestiones que, abordabas en ambos textos, reciben en el texto impreso el tratamiento de cuestiones o artículos en sí mismos, mientras que en el manuscrito

³⁹ VITORIA, F. de, CHAVES, T. de, *Summa Sacramentorum Ecclesiae* (1561), op. cit., ff. 1r-5r; MSS/49, ff. 4r-5v.

⁴⁰ VITORIA, F. de, CHAVES, T. de, *Summa Sacramentorum Ecclesiae* (1561), op. cit., ff. 173v-209r; MSS/49, ff. 76v-92v.

⁴¹ CHAVES, T. de, “Admodum reverendo domino Francisco Perez, ecclesiae Toletanae sancti Genesij rectori, frater Thomas de Chaves”, VITORIA, F. de, CHAVES, T. de, *Summa Sacramentorum Ecclesiae* (1561), op. cit., [s.f.]; MSS/49, ff. 3r-3v.

⁴² CHAVES, T. de, “Tabula. Sequitur Tabula quaestionem & articulorum in hac summa contentorum”, Vitoria, F. de, Chaves, T. de, *Summa Sacramentorum Ecclesiae* (1561), op. cit., ff. 250r [246r]-[258v]; “Tabula quaestionem et articulorum in hac summa contentorum”, MSS/49; ff. 93r-97v.

aparecen subsumidos como parte de otros artículos⁴³. En el tratamiento de la materia *De sacramentis in genere* ese es el caso de las cuestiones “Sacramentorum sufficientia” y “Promulgatio evangelij, quando fuit facta sufficienter”, no mencionadas en el índice de cuestiones del manuscrito (ver Figuras 2 y 3) pero abordadas en los ff. 5r. y 7r (a partir de la segunda línea) del mismo. Las líneas finales de este último artículo difieren entre manuscrito e impreso por lo que, al igual que las frases con las que se abre la obra y otros pasajes del texto, debieron ser revisadas por Chaves después de 1541.

Otra posibilidad es que fueran el impresor Sebastián Martínez o el clérigo Antonio de Lantadilla Vela, a quien como dijimos, comisionó Chaves para que se encargara de los trámites relativos a la impresión de la obra, quienes llevaran a cabo estas modificaciones tardías. Ambos se tomaron, en efecto, la libertad de escribir cartas prefatorias a la *Summa sacramentorum*. Mientras que Sebastián Martínez aprovechó la ocasión para felicitar a Francisco Manrique de Lara por la reciente obtención del rico obispado de Sigüenza (1560) y dedicarle una obra que atribuía totalmente al maestro Vitoria⁴⁴, Antonio de Lantadilla intervino para recomendar la obra al “Pío lector”, aunque repartiendo sus alabanzas entre el “celebratissimum in universa Europa” Vitoria y el menos conocido, aunque “peritissimum” en teología, Tomás de Chaves. Su carta es importante en la medida en que refleja su participación como revisor y corrector de la obra⁴⁵. Lantadilla es, por otra parte, un personaje crucial en esa red de comerciantes burgaleses cuyas actividades e intereses resultan tan importantes para entender el contexto familiar y de gestación del pensamiento de Vitoria sobre asuntos prácticos y que, como

⁴³ En el manuscrito el texto aparece dividido en Artículos, separados por un espacio, y numerados con ordinales en cifras arábigas. La numeración (Articulus Primus (19), Secundus (29),...) comienza de nuevo cada vez que el autor pasa a abordar un nuevo sacramento. En el texto impreso los artículos y cuestiones siguen una misma numeración (del 1 al 281) y comienzan con el el símbolo § seguido de las dos o tres primeras letras del texto del artículo en mayúscula. Por ejemplo, en el último artículo abordado por ambos textos: “281. § COgnatio legalis contrahitur per hoc quod quis adoptat sibi filium”, f. 208r. “Ar9 649. De cognatione legali quando contrahitur per hoc quod quis adoptat sibi filium”, f. 92v.

⁴⁴ “Elaboravit igitur opus certe aureum frater Franciscus de Victoria, sine cuiusquam iniuria suae tempestatis theologorum doctissimus, quod licet per se satis lectu dignum, & ex manibus auditorum (qui modo vellint aliquid verae theologiae adipisci) excidere non debeat, intellexi tamen tutius fore (quo canum latratus effugiat) si tibi insigni praesulum ornamento dedicarem”, MARTÍNEZ, S., “Illustrissimo ac reverendissimo domino. D. Francisco Manrico de Lara Episcopo Seguntino & c.”, VITORIA, F. de, CHAVES, T. de, *Summa Sacramentorum Ecclesiae* (1561), op. cit., [s.p.].

⁴⁵ Lo subrayan el título de su epístola prefatoria y los detalles que da en la misma sobre su grado de participación en la obra. “Vbi tam plene, cumulateque omnia inuenies, quae requires, quaeque ad hanc doctrinam exiguntur ut nullus sit quantumvis mentis inops, qui eo accurate lecto & inspecto, non possit sacramenta ipsa administrare, pastorisque munus (modo industria & solertia comités ad sint) sustinere”, LANTADILLA VELA, A. de, “Pio lectori. Antonius de Lantadilla Vela qui in huius edicione elauorauit. S. P. D.”, in VITORIA, F. de, CHAVES, T. de, *Summa Sacramentorum Ecclesiae* (1561), op. cit., [s.p.].

¶ Questio. i. de sacris in
comuni:
 An id sit Sacm. Ar. . 1.
 Vtrū differat sacra. no. le.
 a sacra. vete. l. . 2.
 Vtrū sint 7 sacra. no. le. 3. et 4.
 Vtrū bapt. sint instituta ante
 xpī passionē. . 5.
 Vtrū oblig. bapt. & reliq. sacra.
 mentoz. no. le. In reperiunt statim
 post xpī passionē. . 6. et 7.
¶ De sacra. baptis. m.:
 Vtrū sacra. bapt. materia sit aqua
 simplex & elementaris. . 8.
 Quæ sit bapt. forma & quomodo
 impediat bapt. fura. . 9. ad 14.

Figura 2. MSS/49, BPE Cáceres, f. 93r.

Tabula. 250
Sequitur Tabula questionum & arti-
culorum in hac summa
contentorum.

¶ Questio. i. de sacramentis in cōi, quid sit
sacramentum. fo. 1. pagina. 1. numero. 1.
¶ Vtrum differant sacramenta nouæ legis
a sacra. mentis veteris legis fo. 2. pa. 2. n. 2.
¶ Vtrum sint septem sacramenta nouæ le-
gis. fo. 3. pa. 2. nume. 3.
¶ Sacramentorum sufficientia. f. 4. p. 1. n. 4.
¶ Vtrū baptis. fuerit institutus ante
Christi passionem. fo. 5. pag. 2. nume. 5.
¶ Vtrū obligatio baptis. & aliorum sa-
cramentorum nouæ legis inceperit sta-
tim post Christū passum. fo. 6. p. 2. nu. 7.
¶ Promulgatio euangelij quando fuit facta
sufficenter. fo. 8. pa. 2. nume. 8.
De baptis. mo
¶ Vtrū materia baptis. m. sit aqua simplex
& elementaris. fo. 9. pa. 2. nume. 9.
¶ Quæ sit forma baptis. m. fo. & pa. ea. n. 10.
¶ Quæ mutatio impediat baptis. m. formā.
fo. 10. pa. 1. nume. 11.
¶ Vtrum baptis. m. in nomine Christi sit
validus

Figura 3. Vitoria, F. de, Chaves, T. de, *Summa sacramentorum ecclesiae*, Valladolid, Sebastián Martínez, 1561, f. 250r.

vemos, una vez muerto el maestro, se esforzó para que la obra de su conciudadano no quedara en el olvido⁴⁶.

Las cartas prefatorias de Sebastián Martínez y Antonio Lantadilla no se encuentran en el manuscrito de la *Summa sacramentorum* conservado en Cáceres, aunque

⁴⁶ Jurista, obtuvo el doctorado en derecho civil y canónico en el Colegio de los Españoles de Bolonia, del que llegó a ser rector, en 1547. Su familia estaba ligada a los dominicos burgaleses desde tiempo atrás, siendo los Lantadilla patronos de la capilla de Santiago en ese convento de San Pablo donde Tomás de Chaves residía, JONES MATHERS, C., "Students from Burgos at the Spanish College at Bologna (1500-1560)", *The Sixteenth Century Journal* 18:4 (Winter, 1987), pp. 545-556, espec. pp. 550, 553, <https://doi.org/10.2307/2540869>; VELASCO Y HERRERA, S. S. de, *Compendio de la nobilissima fundacion y privilegios del Colegio Mayor de Señor S. Clemente de los españoles de Bolonia*, [Sevilla], Juan Francisco de Blas, 1695, p. 61.

sí la escrita por Tomás de Chaves para dedicar la obra al clérigo toledano Francisco Pérez. Tampoco se encuentran el privilegio de impresión regio y las licencias favorables concedidas por los definidores del Capítulo provincial de Segovia (22 de abril de 1559) y por el experto a quienes le encargaron examinar la obra (el Prior de San Pablo de Valladolid, Juan de Ludeña, juez y parte en este asunto, pues también ejerció como definidor en el Capítulo). Además de estos documentos oficiales, necesarios en la época para que una obra de este tipo pudiera llegar a imprimirse, el tratado publicado en 1560 incorporó dos capítulos finales no contenidos en el manuscrito MSS/49 de Cáceres: un *Tractatus de clavibus* y un *Tractatus de excommunicatione*⁴⁷, indirectamente ligados a los temas de teología sacramental abordados en la *Summa sacramentorum*. No está claro si estos materiales son también epítomes de lecciones dictadas por Vitoria. Para resolver la duda habría que proceder a contrastar con detenimiento su contenido con los manuscritos de las lecciones de Vitoria en las que aborda las materias de la potestad eclesiástica y la excomunión, tarea de la que me ocuparé en otra ocasión. Desde la primera edición del libro, Chaves parece mostrar en estos dos tratados un criterio más independiente con respecto al pensamiento de Vitoria, que, a diferencia de lo que acontece en las partes anteriores de la *Summa sacramentorum*, reporta en estilo indirecto.

Aunque son muchos los aspectos que faltan por investigar, el contraste entre el manuscrito cacereño MSS/49 y la primera edición de la *Summa sacramentorum* (1560-61), revela claramente la existencia de un primer proyecto de publicación del libro, a ubicar con toda seguridad antes de 1558, momento en el que comienzan las gestiones que dieron lugar a su publicación definitiva. Aunque no contamos con una certeza absoluta, es muy probable que este proyecto inicial remonte al período 1539-41, fechas en las que, por una parte, Chaves afirma que la *Summa sacramentorum* fue redactada y en las que, por otro lado, y como han apuntado diversos estudiosos, Vitoria dedicó algún tiempo a preparar sus comentarios al *IV de las Sentencias* con el fin de que pudieran ser impresos. Lamentablemente, no pudo concluir esta tarea dado el delicado estado de salud en el que se encontraba en esta fase de su vida⁴⁸.

El manuscrito MSS/49 de la BPE de Cáceres, clave para responder a algunas de las dudas sobre la contribución de Tomás de Chaves a la impresión de las leccio-

⁴⁷ Como se aprecia, por ejemplo, en la respuesta a la duda acerca de si resulta vinculante una sentencia de excomunión ignorada por su destinatario: "Et quamvis sapientissimus magister á Victoria in neutram partem aperte declinet, tamen primam sententiam reputat tutiorem. Et ideó tenendum est, quod si fiat id pro quo lata est formalitèr excommunicatio incurritur, esto inuincibilitèr ignoretur ius", VITORIA, F. de, CHAVES, T. de, *Summa Sacramentorum Ecclesiae* (1561), op. cit., f. 235v.

⁴⁸ BELTRÁN DE HEREDIA, V., Los manuscritos del maestro fray Francisco de Vitoria, op. cit., p. 27-28; COUJOU, J. P., ZORROZA, M. I., *Bibliografía vitoriana*, Pamplona, EUNSA, 2014, p. 36.

nes de Vitoria sobre los sacramentos, abre a su vez nuevos interrogantes sobre un primer proyecto de publicación aplazado durante veinte años por razones que aún ignoramos: ¿Están relacionados el epítome de Chaves y la labor realizada por el propio Vitoria para que sus lecciones *In IV Sent* pudieran imprimirse, o se trata de dos iniciativas independientes? ¿Pudo Chaves tener a disposición materiales escritos por el mismo Vitoria o habría sido, más bien, Vitoria el que, impedido para trabajar, se apoyó en Chaves para que dispusiera sus lecciones para la imprenta? En todo caso, ¿por qué no llegó a imprimirse este valioso material en 1541, cuando, según todos los indicios, se encontraba ya listo para ser publicado? ¿Fue aprobado el texto realmente por Vitoria o, descontento con el trabajo de Chaves no dio, en realidad, luz verde para su impresión?

Esperando contar con nuevos materiales que ayuden a despejar estas incógnitas en el futuro, pasamos a contrastar a continuación el contenido del manuscrito MSS/49 de la BPE de Cáceres con los manuscritos de la biblioteca de Ajuda (Lisboa), Ms. 44-XII-20, ff. 463-696, y de la Biblioteca Nacional de España, MSS/13923, los dos manuscritos que hasta la fecha habían sido relacionados con las lecciones dedicadas por Francisco de Vitoria al *IV de las Sentencias*.

5. El MSS/49 (BPE, Cáceres) y el MSS/13923 (BNE, Madrid), dos manuscritos gemelos, testimonio de la intensa circulación manuscrita del epítome de Chaves.

A DIFERENCIA DE LAS LECCIONES sobre la *Summa theologiae*, de las que diversos especialistas en la obra de Vitoria han localizado y estudiado decenas de manuscritos, las lecciones que el maestro dedicó al *IV de las Sentencias* en los cursos 1529-31 y 1538-39 están mucho menos documentadas⁴⁹, circunstancia que, sin duda alguna, ha influido en la escasa atención concedida a la teología sacramental en la historiografía sobre Vitoria.

Además del MSS/49 de la BPE de Cáceres que presentamos, por vez primera, en este artículo, existen al menos otros dos importantes manuscritos derivados de los comentarios de Vitoria al *IV de las Sentencias*. Se conservan en la biblioteca de Ajuda (Ms. 44-XII-20, ff. 463-696) y la Biblioteca Nacional de España (MSS/13923)⁵⁰. Ambos manuscritos, ya mencionados en los trabajos archivísticos

⁴⁹ COUJOU, J. P., ZORROZA, M. I., *Bibliografía vitoriana*, op. cit., pp. 37-38.

⁵⁰ VITORIA, F. de, [CHAVES, Tomás de], *Scholia magistri Francisci a Vitoria in compendium redacta super 4um librum Sententiarum*, Madrid, Biblioteca Nacional de España (BNE), MSS/13923, ff. 1r-215v.

pioneros de Beltrán de Heredia (1928)⁵¹ han sido estudiados recientemente por Lidia Lanza y Marco Toste en una valiosa y detallada perspectiva de conjunto sobre los comentarios a las *Sentencias* de Pedro Lombardo redactados en el ámbito ibérico durante el siglo XVI⁵².

Apreciando una coincidencia significativa en los argumentos y autoridades referidos en varios pasajes de los manuscritos de Lisboa y Madrid, Lanza y Toste llegaron a la conclusión de que se trata en ambos casos de materiales derivados de las lecciones de Vitoria sobre el *IV de las Sentencias*, aunque en el manuscrito de Lisboa, reflejo más fiel y no condensado de los cursos en Salamanca, aparecen muchas más cuestiones y “the reasoning is much more developed”⁵³.

Contrastando el manuscrito que hemos hallado en la BPE de Cáceres con el MSS/13923 de la Biblioteca Nacional hemos llegado a la conclusión de que se trata de manuscritos idénticos o casi idénticos. Ciertamente, el MSS/13923 es más aseado: la letra es más cuidada y el copista utiliza menos abreviaturas. En todo caso, reproduce el mismo texto que el MSS/49 de la BPE de Cáceres y ordena del mismo modo los artículos, separándolos por un espacio y numerándolos con ordinales en cifras arábigas. A diferencia del modo en que se disponen artículos y cuestiones en la *Summa sacramentorum*, en ambos manuscritos la numeración comienza de nuevo cada vez que se abre la sección correspondiente a un cierto sacramento. Las únicas diferencias existentes entre ambos manuscritos y que, hasta la fecha, había confundido a los especialistas acerca del origen y la autoría del MSS/13923 de la BNE, es que este manuscrito no copia la carta con la que Tomás de Chaves dedicó la obra al clérigo Francisco Pérez ni menciona en su título la importante labor compiladora y epitomizadora realizada por el dominico. En la portada del manuscrito de la BNE figura solamente el título genérico *Scholia magistri Francisci a Vitoria in compendium redacta super 4um librum Sententiarum*. Tampoco figura en el manuscrito de la BNE la “Tabula quaestionem et articulorum” que figuran en el manuscrito cacereño y en la *Summa* impresa.

Con respecto al cuerpo central del texto, todo lo que Beltrán de Heredia y, más recientemente, Lanza y Toste afirmaron con respecto al manuscrito MSS/13923 de la BNE se puede aplicar igualmente al MSS/49 de la BPE de Cáceres. Se trata en ambos casos de copias manuscritas de un proyecto de publicación de la *Summa sacramentorum*, llevado a cabo por Tomás de Chaves en torno a 1541 y que, por

⁵¹ BELTRÁN DE HEREDIA, V., Los manuscritos del maestro fray Francisco de Vitoria, op. cit., pp. 110-114.

⁵² LANZA, L., TOSTE, M., “The Sentences in Sixteenth-Century Iberian Scholasticism”, en: Rosemann, P. W., *Mediaeval Commentaries on the Sentences of Peter Lombard*, Vol. 3, Leiden, Brill, 2015, pp. 416-503, espec. 442-451. https://doi.org/10.1163/9789004283046_010

⁵³ *Ibid.*, pp. 447-449.

razones que desconocemos aún, fue abortado inicialmente y retomado tan sólo a partir de 1558. Aunque las copias dan cuenta de un fracaso editorial, nos informan también de que, más allá del mundo del libro impreso, las lecciones de Vitoria sobre los sacramentos eran un material muy apreciado ya durante la vida del maestro y que debió circular ampliamente en forma manuscrita en el período 1541-1560, contribuyendo a dar una impronta vitoriana y salmantina al tratamiento de la teología sacramental por parte de autores radicados en diversos puntos de la Península Ibérica. Estudios posteriores deberían rastrear las obras sobre los sacramentos publicadas en este período y área geográfica para determinar el grado de influencia que los manuscritos resultantes del esfuerzo epitomizador de Chaves llegaron a ejercer en la producción teológica de su tiempo.

Una vez aclarada la filiación entre los manuscritos de Cáceres y Madrid y la *Summa sacramentorum*, que, con pequeñas modificaciones y haciendo excepción de las cartas y secciones añadidas, reproduce básicamente el texto contenido en ambos manuscritos, pasamos a comparar la *Summa sacramentorum* de 1560-61 con el manuscrito de la Biblioteca de Ajuda. Como decíamos, éste último es el único material que presenta diferencias sustanciales con respecto a la *Summa sacramentorum* y los dos manuscritos derivados de un manuscrito original, obra de Tomás de Chaves y correspondiente al primer intento abortado de publicar la *Summa*. Como han subrayado diversos expertos, frente a la forma catequética y condensada que presentan otros materiales, el manuscrito de Ajuda, que incluye muchas más cuestiones, desarrollándolas de forma extensa y resolviéndolas al modo escolástico -tras discutir una serie de argumentos pro y contra-⁵⁴, sería el que reflejaría con mayor fidelidad el contenido de las clases de Vitoria y el pensamiento del maestro. Nos interesa, especialmente, comparar el manuscrito de Ajuda con la *Summa sacramentorum* porque, como ya apuntaban Lanza y Toste, se trata del único modo de determinar si este compendio sacramental es plenamente atribuible a Vitoria. Se trata de una tarea que, aunque abordaba hasta la fecha sólo de forma superficial, resulta fundamental para zanjar esta vieja disputa historiográfica.

6. Condensar sin alterar. Tomás de Chaves y las labores ingratas de epitomizadores y compendiadores.

EL PAPEL DESEMPEÑADO por Tomás de Chaves en el proceso de edición de la *Summa sacramentorum* resulta un ejemplo muy ilustrativo del tipo de actividades intelectuales

⁵⁴ LANZA, L., TOSTE, M., “The Sentences in Sixteenth-Century Iberian Scholasticism”, op. cit., p. 447.

tuales emprendidas por divulgadores y epitomizadores en la Primera Modernidad. La epístola de Chaves incluida en las primeras ediciones del libro, publicadas de 1560 a 1563, no ofrecía muchos detalles sobre su contribución. El mismo Chaves se auto-relega en su intento por subrayar la paternidad vitoriana de la obra. En estas primeras ediciones, la reputación de Vitoria funciona, ciertamente, como una sólida garantía para el contenido del libro y para que éste pudiera asentarse en el mercado editorial de la época⁵⁵.

Obligado por la necesidad de adaptar la *Summa* a las conclusiones vinculantes del Concilio de Trento (1563), y deseoso de adquirir cierto renombre con un libro muy consolidado ya entre el público lector⁵⁶, a partir de la edición de 1565 Chaves se liberó un tanto de la pesada autoridad de Vitoria, suprimió la epístola en castellano, excesivamente modesta, y escribió otra⁵⁷, mucho más explícita al hablar de su propio rol como epitomizador, ordenador y actualizador de las ideas de Vitoria sobre los sacramentos. Según la carta, el objetivo inicial de su trabajo había sido seleccionar los comentarios más importantes de Vitoria al *IV de las Sentencias* para guardarlos en forma de “tesauro eximio”⁵⁸. Ahora bien, algún tiempo después de la primera edición y habiendo tenido tiempo para repensar su contenido, había decidido volver a publicarlo en una nueva edición en la que el texto pudiera presentarse totalmente “revisado, limpio, brillante y enriquecido en muchas partes”. En esta nueva carta, Chaves afirma con orgullo haber “añadido muchas cuestiones importantes que antes se omitieron” y haber incluido en sus partes correspondientes muchos “decretos” y “definiciones” recientemente aprobados por el Concilio de Trento, algo importante para tranquilizar al lector sobre la ortodoxia de su doctrina⁵⁹. En realidad, Chaves ya había puesto todo este empeño en la primera edición de la obra -incluso la referencia a diversos cánones aprobados por el Concilio de

⁵⁵ Ya que, como insistía en subrayar Chaves, “su doctrina (como toda España, y aun la cristiandad casi toda sabe) aya sido y sea solida firme y verdadera y muy católica”, CHAVES, T. de, “Epístola de 15 de junio de 1558”, en: VITORIA, F. de, CHAVES, T. de, *Summa sacramentorum ecclesiae*, Valladolid, Sebastián Martínez, 1561.

⁵⁶ Con cinco ediciones publicadas en el período 1560-1563.

⁵⁷ “Frater Thomas Chaves, in Sacra Theologia Praesentatus, familiae praedicatoriae minimus Candido lectori salutem”, en: VITORIA, F. de, CHAVES, T. de, *Summa sacramentorum ecclesiae*, Salamanca, Andrea de Portonariis, 1565.

⁵⁸ Hemos trabajado con la edición salmantina (Portonaris) de 1566, prácticamente idéntica a la de 1565. “Commentariolus quo in compendium redactae errant observations incltyi praeceptoris mei fratris Francisci Victoriae, re, & fama, super aethera noti in Quartum librum Sententiarum, quem ego attenta cura & magna auuditate ex ore dicentis & praelegentis, exceperam, mihi ipsi, ut thesaurum eximium seruaturus”, Ibid.

⁵⁹ “Nunc autem veluti repositam ad tempus tabulam reuisens, & videns aliqua etiam quae secundam eamque propriam lineam desiderarent, libenti animo hoc quicquid est laboris assumpsi, ut opusculum ipsum, in lucem ipse publicam emitterem, castigatum, tersum, splendidumque, atque adeo locupletatum multis partibus. Recisa itaque sunt a nobis nonnulla superflua, additae sunt plures quaestiones dignissimae, quae praetermissae fuerant. Cuncta etiam adamusim Concilii Tridentini, sunt exacta, adhibitis in propriis locis decretis ipsius atque diffini-

Trento, que Chaves cita antes de que concluya el Concilio⁶⁰-, aunque, por razones estratégicas, prefiriera ocultarlo o minimizarlo hasta 1565. Oscilando ahora al extremo contrario, el dominico pide a los lectores de la obra en su nueva carta prefatoria que consideren inexistentes las ediciones anteriores⁶¹. Su petición resulta comprensible si pensamos en que, en muchos aspectos -por ejemplo, en lo tocante al matrimonio clandestino-, las opiniones de Vitoria eran totalmente opuestas a las aprobadas por el Concilio de Trento⁶² y debieron ser modificadas por Chaves después de 1563. Ello hace que, como indicaba Delgado de Hoyos⁶³, cualquier estudio sobre la *Summa sacramentorum* que pretenda dar cuenta de la teología sacramental de Vitoria deba tener en cuenta sólo las ediciones anteriores a 1565⁶⁴.

La epístola elaborada por Chaves para la edición de la *Summa sacramentorum* de 1565 constituye una descripción paradigmática del papel desempeñado por los epitomizadores en géneros literarios pragmáticos como las sumas, catecismos y manuales para párrocos, confesores, estudiantes y practicantes⁶⁵. Deja claro

tionibus, quibus & doctrina ipsa fit augustior, & legentis animus optatam tranquillitatem inuenit, anxietate & mutatione sic prorsus exempta”, Ibid.

⁶⁰ Como mostraron Lanza y Toste reproduciendo un párrafo extraído de la primera cuestión sobre el bautismo, LANZA, L., TOSTE, M., “The Sentences in Sixteenth-Century Iberian Scholasticism”, op. cit., p. 445. Contiene una referencia a la Sesión VII del Concilio Tridentino no incluida en ninguno de los materiales manuscritos relacionados con la obra, lo que refuerza la hipótesis de que se trata de copias de un proyecto de publicación anterior.

⁶¹ “Et ea ipsis addita, adiunctaque; noua diligentia factum sit, ut libellus ille prior, iam merito sordere tibi debeat, hic autem quem in praesentia damus, omnino sit amplectendus, ut pote qui tot rationibus illi antecedit, tot commoditatibus eum exuperet, ut iam prae isto, ille nullus censi queat”, “Frater Thomas Chaves, in Sacra Theologia Praesentatus, familiae praedicatoriae minimus Candido lectori salutem”, en: VITORIA, F. de, CHAVES, T. de, *Summa sacramentorum ecclesiae*, Salamanca, Andrea de Portonariis, 1566.

⁶² No me detendré en este tema en esta ocasión, al que me he referido en una publicación reciente, EGÍO GARCÍA, J. L., “Producing Normative Knowledge Between Salamanca and Michoacán: Alonso de la Vera Cruz and the Rocky Road of Books and Marriage”, en: DUVE, T., EGÍO GARCÍA, J. L., BIRR, C. (eds.), *The School of Salamanca: A Case of Global Knowledge Production*, Leiden, Brill (en prensa).

⁶³ DELGADO DE HOYOS, F., “Apuntes para la historia de la Escuela de Salamanca”, *Anthologica annua* 32 (1985), pp. 387-412, cit. p. 390.

⁶⁴ Éste es el principal problema que presentan los detallados estudios de Dioniso Borobio sobre los sacramentos “según Francisco de Vitoria”. De forma un tanto incomprensible Borobio usa como material para reconstruir su pensamiento y doctrina la tercera versión del texto, muy alterada por Chaves y publicada originalmente en Salamanca en 1567 (Andrea de Portonariis), BOROBIO, D., *Sacramentos en general. Bautismo y Confirmación en la Escuela de Salamanca*. Fco. Vitoria, Melchor Cano, Domingo de Soto, Salamanca, Universidad Pontificia de Salamanca, 2006, pp. 19-20. Idéntico problema metodológico, que invalida buena parte del esfuerzo realizado por Borobio, en las dos monografías publicadas posteriormente, BOROBIO, D., *Sacramentos en general: bautismo y confirmación en la Escuela de Salamanca*: Fco. Vitoria, Melchor Cano, Domingo de Soto, Salamanca, Universidad Pontificia de Salamanca, 2007; BOROBIO, D., *Unión de enfermos, orden y matrimonio en Francisco de Vitoria y Domingo de Soto*, Salamanca, Universidad Pontificia de Salamanca, 2008. <https://doi.org/10.36576/summa.29736>

⁶⁵ Géneros fundamentales para entender la inmensa labor de producción, localización y traducción cultural de conocimientos normativos que acompañó a la expansión ibérica en América. Once perspectivas recientes sobre

que su papel no se limitaba a las tareas de los *amanuenses* o taquígrafos contemporáneos: aunque poco recordados y apreciados por la tradición historiográfica, personajes ‘menores’ como Chaves no sólo copiaban o registraban las lecciones de los ‘grandes’ maestros, sino que hacían un gran esfuerzo intelectual para condensar adecuadamente la ‘sustancia’ de los cursos, rellenar sus lagunas con contenidos extraídos de otros manuscritos y libros y distribuir sus contenidos en un orden de exposición fiel a las convenciones de este determinado género literario, pedagógicamente más adecuado. Los libros que trataban de temas jurídicos y normatividad religiosa resultaban particularmente difíciles de redactar y requerían una actualización continua, no pudiendo ignorarse acontecimientos trascendentales como la celebración de un Concilio o la aprobación de nuevas ordenanzas y *cuerpos* legales. La elaboración de índices y tablas con el fin de facilitar la consulta y el estudio de dichos contenidos figura también entre las tareas del epitomizador, responsable, por así decirlo, de que el conocimiento normativo y las resoluciones de casos y dudas llevadas a cabo por los ‘grandes’ maestros pudieran quedar al alcance de un público general y se difundieran por caminos más amplios que los que comunicaban los espacios académicos de la época, restringidos a una élite selecta.

La *Summa sacramentorum* constituye un material excepcional a partir del cual analizar las técnicas de epitomización utilizadas durante la Primera Modernidad. Efectivamente, resulta posible estudiar al detalle los procedimientos de condensación y reformulación a los que Chaves se refería en su “Epístola” de 1565 si se compara el contenido de la *Summa* impresa con los folios que tratan de las mismas materias en el manuscrito de la Biblioteca de Ajuda.

En una aproximación preliminar a estos materiales, Lidia Lanza y Marco Toste consideraron que en algunas cuestiones “the citations and the lines of reasoning are the same”, aunque “the reasoning is much more developed in the Lisbon manuscript”, siendo más complejo tanto en su estructura como en el número de autoridades y argumentos discutidos. Así, mientras que la *Summa* impresa suele referirse tan sólo a las posiciones de Tomás de Aquino, en el manuscrito lisboeta se intercalan también con frecuencia referencias a los comentarios a las *Sentencias* realizados por Buenaventura, Escoto, Pierre La Palud o John Mair, fuentes raramente mencionadas en la *Summa Sacramentorum*⁶⁶.

el impacto de este tipo de literatura, hasta la fecha infravalorada en los estudios filosóficos e histórico-jurídicos, en la Iberoamérica colonial en el volumen DUVE, T., DANWERTH, O., Knowledge of the Pragmatici. Legal and Moral Theological Literature and the Formation of Early Modern Ibero-America, Brill, Leiden, 2020, <https://doi.org/10.1163/9789004425736>

⁶⁶ LANZA, L., TOSTE, M., “The Sentences in Sixteenth-Century Iberian Scholasticism”, op. cit., p. 447-449.

Esas diferencias generales apuntadas por Lanza y Toste pueden rastrearse al detalle comparando diferentes secciones del libro y del manuscrito. Por ejemplo, si nos fijamos en una de las preguntas más breves analizadas en ambos materiales, una cuestión acerca de si las personas con discapacidad psicosocial (“furiosi et amentes”⁶⁷) debían o no ser bautizadas (Ver Apéndice), podemos ver que la casuística y los argumentos son casi los mismos. En ambos textos⁶⁸, el caso de los que ya nacieron con una discapacidad psicosocial (primer caso, a considerar siempre como “baptizandi”), se distingue de los diferentes casos de discapacidad incidental o sobrevenida. Dentro de éstos se distingue a su vez entre quienes mostraron su deseo de ser bautizados antes de enfermar (segundo caso, correspondiente a personas que deben ser también bautizadas), de aquellos que, antes de enfermar, nunca mostraron su disposición a ser bautizados o expresaron una determinación en este sentido (tercer caso, resuelto como “non baptizandi”). El cuarto caso planteado por Vitoria es el de aquellas personas temporalmente alteradas e incapacitadas psicosocialmente. En este último caso, Vitoria recomienda esperar hasta que la persona recobre sus facultades mentales plenas antes de proceder a la administración del sacramento del bautismo.

¿Cuáles son las diferencias entre ambos textos? Un primer cambio importante es el orden de exposición. En las lecciones de Vitoria recogidas en el manuscrito lisboeta, a la distinción entre los cuatro casos generales le sigue un subcaso muy específico derivado del caso del infiel que nunca quiso convertirse antes de enfermar (tercer caso). Vitoria se pregunta si en este caso la voluntad del párroco bastaría para proceder al bautismo, supliendo la del propio interesado como si se tratara de un niño. A continuación, evalúa Vitoria otro subcaso, derivado esta vez del segundo caso general de discapacidad sobrevenida. A su vez, de este subcaso se deriva otro subcaso en un orden de exposición muy desordenado y que dificulta mucho que el lector del manuscrito pueda seguir el orden lógico de la argumentación general.

⁶⁷ Cuestiones como ésta muestran el gran valor de los comentarios de Vitoria a la Summa, estrechamente interrelacionados con el resto de su producción intelectual. El tema de la amencia es recurrente en sus escritos. Como es sabido, uno de los interrogantes más importantes que se plantea Vitoria en su *Relectio De Indis* -y el único que, de hecho, deja sin resolver- es el hecho de si todos o algunos de los pueblos amerindios podían ser considerados “amentes” y de si esta hipotética amencia los hacía incapaces de ejercer dominio civil o político. “Alius titulus posset non quidem asseri, sed reuocari in disputationem, & uideri aliquibus legitimus. De quo ego nihil affirmare audeo, sed nec omnino condemnare: & est talis, Barbari enim isti, licet ut supra dictum est, non omnino sint amentes, tamen etiam parum distant ab amentibus: ita uidetur, quod non sint idonei ad constituendam uel administrandam legitimam rem publicam etiam inter terminos humanos, & ciuiles”, VITORIA, F. de, *Relectiones Theologicae*, Lyon, Jacques Boyer, 1557, Tomus I, p. 371.

⁶⁸ “An furiosi et amentes sunt baptizandi”, VITORIA, F. de, *Doctissimi Magistri .f. francisci de victoria ordinis praedicatorum sacrae theologiae in salmanticensi Academia quondam primarii professoris dictata in quartum librum sententiarum*. Anno m. 5.5.8., [s.f.], Biblioteca de Ajuda (Lisboa), Ms. 44-XII-20, ff. 463-696; VITORIA, F. de, CHAVES, T. de, *Summa sacramentorum ecclesiae*, Valladolid, Sebastián Martínez, 1561, ff. 18v-19r.

Para facilitar la lectura y comprensión de la exposición, en la *Summa sacramentorum* el epitomizador Tomás de Chaves simplifica y abrevia la exposición, ordenando los argumentos de una manera más coherente y clara. En pro de la claridad, el subcaso derivado de un subcaso relacionado con el tercer tipo general de discapacidad psicosocial es totalmente eliminado. A su vez, las preguntas secundarias relacionadas con el segundo caso son planteadas y respondidas justo después de su formulación general.

Una segunda diferencia notable es que en la *Summa sacramentorum* se omiten las circunstancias contextuales relacionadas con algunas de las preguntas y casos planteados por Vitoria. Es evidente que los casos mencionados de adultos bautizables en estado de locura incidental sólo podían darse en tierras en proceso de conversión. En pro de la brevedad y con la intención de elaborar un manual pragmático aplicable en una gran variedad de contextos disímiles, el epitome de Chaves omite cualquier referencia contextual y tiende a formular éste y otros casos de la forma más abstracta posible. De acuerdo a la impresión que ofrece el manuscrito lisboeta, Vitoria abordaba en cambio las cuestiones recogidas en las *Sentencias* de Lombardo y otras obras clave de la traición teológico-moral y sacramental relacionándolas con circunstancias y situaciones muy concretas que se planteaban en las provincias atlánticas recientemente descubiertas. Dentro de este enfoque más contextual se formulan algunas preguntas extremadamente específicas, derivadas de los casos generales, que Chaves omitirá más tarde en su *Summa*: si la voluntad del párroco o misionero es suficiente para bautizar a un infiel afectado por una enajenación sobrevenida que nunca mostró disposición a convertirse antes de enfermar; si un infiel que, casado con su hermana -en estado, por tanto, de pecado mortal público-, mostró su deseo de ser bautizado, debería ser bautizado tras haber quedado en estado de *amentia*⁶⁹; si el bautismo administrado a tales pecadores les confiere gracia,...

El material manuscrito deja claro, por tanto, que Vitoria no se limitaba en sus clases a explicar, resumir o comentar las ideas de los grandes maestros de la antigüedad. Con grandes dosis de brillantez y originalidad, Vitoria actualizaba continuamente las doctrinas recibidas, se planteaba casos inéditos y producía los conocimientos normativos novedosos que su propia época exigía de él y de aquellos jóvenes teólogos a los que estaba formando⁷⁰. El manuscrito de Lisboa nos confirma

⁶⁹ Este tipo de dilemas ultraoceánicos son tratados en la *Summa sacramentorum* de la forma más esquemática y abstracta posible. El caso del infiel casado con su hermana en una provincia lejana en estado de conversión pasa a ser, simplemente, el de cualquier persona en "peccato mortali", VITORIA, F. de, CHAVES, T. de, *Summa sacramentorum ecclesiae* (1561), f. 18v.

⁷⁰ Una perspectiva reciente sobre la Escuela de Salamanca como una comunidad discursiva orientada específicamente a la producción de conocimiento normativo en DUVE, T., "The School of Salamanca. A Case of Global

también que, más allá del tratamiento monográfico que Vitoria dio a los llamados asuntos de Indias en sus relecciones *De Indis*, los descubrimientos ultraoceánicos y los desafíos políticos y religiosos planteados por los mismos constituyen un tema recurrente en su amplia producción intelectual.

La tercera diferencia sustancial entre manuscrito y obra impresa se deriva del hecho de que en esta última no sólo se simplifica el orden de exposición, sino que también se abrevia notablemente el contenido. Se suprimen, como decíamos, diversos subcasos y la mayoría de referencias a diversas autoridades. En este fragmento concreto, en la transición del manuscrito al impreso salen del texto todas las autoridades que Vitoria había tomado en consideración para determinar si el bautismo podía o no conferir la gracia a una persona en estado de pecado mortal, referencias detalladas a los escritos al respecto de Gabriel Biel y Tomás de Aquino. Este cambio implica, a su vez, que, a diferencia del tono habitual de las lecciones salmantinas, en las que Vitoria solía hacer hablar en su nombre a los maestros y autoridades de la tradición, en la *Summa sacramentorum* encontremos frecuentemente a un reforzado “ego” como sujeto enunciador. Las exigencias de brevedad propias del manual llevan también a que, en otros casos, los autores y libros mencionados sean reemplazados por un general e impersonal “doctores dicunt”.

7. Conclusión. El papel esencial de los discípulos mediocres. Tomás de Chaves y la emergencia de la Escuela de Salamanca.

PESE A SU BREVEDAD, las referencias ofrecidas resultan suficientes para tener una idea aproximada del tipo de procesos de epitomización puestos en práctica por Tomás de Chaves. Aunque este tipo de cometidos y figuras ‘menores’ han sido tradicionalmente despreciadas por una historiografía sobre la Escuela de Salamanca anclada en el paradigma romántico del ‘genio creador’ y que ha tendido a reducir la Escuela al diálogo entre una decena de grandes maestros, tanto Chaves como su labor resultaron esenciales para que el pensamiento de Vitoria pudiera emprender un largo viaje desde las aulas de Salamanca al mundo de los libros y de los libros al mundo entero, colonizando no sólo nuevos continentes sino también una multitud de espacios (parroquias, confesionarios, concilios eclesiásticos provinciales, juntas de teólogos y juristas,...), de características diferentes a la esfera académica en la que se había gestado.

Knowledge Production”, en: DUVE, T., EGÍO GARCÍA, J. L., BIRR, C. (eds.), *The School of Salamanca: A Case of Global Knowledge Production*, Leiden, Brill (en prensa).

A pesar del olvido en que los estudiosos han mantenido estos materiales, la *Summa sacramentorum* impresa, el primer proyecto abortado y los materiales manuscritos derivados del mismo constituyen hitos importantísimos en el progresivo surgimiento de la figura de Vitoria como iniciador de una Escuela de pensamiento. Como reza el título del MSS/49 de la BPE de Cáceres, antes incluso de que muera el maestro, antiguos alumnos como Chaves comienzan a preservar y difundir su legado presentándose como sus “fieles discípulos”.

La perspectiva institucionalista, que considera miembros de la Escuela sólo a aquellos maestros que llegaron a ocupar cátedras en la Facultad de Teología de la Universidad de Salamanca⁷¹, elitista y aristocrática, falsea profundamente la realidad histórica. Aunque perspectivas semejantes fueron empleadas recurrentemente desde mediados del siglo XIX para construir el canon de una historia de la filosofía occidental entendida como el debate entre un puñado de grandes genios, la renovación historiográfica emprendida desde, al menos, la década de los setenta, ha transformado profundamente esta perspectiva anacrónica. En este sentido, resulta imposible, hoy en día, comprender la emergencia y desarrollo de cualquier escuela de pensamiento sin atender a una larga serie de personajes oscuros y quizá mediocres intelectualmente, pero que con su acción como copistas, transmisores, epitomizadores y divulgadores de las doctrinas de los grandes maestros, hicieron posible, precisamente, que la renovación de los estudios teológicos propuesta por Vitoria y la comunidad intelectual en la que se movía llegaran a vertebrarse como una auténtica escuela de pensamiento. Desde una perspectiva histórica y social, personajes mediocres como Tomás de Chaves, Alonso Muñoz o el igualmente oscuro bachiller Francisco Trigo -a quien debemos buena parte de las anotaciones manuscritas empleadas para reconstruir el contenido de las lecciones de Vitoria sobre la *Summa theologiae*- resultan tan importantes como Vitoria, Soto y Cano. En efecto, mientras que son muchos los pensadores que, a lo largo de la historia, han llevado a cabo obras e iniciativas geniales de forma aislada, sólo donde contamos con Chaves, Muñozes y Trigos se dan las condiciones para que fermente una escuela de pensamiento y podemos hablar, propiamente, de ella.

⁷¹ La Escuela sería, desde esta perspectiva, una escuela de teólogos, “limitada a aquellos docentes de la Universidad, dominicos y no dominicos, que en la explicación de santo Tomás en sus clases y escritos se atuvieron a las pautas que desde el convento de San Esteban se fueron marcando”, BARRIENTOS GARCÍA, J., Repertorio de moral económica (1536-1670). La Escuela de Salamanca y su proyección, Pamplona, EUNSA, 2011, p. 84.

APÉNDICE

“Amentes & furiosi, an sint baptizandi?”, VITORIA, F. de, CHAVES, T. de, *Summa sacramentorum ecclesiae*, Valladolid, Sebastián Martínez, 1561, ff. 18v-19r.

*QV*eritur, *utrum amentes, & furiosi sint baptizandi? Respondeo, quod si aliquis sit perpetuo amens, quia sic natus est, & nunquam habuit vsum rationis, talis est baptizandus, quia idem est iudicium ac de puero. Secundò dico quod si amens habuit aliquando vsum rationis, & tunc cum erat sui compos voluit baptizari, licet postea incidit in amentiam est baptizandus sine dubio. Verum est quòd si quando habuit vsum rationis, & voluit baptizari, constet eum esse in aliquo peccato mortali à quo nolebat abstinere, male faceret qui eum baptizaret. Si autem talis de facto baptizetur, utrum consequatur gratiam? Doctores concorditer dicunt, quòd nihil sibi proficeret baptismus. Nec ego oppositum auderem determinatè dicere, probabile tamen existimo, cum baptismus sit in remedium peccatorum, quòd habet efficaciam erga attritum qui est in mortali. Et potest etiam baptizari cum sit in originali talis furiosus, quòd si baptizetur in casu dicto saluabitur, ne ponamus aliquem in via extra statum salutis. Hoc credo multum probabile.*

Tertiò dico quod si talis cum habuit vsum rationis noluit baptizari postea lapsus in amentiam non potest baptizari, quia voluntas praterita reputatur praesens, & si baptizetur nihil ei valet baptismus ut videtur. Quartò dico quod si sit talitèr amens de quo creditur quod redibit in pristinam sanitatem, etiam si ante amentiam voluerit baptizari, non est baptizandus sed propter reuerentiam sacramenti expectanda est eius conualescentia: dum modo non sit periculum de morte eius.

“An furiosi et amentes sunt baptizandi”, VITORIA, F. de, *Doctissimi Magistri .f. francisci de victoria ordinis praedicatorum sacrae theologiae in salmanticensi Academia quondam primarii professoris dictata in quartum librum sententiarum. Anno m. 5.5.8., [s.f.]*⁷².

Quaeritur an furiosi et amentes sunt baptizandi respondetur ab omnibus per Propositiones. Prima quod si tales sint amentes vel furiosi à nativitate baptizandi sunt sicut alij pueri. 2a. sinon fuerint amentes à nativitate, videndum est an tempore usus rationis habuerint voluntatem ad baptizandum & tunc sunt baptizandi. Tertia quod si tempore usu rationis non ostenderunt verbis aut signis se velle baptizari non sunt baptizandi. Quarta quod si est cui quod aliquando per intervala respiscunt et antea voluerint baptizari spectandum est usque ad illud tempus, ut maiori cum honore suscipiant baptismum. Sed haec Propositio est debere esse, sed circa tertium dubitatur, nam volo quod talis amens sit ex aliqua Provincia quae tota modo ad deum convertatur an

⁷² Agradezco a Natalie Cobo la ayuda prestada en la transcripción de algunas palabras del siguiente pasaje.

talis tunc esset baptizandus cum Pater vellit illum baptizari licet iste ante volluisset in usu rationis mihi videtur quod nullo modo est baptizandus cum voluntas eius Prior interpretative sit illa quod est nunc, signis vellet oppositum dicere aseveraret tunc quod voluntas Patris est voluntas eius sicut in Pueris, sed ego id non credo. Praeterea quaeritur an si quis habuisset sororem pro uxore et vellet baptizari nollens eam dimittere et postea cadat in amentiam cum tali voluntate et Proposito an sit baptizandus, videtur quod non quia ille est in peccato mortali publico, ergo esset sacrilegium illi sacramentum ministrari. Respondeo, quod si talis non asequeretur gratiam per baptismum sacrilegium esset baptizare illum, sed quaeritur an per baptismum remitteretur illi peccatum mortale Gabriel hac distinctione q. 2. dicit quod talis qui erat ante in peccato mortali modo non asequeretur gratiam et sic infert quod talis est extra statum salutis, licet ego non audeam dicere oppositum habet tamen maximam probabilitatem & est de mente Sancti Thomae. 3. Parte q. 68. ubi quaerit an Peccatores sint baptizandi et dicit quod exens in peccato mortali cum atritione si baptizetur consequetur gratiam, quidquid sit iam diximus quod in talibus adultis? qui habent peccata mortalia requiritur dolor de Peccatis ideo licet iste sit veré baptizatos gratiam tamen non suscipit.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Fuentes manuscritas

VITORIA, F. de, CHAVES, T. de, *Summa sacramentorum ecclesiae, ex doctrina egregij et doctissimi viri fratris Francisci a victoria, in sacra theologia Magistri, cathedram prima in Salmanticensi florentissima academia profitentis, congesta per fratrem Thomam de chaves eius fidelem discipulum, & ex ipso compilatoris exemplari primo transcripta, Quam et ipse idem magister ad discipuli preces perlegit Salmanticae Anno 1541. Mense Octobri.* MSS/49, Cáceres. Biblioteca Pública del Estado “A. Rodríguez-Moñino/M. Brey”.

VITORIA, F. de, [CHAVES, Tomás de], *Scholia magistri Francisci a Vitoria in compendium redacta super 4um librum Sententiarum*, Madrid, Biblioteca Nacional de España (BNE), MSS/13923, ff. 1r-215v.

Fuentes impresas

BARBOSA MACHADO, D., *Bibliotheca lusitana historica, critica e cronologica*, Vol. IV, Lisboa, Ignacio Rodrigues, 1752.

CARRANZA, B. de, *Comentarios sobre el catecismo cristiano*, Amberes, Martín Nucio, 1558.

Marieta, J. de, *Historia Eclesiastica de todos los santos, de España. Segunda parte*, Cuenca, Pedro del Valle, 1596.

MELÉNDEZ, J., *Tesoros Verdaderos De Las Yndias en la Historia de la gran provincia de San Juan Bautista del Perú de el Orden de Predicadores*, Roma, Nicolás Ángel Tinassio, 1682.

QUÉTIF, Jacques, ECHARD, Jacques, *Scriptores ordinis praedicatorum*, París, Ballard / Simart, 1721.

SAVONAROLA, G., *Homiliae*, Salamanca, Juan de Canova, 1556.

VELASCO Y HERRERA, S. S. de, *Compendio de la nobilissima fundacion y privilegios del Colegio Mayor de Señor S. Clemente de los españoles de Bolonia*, [Sevilla], Juan Francisco de Blas, 1695.

VITORIA, F. de, *Relectiones Theologicae*, Lyon, Jacques Boyer, 1557.

VITORIA, F. de, CHAVES, T. de, *Summa sacramentorum*, Valladolid, Sebastián Martínez, 1560.

VITORIA, F. de, CHAVES, T. de, *Summa sacramentorum ecclesiae*, Salamanca, Andrea de Portonariis, 1566.

VITORIA, F. de, CHAVES, T. de, *Summa Sacramentorum*, Salamanca, Domingo de Portonaris, 1570.

VITORIA, F. de, CHAVES, T. de, *Confessionario util y provechoso*, Santiago, [Luis de Paz], 1562.

XIMÉNEZ ARIAS, D., *Lexicon ecclesiasticum latinohispanicum ex sacris Biblijs Concilijs, Pontificum ac theologorum decretis, divorum vitis, varijs Dictionarijs, aliisque probatissimis scriptoribus concinnatum*, Barcelona, Sebastián de Cormellas, 1613 (ed. orig. Salamanca, Andrea de Portonaris, 1566).

Bibliografía secundaria

ALONSO GETINO, L., *El maestro Fr. Francisco de Vitoria: su vida, su doctrina e influencia*, Madrid, Asociación Francisco de Vitoria, 1930.

BARRIENTOS GARCÍA, J., *Repertorio de moral económica (1536-1670). La Escuela de Salamanca y su proyección*, Pamplona, EUNSA, 2011.

BELTRÁN DE HEREDIA, V., *Los manuscritos del maestro fray Francisco de Vitoria*, Biblioteca de Tomistas Españoles, Madrid / Valencia, 1928.

BELTRÁN DE HEREDIA, V., *Bulario de la Universidad de Salamanca (1219-1549)*, Vol. I, Salamanca, Universidad de Salamanca, 1966.

BELTRÁN DE HEREDIA, V., “Las corrientes de espiritualidad entre los dominicos de Castilla”, en: Beltrán de Heredia, V., *Miscelánea Beltrán de Heredia*, Salamanca, OPE, 1972, pp. 519-671.

BOROBIO, D., *Sacramentos en general. Bautismo y Confirmación en la Escuela de Salamanca. Fco. Vitoria, Melchor Cano, Domingo de Soto*, Salamanca, Universidad Pontificia de Salamanca, 2006.

BOROBIO, D., *Sacramentos en general: bautismo y confirmación en la Escuela de Salamanca: Fco. Vitoria, Melchor Cano, Domingo Soto*, Salamanca, Universidad Pontificia de Salamanca, 2007.

BOROBIO, D., *Unción de enfermos, orden y matrimonio en Francisco de Vitoria y Domingo de Soto*, Salamanca, Universidad Pontificia de Salamanca, 2008.
<https://doi.org/10.36576/summa.29736>

CABALLERO, F., *Vida del Illmo. Sr. D. Fray Melchor Cano, del orden de Santo Domingo, obispo de Canarias, etc.*, Madrid, Imprenta del Colegio Nacional de Sordo-Mudos y de Ciegos, 1871.

CASTILLA URBANO, F., *El pensamiento de Francisco de Vitoria. Filosofía política e indio americano*, Barcelona / México, Anthropos / UAM Iztapalapa, 1992.

COUJOU, J. P., ZORROZA, M. I., *Bibliografía vitoriana*, Pamplona, EUNSA, 2014.

CUERVO, J., *Historiadores del convento de San Esteban de Salamanca*, Salamanca, Imprenta Católica Salmanticense, 1914.

DELGADO DE HOYOS, F., “Apuntes para la historia de la Escuela de Salamanca”, *Anthologica annua* 32 (1985), pp. 387-412.

DÍAZ DÍAZ, G., *Hombres y documentos de la filosofía española*, Vol. 2, Madrid, CSIC, 1983.

DUVE, T., DANWERTH, O., *Knowledge of the Pragmatici. Legal and Moral Theological Literature and the Formation of Early Modern Ibero-America*, Brill, Leiden, 2020. <https://doi.org/10.1163/9789004425736>

DUVE, T., “The School of Salamanca. A Case of Global Knowledge Production”, en: DUVE, T., EGÍO GARCÍA, J. L., BIRR, C. (eds.), *The School of Salamanca: A Case of Global Knowledge Production*, Leiden, Brill (en prensa).

EGÍO GARCÍA, J. L., “Producing Normative Knowledge Between Salamanca and Michoacán: Alonso de la Vera Cruz and the Rocky Road of Books and Marriage”, en: DUVE, T., EGÍO GARCÍA, J. L., BIRR, C. (eds.), *The School of Salamanca: A Case of Global Knowledge Production*, Leiden, Brill (en prensa).

GRAWERT, R., “Francisco de Vitoria: Naturrecht – Herrschaftsordnung – Völkerrecht”, *Der Staat* 39:1 (2000), pp. 110-125, p. 114.

GONZÁLEZ, R., *Francisco de Vitoria. Estudio bibliográfico*, Buenos Aires, Institución Cultural Española, Buenos Aires, 1946, p. 33.

HOYOS, M. de los, *Registro histórico de la provincia de España, Segunda parte, Tomo I, Conventos de la Primera Orden*, Madrid, 1966.

ISERLOH, E., GLAZIK, J., JEDIN, H., *History of the Church. Vol. V. Reformation and Counter Reformation*, Londres, Burns & Oates, 1980.

JONES MATHERS, C., “Students from Burgos at the Spanish College at Bologna (1500-1560)”, *The Sixteenth Century Journal* 18:4 (Winter, 1987), pp. 545-556. <https://doi.org/10.2307/2540869>

LANZA, L., TOSTE, M., “The *Sentences* in Sixteenth-Century Iberian Scholasticism”, en: ROSEMANN, P. W., *Mediaeval Commentaries on the Sentences of Peter Lombard*, Vol. 3, Leiden, Brill, 2015, pp. 416-503. https://doi.org/10.1163/9789004283046_010

LEONARD, I., *Books of the Brave*, California, University of California Press, 1992.

MARCOS DE DIOS, Á., “Portugueses en la Universidad de Salamanca en la Edad Moderna”, en: RODRÍGUEZ SAN PEDRO-BEZARES, L. E. (ed.), *Historia de la Universidad de Salamanca, III. 2: Saberes y confluencias*, Salamanca, Universidad de Salamanca, 2006, pp. 1101-1128.

PASTORE, S., *Una herejía española. Conversos, alumbrados e Inquisición (1449-1559)*, Madrid, Marcial Pons, 2010.

RAMÍREZ GONZÁLEZ, C. I., *Grupos de poder clerical en las universidades hispánicas. Volumen 2, Los regulares en Salamanca y México durante el siglo XVI*, México, UNAM, 2002.

RAMÍREZ GONZÁLEZ, C. I., *La Universidad de Salamanca en el siglo XVI. Corporación académica y poderes eclesiásticos*, Salamanca, Universidad de Salamanca, 2002.

SÁINZ DE BARANDA, P., *Noticia sobre la vida de D. Fr. Bartolomé Carranza de Miranda, Arzobispo de Toledo*, Madrid, Viuda de Calero, 1845.

TELLECHEA IDÍGORAS, J. I. (ed.), *Fray Bartolomé de Carranza. Documentos históricos. III Testificaciones de abonos, indirectas y tachas*, Madrid, Real Academia de la Historia, 1966.

TELLECHEA IDÍGORAS, J. I., *Bartolomé Carranza. Estudios Completos II: El trauma nacional religioso de 1558-1559: estudio y epistolario*, A Coruña, Mendaur, 2019.

URDÁNOZ, T., “Introducción”, en: VITORIA, F. de, URDÁNOZ, T. (ed.), *Obras de Francisco de Vitoria: relecciones teológicas*, Madrid, BAC, 1960.

WILKINSON, A., *Iberian Books: Books Published in Spanish or Portuguese or on the Iberian Peninsula before 1601*, Brill, Leiden / Boston, 2010.

YHMOFF CABRERA, Jesús, *Catálogo de los impresos europeos del siglo XVI que custodian la Biblioteca Nacional, Tomo I*, México, UNAM, 1996.

DOI: <https://doi.org/10.15366/bp2021.26.004>
Bajo Palabra. II Época. N°26. Pgs: 75-106

*De la ley divina a la ley humana:
Alfonso de Castro (1495-1558)
y el Nuevo Mundo*

*From the Divine Law to the Human Law:
Alfonso de Castro (1495-1558) and the New World*

VERÓNICA MURILLO GALLEGOS

Universidad Autónoma de Zacatecas, México
veramurillo@uaz.edu.mx

DOI: <https://doi.org/10.15366/bp2021.26.005>
Bajo Palabra. II Época. N°26. Pgs: 107-122



Recibido: 10-10-2020

Aceptado: 30-10-2020

Resumen

Alfonso de Castro en su obra *De potestate legis poenalis* (1550) define la ley como producto de la voluntad y señala que su interés es la ley humana; sin embargo, en su teoría, la ley divina tiene un papel fundamental. En este trabajo describiremos la equivalencia que Castro establece entre la ley natural y la ley divina para analizar cómo deriva la ley humana de ellas. El objetivo es mostrar las implicaciones del concepto de ley como precepto de la voluntad en las polémicas surgidas en torno al descubrimiento y dominio del Nuevo Mundo, particularmente entre los misioneros franciscanos en Nueva España.

Palabras clave: Alfonso de Castro, ley divina, ley natural, ley humana, Nuevo Mundo.

Abstract

Alfonso de Castro's *De potestate legis poenalis* (1550) defines the law as a product of the Will and states that his interest is human law; however, in his theory of justice, the divine law has a fundamental role. In this article, we'll describe the equivalence that Castro establishes between natural law and divine law to analyze how the human law derives from them. The aim is to show the implications of the concept of law as precept of Will in the controversies that arose around the discovery and domination of the New World, mostly among Franciscan missionaries in New Spain.

Keywords: Alfonso de Castro, divine law, natural law, human law, New World.

Introducción

EL CONCEPTO DE LEY ES CLAVE EN LAS POLÉMICAS SOBRE EL NUEVO MUNDO, pues con él fueron evaluadas las culturas prehispánicas, se demandaron derechos de dominio sobre las conquistas y se proyectaron formas de interacción social y política en las colonias americanas. Este concepto fundamental, sin embargo, tiene por lo menos dos acepciones en el siglo XVI: ley como el orden surgido de una inteligencia y ley como mandato producido por una voluntad. Los investigadores contemporáneos¹ han privilegiado el estudio de la primera acepción de ley y se han centrado mayormente en el papel de la ley natural dentro de problemas como la guerra a los indígenas, el dominio de los europeos sobre América, la racionalidad del indio, etc., destacando por lo general la obra de la Escuela de Salamanca, explorando su fuente fundamental, Tomás de Aquino, y atendiendo a los autores más conocidos de la época: Francisco de Vitoria, Domingo de Soto, Bartolomé de las Casas y Alonso de la Veracruz.

Si revisamos algunas de estas disputas, conviene notar que todos los que se pronunciaron sobre estos temas coinciden en tomar como título justo de guerra o de dominio algo relacionado con la religión cristiana: ya bajo la forma de derecho a predicar el evangelio (*ius communicationis*), ya como la obligación que se tiene de dar a conocer la verdad (el cristianismo) a quién la desconoce, ya como remedio para evitar que se siguieran cometiendo pecados e injusticias (muchos de ellos relacionados con la religiosidad indígena) entre los pueblos americanos. También es común que se establezcan analogías entre los indígenas americanos y los gentiles de la antigüedad –o los judíos o los moros o incluso los herejes de la época– por lo que no pocas veces se aplicó a la problemática americana la legislación que en otros momentos y lugares se dispuso para todos aquellos que se encontraban al margen de la cristiandad. Por eso es pertinente analizar el tema de la ley divina en los autores de la época y sus relaciones con la problemática del Nuevo Mundo.

Nos proponemos atender a la segunda acepción de ley en la obra de Alfonso de Castro, franciscano nacido en Zamora, profesor en Salamanca, padre del derecho

¹ Entre otros: Silvio Zavala, José María Gallegos Rocafull, Juan Carlos Torchia Estrada, Anthony Pagden, Carmen Rovira y Mauricio Beuchot.

penal por su obra *De potestate legis poenalis* (Salamanca, 1550), teólogo del Concilio de Trento, autor fundamental sobre el tema de la herejía con su *Adversus omnes haereses* (París, 1534) y su *De iusta haereticorum punitione* (Salamanca, 1547)², quien además se ocupó directamente de algunas cuestiones americanas. Aunque este autor es referido por varios personajes que escribieron desde la Nueva España, es difícil demostrar que hubo una influencia de Castro en ellos, porque la mayoría de esos autores no hace tratados sino crónicas y distintos textos para apoyo de la evangelización de los indígenas; no obstante, podemos hablar de una importante concordancia en algunos de sus planteamientos, pues muchos misioneros novohispanos, sobre todo franciscanos, hablan de sus experiencias en América usando conceptos acordes con las posturas de Castro: una concepción de ley como producto de la voluntad, cierta confusión o equivalencia entre la ley natural y la ley divina y una particular apreciación de los nativos americanos.

En este trabajo centraremos nuestra atención en la obra *De potestatis legis poenalis* para señalar primero algunas cuestiones sobre la voluntad y sobre la identificación que hace Castro entre la ley natural y la ley divina. Después pasaremos a explicar con detalle cómo es que las leyes humanas derivan de la ley natural-divina en la propuesta del zamorense y sus implicaciones. Por último, apuntaremos algunas valoraciones de Castro sobre el Nuevo mundo en su *Parecer* sobre la educación de los indígenas (1543)³ y en *De iusta haereticorum punitione*; terminaremos mostrando la concordancia de estos planteamientos con la tradición franciscana contenida en los escritos de los misioneros que laboraron en Nueva España.

1. Cuestiones preliminares: ley natural, ley divina y voluntad

CUANDO CASTRO DEFINE A LA LEY COMO “la recta voluntad de aquel que representa al pueblo, promulgada por voz o por escrito con la intención de obligar a los súbditos a obedecerla”⁴, afirma su postura de que la ley es fruto de la voluntad y deja

² Cfr. Manuel Castro, “Fray Alfonso de Castro OFM (1495-1558), consejero de Carlos V y de Felipe II”, *Salmanticensis*, 6 (1958), pp. 281-322. Consignamos solamente las fechas de las primeras ediciones, pues del *Adversus*, por ejemplo, hay veinte impresiones solamente entre 1534 y 1568.

³ Alfonso de Castro, *Si a los hombres del Orbe Nuevo a los que el vulgo llama indios [...] sea conveniente instruirlos en las Artes que llaman Liberales y enseñarles la Sagrada Teología y revelarles todos los Misterios de nuestra Fe* (1543), en Ignacio Osorio Romero, *La enseñanza del latín a los indios*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1990, 35-60.

⁴ Seguimos la edición Fratrís Alfonsi A Castro, *De potestate legis poenalis libri duo*, Lugduni, Haeredes Jacobi Iuntae, MDLVI. La cita completa correspondiente al texto citado está en Lib. 1º, cap. 1, p. 5: *Lex est recta voluntas eius, qui vicem populi gerit, voce aut scripto promulgata, cum intentione obligandi subditos ad parendum illi*. Traducción propia.

en claro que su interés es la ley humana, la ley penal en particular, como está en el título de su libro. Sin embargo, la ley divina en la obra *De potestati legis poenalis* de Castro es fundamental por tres razones: la primera porque desde las primeras líneas de su trabajo afirma que “la potestad de las leyes humanas depende de la ley divina”⁵; la segunda, porque si bien señala que la ley natural es la raíz de todas las leyes, argumenta también en torno a las palabras de san Pablo afirmando que ley natural es ley de Dios⁶; y en tercer lugar porque su objetivo principal es demostrar que algunas leyes humanas obligan en conciencia bajo pena de pecado mortal, frente a quienes consideran que la única ley que obliga de esa manera es la ley divina⁷. Estos tres planteamientos, como gran parte de la argumentación del autor, giran en torno a la afirmación de que la ley divina es la misma que la ley natural y que ambas consisten en los preceptos del Decálogo.

Es sabido que la mayoría de los escolásticos proponen la primacía de la ley natural sobre la ley humana y además afirman que ésta deriva de aquella como de su principio; de hecho, que la ley humana sea justa depende de que mantenga una relación estrecha con la ley natural, por más que ella deba conformarse al contexto en que se instituye. También nuestro autor acepta esto, pero la derivación de la ley natural a la ley humana debe ser analizada cuidadosamente ya que hay una diferencia importante en atribuir tal derivación a la razón que atribuirla a la voluntad⁸. La explicación de Castro sobre esta derivación podría resultar un tanto confusa por la cantidad de temas que involucra el contexto donde la ofrece: al examinar una definición de ley dada por Cicerón en *De legibus*, “Ley es la suma razón ínsita en la naturaleza, la cual ordena lo que se debe hacer y prohíbe lo contrario”, el franciscano se opone a él argumentando que la ley no es obra del intelecto sino de la voluntad y después señala que esa definición conviene solamente a la ley natural, porque es la única que está ínsita en la naturaleza ya que, señala Castro, si toda ley estuviera ínsita en la naturaleza ninguna podría mutar ni ser justamente abrogada y por experiencia sabemos que las leyes humanas cambian con el tiempo y las circunstancias.

⁵ Ibid, Nuncupatoria: *Aut quis etiam dubitat legum humanarum potestatem a diuina lege adeo pendere, ut si illa cum diuina lege pugnent, nullam potestatem, nullumque prorsus robur habere possint?*

⁶ Castro argumenta que la ley natural es ley divina en Ibid, Lib. 1º, cap. IV; pero a lo largo de todo el libro reitera esta equivalencia con distintas frases.

⁷ Tema central del *De potestate legis* considerado en el lib. 1º, cap. IV.

⁸ Manuel Lázaro Pulido, “Una reflexión sobre la tradición y modernidad en Alfonso de Castro a propósito de la ley”, *Cauriensia*, vol. XIII (2018), p. 459-478, advierte que para Castro no hay una relación de derivación ni de participación entre la ley natural y la ley humana, precisamente por el acento puesto en la voluntad; sin embargo, como veremos, Castro usa los términos “derivación” y “causa” para describir esta relación, por lo que se hace necesaria una explicación más detallada.

Sin embargo, en excusa de Cicerón, el franciscano comenta que “toda ley está ínsita en la naturaleza porque en la misma naturaleza están ínsitos los principios de la ley natural, de los cuales todo el resto de las leyes derivan, aunque no todas por el mismo modo se deducen de los principios”⁹. Anotemos un par de problemas que surgen ante esta afirmación. La primera tiene que ver con la manera en que Castro concibe la voluntad pues, aunque insiste en que la ley no es obra del intelecto sino de la voluntad, señala que “en cierto modo la voluntad pertenece a la razón y es una parte de ella”¹⁰; y líneas más adelante dice que tal definición ciceroniana solo conviene a la ley natural porque es ella la que está inscrita en los corazones, de tal manera que “los hombres naturalmente consideran hacer aquellas cosas que son de ley porque por persuasión de la razón natural, sin ningún otro guía, entienden que valen aquellas cosas que la ley previene en el Decálogo”¹¹, con lo que parecería que no hay gran diferencia en que las leyes sean producto de la voluntad o del intelecto¹². El segundo problema es que Castro afirma que el Decálogo es de ley natural y, en esta parte, todavía no ha identificado abiertamente a la ley natural con la ley divina (lo hace en el capítulo IV), si bien ya ha pasado revista a varias características de la ley y no pocas veces ha atribuido casi indistintamente las mismas cualidades a la ley natural y a la ley divina.

Podemos aclarar un poco estos problemas atendiendo a otras partes de la obra de Castro. La única diferencia que él establece entre la ley natural y la ley divina es que ésta es revelada por Dios a los hombres mientras que aquella es donación de la naturaleza y está en las criaturas desde su creación. En este sentido, el Decálogo es de ley divina más que de ley natural. Sin embargo, el autor señala después que ambas leyes fueron dadas por Dios, por eso son la misma, y poco importa si a una la dio a conocer a los hombres por revelación y a la otra por donación de la naturaleza¹³; esto es, el autor reconoce una diferencia entre ellas, pero no la considera

⁹ Castro, *De potestate*, Lib. 1º, cap. II, p. 23-24: *Sed in excusationem Ciceronis dici posset omnem legem esse insitam in natura: propterea quod in ipsa natura sunt insita principia legis naturalis, a quibus reliquae omnes leges derivantur, quamvis non omnes eodem modo ab illis principiis deducuntur.*

¹⁰ Ibid, p. 22: *Secundo peccat illa definitio, quia etsi daremus voluntatem quodammodo ad rationem pertinere, & partem aliquam illius esse, adhuc definitio illa non esset bona, quia non omni legi, sed soli legi naturali conuenit.*

¹¹ Idem: *Haec est enim illa lex, quam Paulus in ea, quae est ad Romanos epistola, dicit esse scriptam in cordibus hominum, ac proinde homines naturaliter ea, quae legis sunt, facere censet: quia naturali ratione suadente, sine aliquo alio praeceptore intelligere valent ea, quae lex in Decalogo praecipit.*

¹² Concordamos con Sebastián Contreras Aguirre, “Voluntarism in the early Modern Period? Alphonsus de Castro and his philosophy of law”, *Acta Philosophica*, 2 (2020), cuando señala que no hay voluntarismo en Castro porque no le concede autonomía absoluta a la voluntad, sino que ésta debe conformarse con la razón. No obstante, considero que tampoco tiene las mismas consecuencias que la ley derive por medio del intelecto a que derive mediante la voluntad.

¹³ Castro, *De potestate*, Lib. 1, cap. IV, p. 46: *Nam cum constet naturalem legem dari a Deo, qui est conditor naturae, parum referre mihi videtur, quod hoc aut illo modo detur ab eo, videlicet per reuelationem, aut per naturae*

determinante como para diferenciarlas. Lo importante para Castro es que ambas son leyes prescritas por Dios, esto es: su origen en la voluntad divina, y no la manera en que llegan a ser conocidas por el hombre. Por eso Castro evalúa también las leyes de los antiguos romanos según su concordancia con esta ley divina, pese a que ellos no tuvieron noticia del Evangelio¹⁴; en cuyo caso, que es también el de los indígenas americanos, seguir los dos primeros preceptos del Decálogo es prácticamente imposible.

Esto nos orienta a considerar que no tiene las mismas implicaciones decir que las leyes humanas derivan de la natural-divina mediante la voluntad que afirmar que derivan gracias a la razón. En la concepción de la ley como fruto de la voluntad no hay tendencia natural que fundamente el obrar moral como sucede, por ejemplo, en la propuesta de Tomás de Aquino cuando habla de la inclinación natural a hacer algo¹⁵. Aseverar que la ley es mandato es asumir que la sede original de la justicia es la voluntad divina, a cuya ley está obligada toda la creación. Por eso, en la propuesta de nuestro autor, la potestad de las leyes humanas está en su concordancia con la ley divina, por eso derivan de la ley natural que es la misma que la ley divina: el Decálogo. La cuestión es considerar cómo se realiza esa derivación para determinar también cual es el nexo que existe entre la ley humana y la ley divina-natural.

2. Las leyes humanas se derivan de la ley natural y divina

DEBIDO A QUE CASTRO IDENTIFICA A LA LEY NATURAL CON LA DIVINA –y aunque en la parte que procedemos a analizar explica que las leyes humanas derivan de la ley natural– se puede decir, sin traicionar al autor, que las leyes humanas derivan de la ley divina. Esto además concuerda con otras afirmaciones del autor a lo largo del *De potestate*, entre ellas la tesis central: que la potestad de las leyes humanas depende de la ley divina. De aquí nuestra decisión de poner, para referir esta

donationem.

¹⁴ Ibid, Lib. 1º, cap. II, p. 31: *Nam quod rerum diuinarum notitia sit legislatori summe necessaria, vt iustam legem condere possit, vel ex hoc aperte conuincitur, quod aliquae sunt leges iniustae & pessimae, a Romanis Imperatoribus aeditae, ob solam ignorantiam legis diuinae, quam si bene (vt oportebat) intellexissent, nunquam tales leges condissent.*

¹⁵ Ocuparía mucho espacio exponer la propuesta del Aquinate, para quien la ley es producto de la razón, y establecer detalladamente un contraste entre ambas posturas. Ver Juan Cruz Cruz, *Cuestiones disputadas del Siglo de Oro*, EUNSA, Pamplona, 2009, cap. 2, pp. 43 y ss., donde además de exponer algunas cuestiones esenciales sobre la ley en Tomás de Aquino, profundiza sobre la desconexión entre la naturaleza y la moral en las propuestas de Duns Escoto y Guillermo de Ockham, quienes afirman que la ley es producto de la voluntad. Castro no cita a ninguno de estos dos franciscanos en el tema que ahora consideramos, aun cuando comparte con ellos la parte fundamental: una concepción de ley como mandato.

equivalencia, “ley natural-divina”. Procedemos entonces a analizar su argumento sobre tal derivación.

Según Castro, las leyes humanas derivan de la ley natural-divina, de dos maneras diferentes¹⁶. Según la primera forma de derivación, algunas se deducen de los principios de la ley natural *como efecto necesario* de una causa producida naturalmente, *así como las conclusiones* se producen de los principios por medio de una buena consecuencia¹⁷. Esto fácilmente nos lleva a pensar en una derivación obtenida mediante la razón, cuando de unos principios se obtienen, lógicamente, las conclusiones correspondientes; o bien podemos pensar en cierto *necesitarismo* por el cual de una causa (eficiente) surge de manera natural un efecto, sin intervención de voluntad alguna, como en una especie de inercia; no obstante, notemos que más parecería una explicación por analogía que directa y literal: *tamquam effectus necessario a causa naturali producti, sicut conclusiones producuntur a principiis per medium bonae consequentiae*. Castro ilustra esta forma de derivación con un ejemplo: del precepto natural general “lo que no quieras para ti, no lo hagas a otro”, se sigue el precepto del Decálogo “está prohibido robar” y de éste, a su vez, la prohibición de la usura.

Si interpretamos las palabras de Castro como un símil, debemos decir que no hay estrictamente una derivación lógica ni alguna necesidad natural en el paso de un principio general natural a una ley positiva pero sí una semejanza considerable entre ellos. Sin embargo, no podemos afirmar esto de manera contundente cuando Castro precisa que estas leyes deben decirse más verdaderamente *naturales* que *humanas*, porque nada reciben de la voluntad humana, sino que todo su vigor viene de la misma naturaleza. Lo que queda claro, a partir de esto, es que la ley humana debe provenir de la voluntad humana y que estos principios generales provienen más directamente de la voluntad divina que originalmente los prescribió, no importa si los dio a conocer con la creación a la naturaleza o mediante las tablas de la ley a Moisés. En este sentido, se entendería que los preceptos más próximos a la ley natural-divina no requieren de la voluntad humana para ser instituidos¹⁸, sino de la sola voluntad divina que los estableció. En este caso, es el “ingenio humano” el que las explica y extrae de los principios naturales, mientras que la voluntad humana

¹⁶ Expongo aquí la argumentación contenida en Castro, *De potestate*, lib. 1º, cap. II, pp. 23-25.

¹⁷ *Ibid*, Lib. 1º, cap. II, p. 24: *Aliae sunt, quae a principiis legis naturalis deducuntur, tanquam effectus necessario a causa naturali producti: sicut conclusiones producuntur a principiis per medium bonae consequentiae*.

¹⁸ Esta primera forma de derivación justificaría la postura de Sebastián Contreras, op. cit., ya que, aunque la ley humana sea producto de la voluntad del legislador, no se trata de una voluntad autosuficiente, sino de una que tiene límites bien definidos: debe ajustarse a las circunstancias en que se instituye la ley, requiere de un proceso contingente y prudencial y debe reproducir en la ley humana, de alguna manera, al principio general natural del que parte, etc.

se reduciría a la obediencia ya que, según Castro, son leyes que aunque ningún hombre las hubiera redactado, obligan con fuerza plena debido a su origen y a su cercanía con él¹⁹.

De acuerdo con la segunda forma, otras leyes humanas se derivan de la ley natural por modo de especificación o determinación, así como, en cierto modo, las especies en las cosas artificiales se derivan del género; en cuya deducción, aunque haya una necesidad por la cual el artífice instituye operando cierta especie, sin embargo, la instituye por la mera voluntad que depende del artífice²⁰. El ejemplo que acompaña este modo de derivación consiste en las leyes que instituyen una recompensa para una virtud o una pena para un vicio, las cuales no pueden ser deducidas del principio general natural ya que, aunque es necesario por ley natural que se dé un premio a la virtud o un castigo al vicio, de esto no se sigue que tal premio —o castigo— específico corresponda a tal acción concreta; esto último es determinado por el legislador. Para Castro estas leyes verdaderamente se dicen humanas porque dependen de la voluntad de los hombres.

Notemos que aquí es la voluntad humana la que elige concretar un principio tan general como “el vicio merece un castigo” en algo como “quien cometa fraude debe ser encarcelado”. Es la voluntad del legislador humano la que asigna una pena concreta, y no otra, a un delito concreto ya que, por ejemplo, como castigo a la embriaguez puede lo mismo prescribirse una multa o prisión o trabajo social, pero sólo el legislador elige, entre estas y otras posibilidades, una pena y decide su intensidad.

Aquí se ven con mayor nitidez las consecuencias de que la derivación sea por medio de la voluntad humana: el artífice, un artesano o un artista, tienen una idea general o ciertos principios generales de lo que es una mesa o un cuadro y cómo hacerlo, pero es completamente su elección hacerlo de un cierto material, figura, tamaño, color o textura; no hay aquí ninguna relación entre el principio general y el producto particular más allá de las semejanzas que el artífice quiera conservar entre ellos²¹. Esto implica, ciertamente, que un legislador puede instituir una ley incluso sin atender a los principios generales de ley natural-divina,

¹⁹ Castro, *De potestate*, Lib. 1º, cap. II, p. 24: *Nam omni legislatoris humana voluntate seclusa, ita ut nullus unquam homo de illis aliquid statuisset, nihilominus illae plenam suam vim ad obligandum haberent.*

²⁰ Idem: *Aliae sunt leges humanae, quae a lege natural deriuntur per modum specificationis aut determinationis: sicut species in rebus artificialibus quodammodo deriuntur a genere. In qua deductione, licet sit necessitas, qua aliquam certam speciem statuatur artifex in operando: quod tamen hanc aut illam statuatur, ex mera artificis pendet voluntate.*

²¹ Esto explica que Manuel Lázaro, op. cit., señale que Castro no establece entre las leyes ninguna relación de derivación ni de participación, como sí la hay, por ejemplo, en la propuesta del Aquinate. Con esto también se entiende que Juan Cruz, op. cit., señale que hay una desconexión entre la naturaleza y la moral en una acepción de ley como producto de la voluntad.

pero bien se cuida Castro de caer en este extremo cuando señala que la ley humana no sería justa si se separara completamente de la ley natural, aunque nada prescribiera fuera de ésta²². Y Castro, como la gran mayoría de los escolásticos, afirman que una ley injusta ni siquiera merece el nombre de “ley”. Si bien el zamorense propone que estas leyes dependen completamente de la voluntad humana, no deja de limitar a ésta obligándola a seguir la ley natural-divina hasta tal punto que propone que estas leyes, las del segundo modo de derivación, también pueden llamarse naturales por extensión del significado del término, porque en ellas se discierne (*discernitur*), como el género en la especie, lo que la ley natural ordena hacer.

No obstante, debemos señalar que esto último obedece al objetivo principal del *De potestate*: la potestad de la ley penal. Castro dice que estas leyes dependen de la voluntad humana pero, para tener poder de obligar a alguien, eso no es suficiente: deben tener “similitud” con la ley natural-divina de la cual derivan²³; lo que, en esta manera de derivación, significa que el legislador humano debe elegir conservar en sus leyes cierta semejanza con la ley natural-divina, debe querer obedecer la ley natural-divina con su ley positiva; en otras palabras, esa semejanza es una elección del legislador y no algo que él haga por algún condicionamiento natural, por inclinación, o por la fuerza de algún razonamiento lógico que lo obligue a concluir una ley positiva a partir de algún principio de ley natural-divina²⁴. Con esto cobra sentido la afirmación de Castro de que si alguna ley humana prescribiera o prohibiera algo contra la ley divina, nadie estaría obligado a obedecerla²⁵... y eso aplica incluso para quienes desconocen el Evangelio.

²² Castro, *De potestate*, Lib. 1º, cap. II, p. 24: *Si enim lex humana omnino a lege naturali discederet, illa iusta non esset, etsi nihil extra legem naturalem praeciperet...*

²³ Además de otras características que plantea a lo largo del cap. I del primer libro, cuando explica detenidamente su definición de ley, como el de que sea instituida por quien tiene verdadera potestad sobre el pueblo (no por cualquier particular) y que sea promulgada por voz o por escrito.

²⁴ En todo caso, la razón interviene cuando se piensan las mejores opciones de cara a las circunstancias en las que, y para las cuales, se instituye una ley; pero se requiere el acto de la voluntad para elegir una opción y sobre todo para emitir esa opción mandando o prohibiendo algo. De ahí que Castro reitera que no tiene vigor de ley aquello que el príncipe inventó o ha entendido bien, sino lo que le place. Remito al lib. 1º, cap. 1, p. 6-8 del *De potestate* para considerar con mayor detenimiento el tema de la voluntad en Castro; baste con apuntar aquí que el zamorano señala que *ley* viene de *elegir* y no puede haber elección sin libertad, la cual conviene muy poco al intelecto que opera según la naturaleza: *Constat autem electionem ad voluntatem pertinere, non ad intellectum: quoniam electio sine libertate esse non potest, quae intellectui minime conuenit, qui secundum naturam operatur*. Sobre la voluntad, cfr. Leopoldo José Prieto López, “Suárez sobre el *imperium* como constitutivo formal de la ley: de Escoto a Kant”, *Carthaginensia*, XXXVI/70 (2020), pp. 501-526.

²⁵ *Ibid*, Lib. 1º, cap. II, p. 31: *Nam si aliquid contra legem diuinam lex humana praeciperet aut prohiberet, lex illa nullius esset roboris, nec homines ad illius obseruationem esset astricti*. Apuntemos la semejanza entre esta propuesta de Castro y la de Duns Escoto, cfr. Leopoldo José Prieto López, op. cit., p. 504, donde explica que según Escoto la rectitud y justicia de la ley reside en la voluntad humana que se somete a la voluntad divina.

3. Algunas proyecciones

LA FUERZA DE LA LEY RESIDE en que ella es una orden de quien tiene el poder de mandar. Pero, según el teólogo salmantino, todas las leyes vienen, en última instancia, de la voluntad divina: Dios expresa su mandato –por donación de la naturaleza o por revelación directa a los hombres– y el hombre debe obedecer, instituyendo leyes acordes con aquella. Por eso el Decálogo es de ley natural a la vez que de ley divina. Por eso el legislador debe conservar alguna similitud entre los preceptos divinos y las leyes que instituye; por eso no debe prescribir, aunque pueda hacerlo, ninguna ley que sea contraria a los preceptos divinos. La libertad del legislador se hace patente en que puede concretizar un principio general de diversas maneras, eligiendo de entre varias posibilidades la formulación de ley que mejor acomode al caso y las circunstancias; pero solamente podrá haber una ley justa si ésta es acorde con la ley natural-divina.

El papel de la voluntad en la derivación de las leyes se hace más claro cuando el autor habla de quienes desconocen el cristianismo. Castro se empeña en que la ley natural no puede ser desconocida por el hombre, porque está inscrita en su corazón, y ofrece ejemplos de pueblos que prohibían el adulterio y el robo aun sin conocer el Evangelio; pero nada dice sobre los dos primeros preceptos del Decálogo. Como antes apuntamos, el zamorense señala que los romanos no hubieran dispuesto ciertas leyes injustas si hubieran conocido la ley divina e incluso –porque la ignorancia no es pecado, pero rehusarse a conocer lo que estamos obligados a saber sí lo es– señala que el hombre está obligado a hacer cuanto hay en sí mismo para conocer lo que está obligado a saber: la ley divina²⁶. La ley natural-divina es imperativa, el hombre debe obedecerla aun sin conocerla, precisamente porque está obligado a conocerla o, por lo menos, a procurar su conocimiento. No se trata de una derivación lógica ni racional, sino de obedecer un principio general que nos gobierna, aunque lo ignoremos, como estamos sujetos a las leyes de nuestra sociedad aunque no podamos dar cuenta de todas y cada una de ellas en particular. Esto se observa cuando Castro habla de América, aprobando la guerra que los reyes católicos llevaron a los pueblos recién descubiertos²⁷. Según el autor, la idolatría de los indígenas es una causa justa de guerra, seguramente porque atenta directamente contra el primer precepto del De-

²⁶ Ibid, Lib. 2º, cap. XIV, p. 563: *...quod si is qui ius diuinum ignorat, facit quod in se est, ut illud sciat, ut puta cauendo reliqua peccata & scientiam sibi necessariam petendo a Deo, tunc Deus illuminabit illum aut interna inspiratione, aut mittendo illi hominem qui illum doceat...*

²⁷ Fratris Alfonsi a Castro Zamorensis, *De iusta haereticorum punitione*, Salmanticae, Ioannes Giunta, 1547, lib. 2º, cap. 14, fol. 127r.

cálogo²⁸ o porque, en otras palabras, esas prácticas contradicen la ley divina que toda ley humana debe salvaguardar. No obstante, Castro no condena la ignorancia que los indígenas tienen de la ley divina pues aclara que, antes de hacerles la guerra, debían ser amonestados para que dejaran a sus falsos dioses y veneraran al verdadero Dios. Si los indios se negaran a hacerlo, si además impidieran la predicación del Evangelio, entonces debían ser atacados no sólo porque se oponen a la ley divina con la idolatría, sino porque se resisten a conocer aquello que están obligados a saber: la ley divina.

Asumir de esta manera que la ley divina es superior a las demás, y que a ella deben corresponder las demás, conlleva aceptar valorar toda ley y todo orden social con la ley divina como criterio. Castro no se limita a señalar que los legisladores deben conocer la ley divina para proponer mejores leyes, sino que además mide la justicia de las leyes humanas por la semejanza que tengan con la ley divina, argumenta que la potestad de las leyes nace de esto último e incluso afirma que “los preceptos humanos justos son considerados ser divinos”²⁹. En este sentido notemos que su *Parecer* sobre la educación de los indígenas no diserta en torno a la capacidad racional de los indígenas³⁰, sino sobre los conocimientos que éstos requieren para conformar una sociedad cristiana. La argumentación se centra en la necesidad de que los nativos del Nuevo Mundo puedan acceder al estudio del Evangelio, donde se contiene la ley divina³¹. Para él una sociedad más justa es una sociedad cristiana, no importa que esté o no bajo el yugo español —o de cualquier otra nación cristiana—, pues incluso plantea la posibilidad de que “no tolerando la dominación de los españoles, los mismos indios, sin injuria de la fe católica, se sacudan el yugo del rey de España”³², en cuyo caso es más que conveniente que se formen doctores entre

²⁸ Castro no dice mucho sobre esto, pero en concordancia con lo antes expuesto, podríamos decir que la idolatría es un atentado contra la ley natural-divina. En cambio, Juan Ginés de Sepúlveda, *Tratado sobre las justas causas de la guerra contra los indios*, México, FCE, 1996, p. 121-123, es más explícito en establecer que la idolatría es un atentado contra la ley natural: “es lícito a los cristianos perseguir a los paganos y hacerles la guerra si no observan la ley natural como pasa en lo tocante al culto de los ídolos”.

²⁹ Castro, *De potestate*, Lib. 1º, cap. IV, p. 56: *Praecepta humana iusta censentur esse diuina, & sic appellantur ab ea, ergo illis, perinde ac diuinis praeceptis erit obediendum, quoniam quae illi recte praecipiunt, a Deo praecepta esse dicuntur.*

³⁰ Conocida es la polémica entre Gines de Sepúlveda y Bartolomé de las Casas sobre este tema, para quienes la discusión gira en torno a la capacidad racional de los indígenas para regirse a sí mismos o la necesidad de que alguien más apto los gobierne. Cfr. Juan Álvarez-Cienfuegos, “La polémica de Valladolid entre Sepúlveda y las Casas: similares fundamentos, interpretaciones opuestas”, en *Memoria del XIII Encuentro Nacional de Investigadores del Pensamiento Novohispano*, México, Universidad Autónoma de Aguascalientes, 2001. p. 121-122.

³¹ Osorio, op. cit., p. 53. Castro argumenta con Pablo: “Todo escrito inspirado por Dios es provechoso para enseñar, para corregir, para enderezar, para educar en la justicia, a fin de que el hombre de Dios esté perfectamente formado y bien provisto para toda clase de obras buenas”. *Cursivas nuestras.*

³² Osorio, op. cit., p. 44. Aunque más adelante, Castro afirma que las Sagradas Escrituras enseñan que debe prestarse la obediencia no sólo a los superiores buenos y modestos sino también a los discípulos.

ellos para que puedan permanecer cristianos. En otras palabras, Castro pone al mismo nivel las leyes de los pueblos siempre que respeten la ley divina, siempre que su ley no estorbe o prohíba la ley divina, siempre que promuevan el conocimiento y la observancia de la ley divina. En el caso de los pueblos gentiles, es la educación en general, y la evangelización en particular, la que los llevará a conocer esa ley divina que deben obedecer, por eso incluso cuando habla de enseñar a los indígenas el latín o las artes liberales lo hace en función de lo que éstos abonan para la inteligencia de las Escrituras y para la observancia del cristianismo.

Bastante de esto podemos encontrar entre los misioneros franciscanos del siglo XVI. También ellos evaluaron las costumbres de los pueblos indígenas en concordancia con sus valores cristianos y consideraron que la moralidad prehispánica, por ejemplo, es acorde con los principios de la ley natural, llegando a decir, como fray Toribio Motolinía (†1569), que “en todo lo que es contra los diez mandamientos de Dios, se tenía [entre los indígenas] ser malo y había leyes e prohibiciones y castigos contra los homicidas y contra los que hurtaban y contra otros vicios y pecados”³³, con lo que, como señala Gerónimo de Mendieta (1525-1604), “mucho mejor entendieron ser esto gran verdad, cuando se les predicó, conforme a la ley de Dios”³⁴, es decir, que los indígenas aceptaron con facilidad el cristianismo porque sus antiguas leyes y costumbres tenían los mismos principios que las que los misioneros les predicaban, aunque fueran diferentes las leyes indígenas y las españolas: por ejemplo, ambos tenían castigos para el adulterio, aunque entre los nahuas se practicaba la poligamia, ambos imponían castigos para la embriaguez, si bien las leyes indígenas eran más estrictas que las españolas, etc. Los indígenas debían, no obstante, sujetarse a las leyes españolas y, principalmente, sumar el conocimiento del Evangelio a sus buenas leyes y costumbres antiguas; así fray Andrés de Olmos (1485-1571) enseña a los indígenas en su lengua (náhuatl) que deben obedecer la voluntad de Dios y que los pecados más graves son los que apartan de la ley divina, por ejemplo, sobre la avaricia dice que “si no es causando sufrimiento que amontona bienes al enriquecerse, si por ello no ha quebrantado la ley de Dios o aun la ley de la Santa Iglesia, si por ello no ha huido de las cosas divinas tan necesarias, no incurre entonces por ello ni en un pecado pequeño”³⁵.

³³ Fray Toribio Motolinía, *Memoriales, libro de las cosas de la Nueva España y de los naturales de ella* [ca.1541], México, UNAM, 1971, p. 321.

³⁴ Fray Gerónimo de Mendieta, *Historia eclesiástica indiana*, México, CONACULTA, 1997, lib 3º, cap. XLI, p. 442. El capítulo se titula: “De algunas maneras de confesión vocal que los indios tuvieron en su infidelidad, y de cómo les cuadró la confesión sacramental de la Iglesia”.

³⁵ Fray Andrés de Olmos, *Tratado sobre los siete pecados mortales (1551-1552)*, México, UNAM, 1996, p. 67. Por “pecado pequeño” se refiere al pecado venial, según la traducción del náhuatl de G. Baudot. Quisiera destacar

Ya dentro de la sociedad colonial, muchos problemas se evaluaron también en conformidad con la ley divina. Así fray Juan Focher (†1572) dice sobre el tributo que los jefes indígenas solicitan a sus antiguos súbditos: “sería legalmente injusto, si lo que el súbdito está obligado a pagar se destinara para fomentar la idolatría”, pero no siendo así, es justo ya que “la ley divina ordena que los súbditos paguen tributo a sus señores y dicha ley no determina la cantidad concreta, parece que el especificarla se deja al arbitrio de las partes, o sea de los señores y vasallos”³⁶. En torno al reconocimiento del matrimonio prehispánico en la nueva sociedad colonial, Focher precisa que si éste “fue contraído en conformidad con sus propias leyes es verdadero contrato matrimonial, I Cor.7, mientras no esté en oposición con alguna ley divina y por más que sea en contra de las leyes de la Iglesia”³⁷; es decir que distingue la ley divina de la ley divina positiva y solamente la primera obliga a los indígenas aunque no sean cristianos.

Así pues, damos constancia de una tradición franciscana en el siglo XVI, existente a ambos lados del Atlántico, que entiende la ley como mandato, asume una equivalencia entre la ley natural y la ley divina bajo la forma del Decálogo y para la cual el fundamento último de la potestad de la ley está en la voluntad divina. Todo esto sitúa a la ley divina en el centro a partir del cual se valoran las leyes de otros pueblos, los cuales, como el caso de los nativos americanos, están obligados a ella incluso si la desconocen. Todo esto nos lleva a considerar que los cimientos de las sociedades americanas –antes y después del dominio colonial– son situados, por esta tradición, en la ley divina.

que Olmos, según consigna Gerónimo de Mendieta, tradujo en Nueva España el *Adversus omnes haereses* de Alfonso de Castro.

³⁶ Fray Juan Focher, *Itinerario del misionero en América*, Madrid: Librería General Victoriano Suárez, 1960, part. III, cap. IV, p. 367.

³⁷ *Ibid.*, part. II, cap. XI, p. 244.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

A Castro, Fratris Alfonsi, *De potestate legis poenalis libri duo*, Lugduni, Haeredes Iacobi Iuntae, MDLVI.

A Castro Fratris Alfonsi, *De iusta haereticorum punitione*, Salmanticae, Ioannes Giunta, 1547.

Castro, Alfonso de, *Si a los hombres del Orbe Nuevo a los que el vulgo llama indios [...] sea conveniente instruirlos en las Artes que llaman Liberales y enseñarles la Sagrada Teología y revelarles todos los Misterios de nuestra Fe* [1543], Osorio Romero, Ignacio, *La enseñanza del latín a los indios*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1990, pp. 35-60.

Manuel Castro, “Fray Alfonso de Castro OFM (1495-1558), consejero de Carlos V y de Felipe II”, *Salmanticensis*, 6 (1958), pp. 281-322.

<https://summa.upsa.es/pdf.vm?id=0000006369&page=1&search=&lang=es>

Contreras Aguirre, Sebastián, “Voluntarism in the early Modern Period? Alphonsus de Castro and his philosophy of law”, *Acta Philosophica*, (2020) 2, pp. 375-394. <http://doi.org/10.19272/202000702007>

Álvarez-Cienfuegos Fidalgo, Juan, “La polémica de Valladolid entre Sepúlveda y las Casas: similares fundamentos, interpretaciones opuestas”, *Memoria del XIII Encuentro Nacional de Investigadores del Pensamiento Novohispano*, Aguascalientes, Ags., México, Universidad Autónoma de Aguascalientes, 2001, pp. 121-122.

Cruz Cruz, Juan, *Cuestiones disputadas del Siglo de Oro*, Pamplona, EUNSA, 2009.

Focher, Juan OFM, *Itinerario del misionero en América* [1574], Madrid, Librería General Victoriano Suárez, 1960.

Lázaro Pulido, Manuel, “Una reflexión sobre la tradición y modernidad en Alfonso de Castro a propósito de la ley”, *Cauriensia*, XIII (2018), pp. 459-478. <https://doi.org/10.17398/2340-4256.13.459>

Mendieta, Gerónimo de, OFM, *Historia eclesiástica indiana*, México, CONACULTA, 1997.

Motolinía, Toribio OFM, *Memoriales, libro de las cosas de la Nueva España y de los naturales de ella* [ca.1541], México, UNAM, 1971.

Olmos, Andrés de, OFM, *Tratado sobre los siete pecados mortales (1551-1552)*, México, UNAM, 1996 [traducción del náhuatl por Georges Baudot].

Osorio Romero, Ignacio, *La enseñanza del latín a los indios*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1990.

Prieto López, Leopoldo José, “Suárez sobre el *imperium* como constitutivo formal de la ley: de Escoto a Kant”, *Carthaginensia*, XXXVI/70, (2020), pp. 501-526.

<https://revistacarthaginensia.com/index.php/CARTHAGINENSIA/article/view/158>

Sepúlveda, Juan Ginés de, *Tratado sobre las justas causas de la guerra contra los indios*, México, FCE, 1996.

DOI: <https://doi.org/10.15366/bp2021.26.005>
Bajo Palabra. II Época. N°26. Pgs: 107-122

'Good, Rich, or Secure?'
Spanish Scholasticism and
Law's Development of Virtue

*'¿Bueno, rico o seguro?'. La escolástica
española y el desarrollo de la virtud por la ley*

ELISABETH RAIN KINCAID

Nashotah House Theological Seminary, EE.UU.
ekincaid@nashotah.edu

DOI: <https://doi.org/10.15366/bp2021.26.006>
Bajo Palabra. II Época. N°26. Pgs: 123-140



Recibido: 20-10-2020

Aceptado: 10-11-2020

Abstract

In this paper, I argue that the work of Vitoria, Soto, and Suárez presents a sustained tradition arguing that the proper end of civil law is formation in true virtue of the citizens, making citizens capable of achieving natural happiness. Although this development in virtue may prepare citizens to obtain the supernatural happiness made possible ultimately by God's grace, it still contains its own integrity and moral importance.

Keywords: Vitoria, Soto, Suárez, law and virtue, Second Scholasticism, civic virtue.

Resumen

En este artículo se argumenta que el trabajo de Vitoria, Soto y Suárez presenta una sostenida tradición que defiende que el fin propio de la ley civil es la formación del ciudadano en la verdadera virtud, haciendo ciudadanos capaces de conseguir la felicidad natural. Ahora bien, este desarrollo de la virtud puede preparar a los ciudadanos para alcanzar la felicidad sobrenatural, lo cual, en último término, es solo posible por la gracia divina, que mantiene su integridad propia e importancia moral.

Palabras clave: Vitoria, Soto, Suárez, ley y virtud, Segunda Escolástica, virtud cívica.

THE LAST FEW DECADES HAVE SEEN A REVIVAL of interest in the connection between virtue and law in both popular and philosophical discussions. These contemporary virtue-oriented legal theories all share the conviction that the proper end of law is not simply to be a sword coercively restraining evil doers or even a shield protecting individual rights, but rather a social instrument promoting the common good. The common good is pursued not by coercive policies but rather by the individuals developing stable dispositions which will consistently guide their actions towards excellence and thus towards the common good. For example, Lawrence Solum describes how a virtue-based theory of legislation contributes constructively by “setting the goal – providing opportunities for rational and social activities that express the human excellences.”¹ Kathleen Kaveny argues for the substitution of a view of law as “pedagogue” in place of law as “policeman.”²

The idea of law as virtue is not the exclusive purview of any one theological or philosophical school, but rather appears in different forms in a vast array of approaches, including “Aristotelian, Humian, Stoic and Confucian.”³ For many Christians, the Aristotelian tradition, especially as developed by Thomas Aquinas, has proven particularly appealing. Many Christian virtue ethicists interpret the Thomistic view of law’s development of virtue as compatible with crucial traditions of liberal democracy such “as the ideas of society as a fair system of social cooperation in which citizens see each other as free and equal, and the idea of reasonable pluralism, which holds that in any free society, citizens acting in good faith will affirm a wide range of comprehensive religious, ethical, and philosophical views.”⁴ However, a movement of Catholic theologians and philosophers have recently begun to challenge this approach as a surrender to modernity, which compromises traditional Catholic teachings on the proper relationship between the church and the state, and fails to recognize the state’s

¹ Solum, Lawrence, “Virtue as the end of law: an aretaic theory of legislation”, *Jurisprudence*, Vol. 9, No. 1, 2018, pp. 6 – 18, 13.

² Kaveny, Kathleen, *Law’s Virtues*, Washington D.C., Georgetown University Press, 2012, p. 17.

³ Solum, “Virtue as the End of Law”, op. cit., p. 7.

⁴ Schwartzman, Micah, & Jocelyn Wilson, “The Unreasonableness of Catholic Integralism”, *University of San Diego Law Review*, Vol. 56, 2019, pp. 1039 – 1067, p. 1043. See also Kaveny, *Law’s Virtues*, op. cit.; Porter, Jean, *Ministers of the Law: A Natural Law Theory of Legal Authority*, Grand Rapids, Eerdmans, 2010; George, Robert, *Making Men Moral: Civil Liberties and Public Morality*, Oxford, Oxford University Press, 1993; Maritain, Jacques, *Man and the State*, Chicago, University of Chicago Press, 1951.

proper subservience to secular power.⁵ They argue that if Vatican II documents such as *Dignitatis Humanae* are read as providing theological justification for full separation of the state from the guidance of the church they result in an impermissible departure from church teaching. Instead, these theologians and philosophers, often self-described as integralists, argue that to describe civil law as promoting a natural happiness alone results in the sacrifice of any true grasp of the common good. In fact, the failure to “baptize” political institutions to ensure that they direct towards sanctification can even be understood as leaving them under the sway of demonic influences.⁶

In this essay, I will provide a counter example to this narrative by describing one sustained tradition of interpretation of Aristotle and Aquinas focused specifically on the question as to how civil law can promote virtue – that of Spanish scholasticism as exemplified by Vitoria, Soto, and Suárez. I will argue that in this focused example, each of these theologians builds on a solid virtue ethic framework to describe the integrity of civil law in advancing virtue in a theologically robust way. These theologians do not fall into the trap of a liberalism which views the good which civil law promotes as simply negative liberty or morally neutral. Instead, they provide theological arguments for civil law, oriented only to a natural happiness, is in fact capable of forming citizens in true virtues which can be appropriately oriented towards obtaining supernatural happiness by other means.

1. Aquinas on Law’s Effects

ONE OF THE KEY THEORETICAL PASSAGES in this tradition considering how law forms virtues is the distinction made by Aristotle in *Politics* between the good person and the “good citizen,”⁷ especially as this distinction was elaborated by Aquinas in his discussion of the effects of law. Although Vitoria, Soto, and Suárez all engage directly with Aristotle on this question, their reflections primarily are structured by St. Thomas’s reception of Aristotle on this question. Having established that the end of law is the promotion of the common good in I-II Q. 90 a. 2, Aquinas continues on to consider the effects of this end, which, necessarily, are that the lawmaker

⁵ See specifically Thomas Pink, “In Defense of Catholic Integralism,” *Public Discourse*, <https://www.thepublicdiscourse.com/2018/08/39362/>. See also the resources on contemporary Catholic integralism gathered at <https://thejosias.com/>.

⁶ Waldenstein, Edmund, O.Cist., “What is Integralism Today?,” *Church Life Journal*, October 31, 2018, <https://churchlifejournal.nd.edu/articles/what-is-integralism-today/>.

⁷ Aristotle, ed. Stephen Everson, *The Politics*, Cambridge, Cambridge University Press, 1996, p. 65.

intends to make the subject good. However, is the how the subject is made good: “simply” or “in some particular respect”?⁸ In the corpus, Aquinas argues that a good law will of necessity makes a person good. However, his answer appears to change in response to Objection 3, when he considers Aristotle’s distinction between a good person and a good citizen.⁹ Here, Aquinas claims that the only goodness truly necessary for the common good to flourish is that the citizens who are engaged in government be virtuous. Otherwise, the only virtue required of the citizen is the virtue of obedience. “Thus, according to Aristotle, (Polit. ii, 2), “the virtue of a sovereign is the same as that of a good man, but the virtue of any common citizen is not the same as that of a good man.”¹⁰ This apparent tension -- between a claim that law can make people good absolutely when ordered to the true good – and the claims the laws simply makes good in terms of obedience for most citizens or only as far as the acquired virtue– sparked the discussion in the second scholastic which is the topic of this essay

In addition, Aquinas considers the relationship between the infused virtues and the acquired virtues in the formation of the Christian citizen specifically. The civil law, Aquinas argues, cannot cause the infused virtues, which is “produced in us by divine operation alone.”¹¹ Rather, its only causal power is to the creation of the acquired virtues. However, it can “dispose” to infused virtue, as well as “preserve and foster it when it already exists.”¹² However, Aquinas does not specifically address how this understanding of the role of law as only productive of acquired virtue relates to the claim that law can make people good absolutely or how this disposition to infused virtue should be fostered or developed.

2. Francisco de Vitoria, OP

VITORIA’S INNOVATION OF DELIVERING HIS INTRODUCTORY THEOLOGY LECTURES ON the *Summa* rather than on the sentences of Peter Lombard laid the foundations for the general tradition of Thomistic interpretation at the University of Salamanca.¹³ Although these lectures were not published during Vitoria’s life-time, they circulated as manuscripts for twenty years following their delivery, and thus had a

⁸ Thomas Aquinas, *Summa Theologicae*, England, Benziger Bros., 1947, I-II Q. 92, a. 1.

⁹ Ibid., I-II Q. 92, a. 1, ad. 3.

¹⁰ Idem.

¹¹ Ibid., I-II 62.3.

¹² Ibid., I-II 92.1 ad 1.

¹³ Langella, Simona, *Teología y Ley natural*, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 2011, p. 60.

continuing impact on later treatments of law and justice in Spanish scholasticism.¹⁴ Vitoria begins his commentary on the passage in the *Summa* at issue on law's effect by asking whether the civil lawmaker's intention should be to "make men good, wealthy or secure?"¹⁵

Vitoria's concern is the rejection of those who read this passage as promoting some morally minimalistic view of the law – viewing laws goals as simply wealth or security. One of Vitoria's concerns in addressing this question undoubtedly lies in his rejection of Lutheran views of civil law and the role of the church. Based on the Lutheran rejection of human access to God outside of revelation, Vitoria (followed by Soto and Suárez) seeks to rebut an accompany rejection of the idea that civil law can promote any type of real good without direct revelation from God.¹⁶

However, Vitoria also realizes that the ambiguity of the Thomistic text creates additional problems of interpretation. Therefore, he seeks to address what he views a depredation of the value and significance of civil law, expressed in three different ways. First, Vitoria identifies an understanding of the legislator as simply a craftsman like others – crafting laws which are capable of producing "not moral but technical excellence."¹⁷ According to this theory, laws should seek to achieve the bare minimum of communal standards necessary to enable people to live together in a community so that they have the opportunity to achieve the natural goods of which we could not achieve alone. Citizens do not grow in "a moral good but [rather] a natural good:" explicitly wealth or security.¹⁸ A second approach, not necessarily contradictory to the first, focuses on the importance of ecclesiastical law over civil law. According to this approach, to make the claim that civil law advances virtue ignores the need for ecclesiastical law and the sacraments to make people absolutely good in any moral sense. This theory also hold that civil law can only promote growth in moral virtue in a minimal sense.

The third approach appears to be supported by the statement made by St. Thomas in I – II Q. 92: that a person may have evil conduct in his personal life but "may nevertheless be good and law-abiding as far as the common good and civil

¹⁴ Scattola, Merio, "La Virtud de la justicia en la doctrina de Domingo de Soto", *Anuario Filosófico*, Vol. 45, No. 2, 2020, pp. 313-341, p. 314.

¹⁵ Vitoria, Francisco de, "On Law: Lectures on *ST* I-II. 90 – 105", *Political Writings*, Cambridge, Cambridge University Press, 1991, p.165.

¹⁶ Skinner, Quentin, *The Foundations of Modern Political Thought, Vol 2.*, Cambridge, Cambridge University Press, 1978, 139.

¹⁷ Vitoria, "On Law", op. cit. p.165.

¹⁸ Idem.

laws are concerned.”¹⁹ In addition, Thomas seems to double down on this statement with his other claim in ad 3 that “the common good can flourish so long only as the princes are good. This phrase seems to concede that the common good can flourish even if everyone else is evil, because it is possible to be a good citizen without being a good man.”²⁰ Thus, the law can point towards some limited virtues appropriate to life in the public square, but cannot touch the internal private life of the person.

Vitoria finds all of these claims concerning. First, claiming that morally bad behavior is not the concern of law, and that the law only exists to advance wealth or security seems hopelessly naïve: “so long as there are quarrel-makers, money-grabbers, or common thieves about, the common good cannot flourish, because it is made up of individual acts of goodness. You cannot make a good house out of bad parts.”²¹ Even natural good is unobtainable under this logic and assuming that simply the goodness of the ruler is enough is insufficient because the ruler’s virtue in issuing good laws is incapable of remedying the moral failures of the populace.

In addition, the claim that the law should only create the conditions necessary to obtain the goods of wealth and security goes against the actual purpose of the law which (as Thomas discusses in 1-II 90.2) is the common good. According to Aristotle, things like wealth can “contribute” to happiness, but “the substance of happiness is founded in virtue.”²² This claim also ignores the theological justification for obeying the law at all. For example, in Romans 13:2, St. Paul writes that political power is from God. “If laws effect nothing but natural benefits, who does he who resists the king resist the ordinance of God?” In addition, Paul is clear that obeying the powers is intended to lead their subject to “do what is good” rather than towards fear of that power, a similar point to the admonition in I Peter 2:13.²³ Vitoria reads this verse as arguing that “the intention of the king is without doubt to make men good absolutely speaking and to direct them to virtue.”²⁴

However, arguing that the point of the law is to make people virtuous absolutely does not mean that all laws make people virtuous in the same way. Rather than seeing the ecclesiastical law as the sum source of virtue, Vitoria argues, contra the second critique, that the civil law and ecclesiastical law are complementary in their

¹⁹ Ibid., p. 166.

²⁰ Idem.

²¹ Idem.

²² Ibid., p. 167.

²³ Ibid., p. 166.

²⁴ Idem.

aims. “Civil princes intend to make men good in terms of human contentment (*Felicitas*) while the pontiffs of the Church direct them to eternal happiness...”²⁵

This concern to preserve the church’s power leads Vitoria to not contest the third charge – that these limits mean that a break exists between the public and private morality. “let us concede the points, though difficult, that a man may obey all the civil laws but still not be absolutely good, since a fornicator does not break any of his laws either. So, the prince does not intend to make men happy absolutely but only in terms of human happiness.”²⁶ This approach therefore accords with the limited view of happiness which he presents contra those whom want to give all power to ecclesiastical laws.²⁷ However, although Vitoria feels bound to concede this point in intellectual honesty, it is clear that he is still uncomfortable with it. There is a disjunction in his instance that the law promotes some form of the moral good but equating this only with human happiness and with such a limited type of natural morality.

2. Domingo Soto, OP

UNDOUBTEDLY INFLUENCED BY HIS TEACHER and fellow Dominican Vitoria, Soto considers the same line of questions in his interpretation of this question. However, since Vitoria delivered his lectures, a different and apparently contradictory reading in Cardinal Cajetan’s influential commentary on the *Summa* published in 1568 has gained prominence. In his commentary, Cajetan interpreted Thomas to say that the actual transformation of goodness should be understood to mean only by following all types of laws – natural, divine and civil – can a person actually become good. Soto reads Cajetan as belonging to those who disparage the goods obtainable by civil law by giving all significance to divine law – according to this view, only true virtue is possible if a person follows divine law, thus civil law does not promote true virtue. In other words, this raises the same concerns that Vitoria had with those who saw law as simply creating *techne* not real virtue. In critiquing Cajetan, Soto points out that this claim fails to provide a careful reading of Thomas’s actual

²⁵ Ibid., 167. Vitoria elaborates his claims of the power of the church against the theology of the Lutherans in his two relections on the power of the Church.

²⁶ Idem.

²⁷ As I will discuss later, my reading of Vitoria’s separation of the two types of happiness is largely the same as that of Anabel Brett, in contrast to Bernice Hamilton which argues that Vitoria sees the two types of happiness as the same. See Bernice Hamilton, *Political Thought in Sixteenth Century Spain*, Oxford, Oxford University Press, 1963, p. 56. See Annabel Brett, “Later Scholastic Philosophy of Law”, *A Treatise of Legal Philosophy and General Jurisprudence*, Vol. 6, Dordrecht, Springer, 2005, 359.

statement, which instead implies that a person following any type of just law will become morally better. There is therefore no grounds to argue that he meant that only the “combination of all laws” can create true goodness. Rather, Soto argues

the true sense of St. Thomas is that the effect of all laws is to make good to the men in their order and grade: that is regarding the peculiar end of each law: just as the law of justice makes just, the law of fortitude strong, and the law of temperance sober, etc. and thus the good conclusion would be that if a good subject were made, a good man could be made in the same way. From this it follows that the natural and eternal law which teach and require all the virtues make men complete everywhere.²⁸

The true Thomistic approach focuses on law fostering virtue in terms of grades, rather than replacement. There is one good which all laws helps us achieve, but in different degrees.

Like Vitoria, Soto also engages with the argument that it is only ecclesiastical laws which can make men good in terms of their souls. Theorists supporting this view claim that the princes, in making laws, are only supposed “to care for the peace and quiet of the state and the tranquility of the republic,” not any virtue in the citizen, while the church cares for souls.²⁹ Soto argues that this claim constitutes a mis-reading of the Aristotelian tradition. The classical philosophers were clearly not considering the role of ecclesiastical rulers in advancing the claim that law could create virtue. Rather, they believed that the laws (contra skill at the arts) should be intended to create “the good of the citizens and the honesty of the customs.”³⁰ The arts only make a citizen well equipped for doing a job well. The laws however encompass more than this, and are intended for the formation of the good of the soul – which is necessary for the cultivation of human happiness. As Aristotle says “the city was founded in order to live, but exists by the grace of living well.”³¹ Even the ancients Soto argued, saw that since the purpose of “the union of the citizens [was] not only lend help and ease to the corporate life but also to the spiritual,” then the laws must be ordered to the same end.³² In other words, all the elements of living together become crucial for development of virtue. In fact, being formed as a good citizen is crucial for complete formation in virtue, since the person living in

²⁸ Soto, Domingo, *Tratado de la justicia y el derecho*, Madrid, Editorial Reus, 1922, p. 46. This edition was translated from Latin to Spanish by D. Jaime Torruiano Ripoll. Translations to English are my own.

²⁹ *Ibid.*, p. 47.

³⁰ *Idem.*

³¹ *Idem.*

³² *Idem.*

solitude cannot be taught or reprovved. Being created to be social animals is in fact an essential element of humans as created for happiness, not an accident.

Thus, Soto argues, the ordering of the laws to virtue does not view secular laws and the spiritual laws to be ordered to different types of happiness, which is how he reads Cajetan and which is the concession Vitoria felt compelled to make. Rather, the spiritual perfects the secular but the secular does promote a true virtue ordered to supernatural ends.³³ The ancients did not fully understand what the spiritual encompassed, although they pointed towards its importance. Soto also uses St. Paul's claim that the civil power is God and should refer to good. However, whereas Vitoria uses the text broadly to claim "that all human laws should be made for the sake of felicitas," Soto uses it to tie together the natural and supernatural goods. "But if the laws achieve nothing other than natural convenience, why then would he who resists the king resist the ordinance of God?" The true reading of Romans 13 depends on the understanding that the commonwealth is directly positioned within the moral teleology of human life³⁴. Thus, the spiritual may correct this secular prince if he makes laws which depart from direction towards the true happiness. This limitation of the civil power by the spiritual is appropriate since, with all the scholastics, Soto argues that all power comes from God and thus the prince only exercises that power and subjects have the responsibility to obey as part of God's natural plan and order for creation. Soto is unclear however whether the correction is coercive or conciliar.

Despite his development of Vitoria's argument and rejection of the split between the two goods, Soto's ultimate view of the formation in virtue to which laws should direct citizens are limited, and focused primarily on the law's ability to form "quick compliers."³⁵

3. Francisco Suárez, SJ

SUÁREZ, WRITING A GENERATION LATER, follows Vitoria and Suárez in beginning with St. Thomas's description of the law's final cause as promoting the common good, and the effect of this final cause as the subjects being made good as well.³⁶ He

³³ Anabel Brett, "Later Scholastic Philosophy of Law", op. cit., p. 359.

³⁴ Idem. Jaime Brufau Prats provides a similar description of Soto's subordination of the natural to the supernatural end. Prats, Jamie Brufau, *El pensamiento político y su concepción del poder*, Salamanca, University de Salamanca, 1960, pp. 168 – 169.

³⁵ Soto, *Tratado de La Justicia*, op. cit., pp. 50 -51.

³⁶ Suárez, Francisco, *De Legibus*, Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1975, I.xiii.1.

then considers whether the virtue which the law promotes goes beyond Aristotle's description that the end of the law "consists only in maintaining the present life in exterior peace and justice."³⁷ Can law do more than provide "a certain exterior correction which makes the good citizen," but actually help change the content of a person's character?³⁸ Like Vitoria and Soto, Suárez seeks to avoid the moral minimalism of civil law promoted by "some Thomists" by carefully defining Thomas's distinction between goodness understood simply or in relative form.³⁹ In Suárez's time, this question remain of pressing importance, given the claims of Machiavelli that the law and political power in general only exist for the advancement of the state.⁴⁰

Suárez also has an additional concern: a "new and singular idea born of a certain ambiguity and imprecise confusion of the terms."⁴¹ According to Martin de Azpilcueta, Christian rulers and emperors have the power and obligation to direct civil law beyond its direct end of the natural good to the end of true eternal happiness.⁴² In a similar way, Fortunio García de Ercilla claims that Christian rulers, elevated by faith, are capable of making laws which direct citizens to supernatural happiness, resulting in civil laws and canon laws having the exact same end.⁴³ Given these opposing approaches, Suárez seeks to remain faithful to the view of de Soto and Vitoria that law can form people in some type of moral good without subscribing to the novel view that civil law can direct citizens to the virtues necessary for salvation.

Suárez begins by considering Thomas's delineation of being good simply (or absolutely) and good as a citizen. He makes the novel claim that opposing the goodness of the citizen and of the person created a false dichotomy. In order to be valid, a law must be just. In order to be just, the law must promote the common good as the end proper to the community. For this reason, citizens should only submit to law when the law is oriented to the good ends, which means that by obeying they will inevitably acquire good customs and be made good in virtue of the law.⁴⁴

³⁷ Idem. I.xiii.2.

³⁸ Idem. I.xiii.2..

³⁹ As Hopfl points out, Suárez's account of political power "was explicitly designed to harmonize the received Thomist accounts, especially those of Vitoria, Soto, Navarrus, Molina, Vasquez, Azor and Bellarmine." Suárez's commitment to this approach is apparent in his work to synthesize Cajetan and Soto on this question. Hopfl, Harro, *Jesuit Political Thought: The Society of Jesus and the State, c. 1540 – 1630*, New York, Cambridge University Press, 2004, 248.

⁴⁰ Ibid., III.xii.2.

⁴¹ Suárez, *De Legibus*, op. cit., III.xi.4.

⁴² Ibid., III.xi.2.

⁴³ Ibid., III.xi.3.

⁴⁴ Ibid., I.xiii.3, 73.

How then should we understand Thomas's use of the terms relative and simple? Like a good scholastic, Suárez differentiates terms. It is first sense of relative which Thomas undoubtedly means when he discusses the law of burglars to which, if burglars adhere, they become good burglars. However, Suárez argues that Thomas uses relatively differently in relationship to civil law, within "the genre of the moral."⁴⁵ In this context, relative refers to the good achieved by one virtue alone as relative as opposed to the absolute good achieved by the unity of all the virtues. For example a sober man may be relatively good by his possession of the virtue of temperance, but not absolutely good because he lacks the virtue of justice.⁴⁶ The second sense of absolute is only demanded of the sovereign, who should have his laws participate in all virtues, when considered as a complete corpus.⁴⁷ Suárez argues that Aristotle gestures to this distinction when he affirms that the end of the society is "to live well and participate in the honest thing" and that "all citizens ought to possess the moral virtues."⁴⁸

The happiness advanced by this possession of relative virtue may include wealth and security but goes beyond it to include the moral good. The end which the law advances is

the proper natural happiness of the perfect and autonomous human community that it governs and each one of the men and as much as they are members of the community. That is, it looks to that they live politically in peace and justice, with the abundance of the goods sufficiently for the maintenance and the comfort of their material life and with the normal rectitude of the customs that is necessary for the social peace, the public prosperity and the adequate conservation of human nature.⁴⁹

Rather than reading Aristotle's distinction of the good man and the good citizen as competing categories, Suárez reads them as stages in completion in growing in virtue towards true happiness. "More virtue is required of the good man than of the good citizens; although the virtue of the good citizen may be moral and honest in itself, in exact terms it is only relative in the second sense which we have explained; and this alone is not enough to make the man absolutely good."⁵⁰ The law can therefore direct the citizen in acquiring the virtues needed to be truly, but not

⁴⁵ Ibid., I.xiii.6, 75.

⁴⁶ Idem.

⁴⁷ Ibid., I.xiii.6, 76.

⁴⁸ Idem. Citing Aristotle, *Politics* lib II, cap 6; lib 5, cap 5.

⁴⁹ Ibid., III.xi.7.

⁵⁰ Ibid., I.xiii.7, 76. See also Pace, Paul, SJ, "Francisco Suárez and Justice: A Common Good Perspective", *Gregorianum* (Vol. 93, No. 3, 2012), pp. 497 – 525, p. 520.

completely, good. Suárez's therefore builds on the understanding of the unity of happiness in Soto, while departing from the view of Vitoria.

The next question, raised by the innovators whom Suárez has already identified, is whether or not civil law should go all the way and directly promote the virtues requires for supernatural happiness, when instituted by those who possess the light of faith. Suárez rejects this view on the grounds that it includes insufficiently nuanced view of human happiness. All happiness is ordered to God and therefore ultimately to supernatural happiness, because it is grounded in God's plan at creation. However, the different types of happiness are ordered to happiness in God in different ways.⁵¹ Some types are ordered: "through [their] intrinsic form of being (*per intrinsecam habitudinem*) or [some] only in virtue of a relationship or exterior imperative."⁵²

In considering civil power's orientation to supernatural happiness, Suárez follows in the footsteps of Vitoria and Soto by describing how civil law-making power comes from God at creation and is granted to the perfect community (*the corpus mysticum*) united to the end of the common good before it is entrusted by the community to rulers.⁵³ Since power arises from this type of arrangement in this type of community, "the power comes especially ordered to the common good of this organism and to its own happiness, such that the end of the thing is proportional to its principals."⁵⁴ While both natural and temporal, this grant of civil law-making power has its own intrinsic limits as well.⁵⁵ For civil law to directly regulate towards supernatural happiness would be to go beyond the principles of its own creation.⁵⁶ Rather, civil law is empowered to "only regulate that good customs that is necessary or very useful for the good of the society... civic virtue."⁵⁷

The civil law is not ordered to the end of supernatural happiness in virtue of "proper nature or proper acts."⁵⁸ This does not mean that political power is separa-

⁵¹ Ibid, III.xi.4.

⁵² This recognition of the connection between the natural and the supernatural end of humans at the least troubles Millbank's claim that for Suárez, that in identifying to distinct ends (a natural and other supernatural) Suárez innovates in describing the natural as "substantially independent of the latter... this was seen as an entirely legitimate exercise, within the bounds of 'pure nature' so long as it was undertaken in ultimate expectation of 'serving' the higher truth of faith." Millbank, *Beyond Secular Order*, Chicester, Wiley-Blackwell, 2013, 34.

⁵³ For further discussion of Soto and Vitoria's articulation of this theory of the origin of political power, see Prats, Jaime Brufau, *El pensamiento político de Domingo de Soto y su concepción del poder*, Salamanca, Acta Salmanticensia, 1960, 150 – 151.

⁵⁴ Suárez, *De Legibus*, op cit., III.xi.7.

⁵⁵ See Viera, Monica Britta Viera, "Francisco Suárez and the Principatus Politicus," *History of Political Thought* (Vol. XXIX, No. 2, Summer 2008), 291 – 293, for a similar discussion of Suárez's discussion relationship between the secular power and the spiritual authority of the pope in *Defensio Fidei*.

⁵⁶ Idem., III.xi.6.

⁵⁷ Ibid., III.ix.6

⁵⁸ Suárez, *De Legibus*, op. cit., III.xi.5.

ted completely from the supernatural end. In fact, there is a proper way for political power

to be ordered to the supernatural happiness as to its ultimate end in virtue of an extrinsic relation of god or of man that this power possess... With relationship to God it is the true that all the goods –including the natural ones – which he has given to the man he has given them with a view to the gaining of the supernatural happiness, and in this sense also he has given the political power with a view to this end.⁵⁹

The question becomes how and by whom. First, on our own natural capacities, any person lacks the discernment “in virtue of only the natural light” to discern exactly how the civil law should be ordered to the supernatural end.⁶⁰ Rather, since the acquired virtues may prepare people to receive infused virtues or develop an inclination to God’s grace even as they are ordered to the end of natural happiness, the civil law should only seek to the acquired virtues which, if properly developed, may eventually prepare the person for the fullness of virtue and happiness. Thus, while the civil power cannot direct to an ultimate end, it can provide preparation.⁶¹

It is the role of canon laws to fulfil the formation in virtue which the civil law instantiates rather than creating a whole different type of goodness. Suárez describes the role of canon law, and all spiritual guidance provided by the church as, with the assistance of the Holy Spirit and through God’s grace, “to plant and water and thus direct people through laws toward the supernatural end.”⁶² Canon laws complete the work begun in civil law and other types of law, rather than making most people perfectly good instead of civil law, i.e. “in all aspects of the good... since [no law] order[s] all which is good, but only a part, excepting the law of charity, which encompasses, virtually, all types of the good.”⁶³ Suárez seeks to reconcile the opposing position of Cajetan and Soto discussed above, arguing that each seeks to say that each law should be understood as making good in a relative sense, and “the conjunction of all laws make good in the plain sense.”⁶⁴ This reliance between the different types of laws for full formation is why the canonists compare civil law

⁵⁹ Ibid., III.xi.4.

⁶⁰ Ibid., III.xi.5.

⁶¹ Ibid., III.xi.6.

⁶² Suárez, *de Legibus*, op. cit. IV, c. 1 §11. Cited in Thomas Pink “Suárez and Bellarmine on the Church as Coercive Law Giver,” *Legge e Natura I dibattiti teologici e giuridici fra XV e XVII secolo*, Arricia, Aracne Editrice, 2016, pp 287-332, 196. Sadly, further discussions of the points made in Pink’s claims related to the coercive power of the church are behind the scope of this essay.

⁶³ Suárez, *De Legibus*, op. cit., I.xiii.8, 77.

⁶⁴ Idem.

with the body and canon law with the soul and spirit – each is crucial for human flourishing and each needs other for full perfection. Suárez finds additional support for his position from the claim made by St. Thomas I-II 99.3: “when he says that the divine law is established fundamentally in order to walk humans to God; the human law, in contrast, principally to regulate the interhuman relationships, for this the human laws are not to give rules related to the divine worship but to order humans to the common good.”⁶⁵

This analogy may be clarified by considering Suárez’s theory of the virtues. In his discussion, he draws an analogy between civil law and canon law based on the infused and acquired virtue of faith. Just as the acquired virtues dispose us to the infused, the civil law can dispose us to pursue supernatural happiness, as Thomas describes in I-II Q. 92, a. 1 ad 1. For example, while infused faith is perfectly ordered to the supernatural happiness, acquired faith may dispose the person to growth if it is properly directed simply to the natural good.⁶⁶ For example, the child who develops the acquired virtue of a faith in a good and loving parent is better disposed to receive the gift of supernatural faith from God.

Suárez makes the same point in his consideration of natural love and infused charity in his treatise on the virtue of charity. First, he argues that natural acts of love to God as the author of nature are possible, and that each human is able “to acquire habits to incline him to similar acts. The reason is because it is established that the will has natural inclinations to the love of God greater than itself” although of course there are other natural sinful inclinations which interfere with and complicate our natural love of God.⁶⁷ The development of the natural love of God and others is a true virtue and oriented to supernatural happiness, but requires the gift of infused charity to achieve the perfection of loving God for God’s own sake. Both acquired and infused charity are oriented to the same goal: love of God, but achieved in different ways.⁶⁸

Given this distinction, and contrary to the novel viewpoint which concerns him, Suárez argues that not even Christian legislators are able to direct this power to supernatural ends. They receive their power in the same way as pagan rulers: nothing more or better, and that power cannot extend beyond its limits.⁶⁹ However kings can provide direction to the supernatural end through external power. First, throu-

⁶⁵ Ibid., III.ix.6.

⁶⁶ Ibid., III.xi.4.

⁶⁷ Suárez, Francisco, *De Charitate*, Paris, Vives, 1858, Disputatio III. Section 5, chapter 1, 657.

⁶⁸ Idem.

⁶⁹ Ibid., III.xi.11.

gh counsel – by explaining the supernatural happiness for which civil laws can prepare citizens by growth in natural virtue. While Christian rulers can only give laws which promote acquired virtue, they are free and, indeed, encouraged, to provide direction and point beyond the acquired virtues to the supernatural. So, although power is tempered, for Suárez the public square is far from empty.⁷⁰ Secondly, as in canon law, they can ensure that the civil laws leave the proper space for the development of the infused virtues through God’s grace and according to the direction of the church.⁷¹ Laws can promote temperance by prohibiting vices that go against nature. So, for example, they can prohibit the waste of food or impose measure and moderation in food.⁷² This proper relationship with food can prepare for infused temperance by promoting a culture not disposed to excess or careless materialism and therefore more open to surrendering all for the sake of God. In a similar way, laws can prepare people to receive the infused virtue of charity by teaching citizens how to love people according to acquired love, for example by “command[ing] acts of almsgiving, and of communal solidarity or love of one’s neighbor.”⁷³

Conclusion

IN CONCLUSION, VITORIA, SOTO, AND SUÁREZ offer a rich meditation on the question as to how civil laws can create virtue in a citizen. Although all agree on the fact that civil laws can inculcate a moral good, Soto and Suárez depart from Vitoria in arguing that this good can in fact orient the citizen to supernatural happiness. Suárez then develops the argument further to claim that while civil laws are by their nature oriented to supernatural happiness, they maintain their own integrity and importance in moral formation, a role which should not, on theological grounds, be sublimated in the power of the church, but rather constitutes a lower, but still significant and important, gift in the heavenly economy of grace. This gift should encourage Christian participation in the fullness of contemporary civic life, not a rejection.

⁷⁰ *Idem.*

⁷¹ *Ibid.*, III.xi.10.

⁷² *Ibid.*, III.xii.8.

⁷³ *Ibid.*, III.xii.9.

REFERENCES

- Aquinas, Thomas, *Summa Theologicae*, England, Benziger Bros., 1947.
- Aristotle, ed. Stephen Everson, *The Politics*, Cambridge, Cambridge University Press, 1996.
- Brett, Annabel, “Later Scholastic Philosophy of Law”, *A Treatise of Legal Philosophy and General Jurisprudence*, Vol. 6, Dordrecht, Springer, 2005. Doi: 10.1007/978-94-017-9885-3_14.
- Kaveny, Kathleen, *Law’s Virtues*, Washington D.C., Georgetown University Press, 2012.
- Langella, Simona, *Teología y ley natural*, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 2011.
- Scattola, Merio, “La Virtud de la justicia en la doctrina de Domingo de Soto”, *Anuario Filosófico* (Vol. 45, No. 2, 2020), pp. 313-34.
- Skinner, Quentin, *The Foundations of Modern Political Thought, Vol 2.*, Cambridge, Cambridge University Press, 1978.
- Solum, Lawrence, “Virtue as the end of law: an aretaic theory of legislation”, *Jurisprudence*, (Vol. 9, No. 1, 2018), pp. 6 – 18. Doi:10.1080/20403313.2017.1369725.
- Soto, Domingo, *Tratado de la justicia y el derecho*, Madrid, Editorial Reus, 1922.
- Suárez, Francisco, *De Charitate*, Paris, Vives, 1858.
- Suárez, Francisco, *De Legibus*, Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1975.
- Vitoria, Francisco de, “On Law: Lectures on *ST* I-II. 90 – 105”, *Political Writings*, Cambridge, Cambridge University Press, 1991.
- Waldenstein, Edmund, O.Cist, “What is Integralism Today?”, *Church Life Journal* (October 31, 2018), <https://churchlifejournal.nd.edu/articles/what-is-integralism-today/> .

La filosofía política de la segunda escolástica: entre tomismo y modernidad

*Political philosophy of the second scholasticism:
between thomism and modernity*

GONZALO LETELIER WIDOW

Universidad de los Andes, Chile
gletelier@uandes.cl

DOI: <https://doi.org/10.15366/bp2021.26.007>
Bajo Palabra. II Época. N°26. Pgs: 141-160



Recibido: 10-09-2020

Aceptado: 24-09-2020

Resumen

La diferencia de la filosofía política de la segunda escolástica con la de los clásicos modernos es sobre todo metafísica. Las semejanzas argumentales, históricamente fundamentales, resultan teóricamente irrelevantes respecto de esta diferencia, cuyo principio primario es la centralidad de un bien (realmente) común, manifestado en una ética teleológica centrada en la virtud. El artículo revisa cómo, por esta razón, una serie de tópicos que la primera modernidad articula como aspectos de un único problema político, todavía constituyen para estos autores cuestiones independientes, solo vinculadas en la idea de bien común político.

Palabras clave: Soto, Vitoria, Suárez, modernidad, tomismo, bien común.

Abstract

The difference between the political philosophy of the second school and that of the modern classics is above all metaphysical. The historically fundamental argumentative similarities are theoretically irrelevant to this difference, whose primary principle is the centrality of a (really) common good, manifested in a teleological ethic centred on virtue. The article reviews how, for this reason, a series of topics that early modernity articulates as aspects of a single political problem still constitute for these authors independent questions, only linked in the idea of political common good.

Keywords: Soto, Vitoria, Suárez, Modernity, Thomism, common good.

EN UNA PEQUEÑA Y AMBICIOSA OBRA, André de Muralt afirma que el aristotelismo constituye el principio de inteligibilidad de la filosofía moderna¹. De un modo bastante más discreto, intentaré sostener aquí que, con todas sus diferencias, el tomismo es el principio de inteligibilidad de la filosofía política de los autores de la segunda escolástica.

A primera vista, se trata de una tesis bastante pacífica, si no directamente de una perogrullada: Tomás de Aquino es considerado como el autor de referencia por toda la escuela, siendo este quizás su elemento de unidad más evidente. Sin embargo, con frecuencia la literatura reciente tiende a desestimar los elementos “tomistas” de Suárez, a subrayar la herencia nominalista de los dominicos del primer período, sobre todo de Vitoria, y a subrayar lo que hay de continuidad de toda la escuela con la filosofía moderna, en una lectura retrospectiva que, si bien puede estar históricamente justificada, no pocas veces distorsiona el sentido original de sus tesis. De modo que al menos dos cuestiones en particular tienden a relativizar la tesis propuesta aquí: por una parte, el hecho de que estos autores, y especialmente Suárez, son antecedentes directos de la filosofía política clásica de la modernidad, al punto de que muchos de sus razonamientos son reproducidos casi literalmente por Grocio o Locke, y, en segundo lugar, la presencia de un cierto eclecticismo en que confluyen argumentos de muy diverso origen: no solo de Tomás de Aquino, que es la fuente reconocida como canónica, sino también de una lectura humanista de los clásicos grecolatinos, de la obra de Escoto y de Ockham, del derecho romano y de la misma tradición jurídico política de los diversos reinos que constituyeron España.

Por mi parte, argumentaré que el sentido más auténtico y los aspectos más unitarios de los autores del periodo, más allá de las influencias que ejercieran posteriormente, e incluso en aquello en lo que se apartan de Tomás, deben ser leídos y comprendidos en el contexto de la síntesis tomista; más en concreto, desde la idea de bien común como principio del orden político.

Voy a argumentar esta tesis intentando mostrar cómo una serie de tópicos y problemas que tienden a confluir en una única esquematización arquetípica en los clásicos de la modernidad —a saber: origen de la autoridad política, explicación de la

¹ De Muralt, André. *La estructura de la filosofía política moderna: sus orígenes medievales en Escoto, Ockham y Suárez*. Madrid, AKAL, 2002. Se trata, sin nombrarlo, del clásico trascendental *verum*, según el cual lo verdadero es principio de inteligibilidad, incluso respecto del error.

asociación política, justificación de la propiedad privada y fundamentación de la obligación jurídica—, son, en cambio, en Tomás de Aquino y en estos autores, problemas decrecientemente distintos e independientes, que tienden paulatinamente a vincularse, pero que solo se comprenden en virtud de su respectiva referencia a un concepto de bien común político fundamentalmente común y unitario. Si la tesis es plausible, bastará esbozar los aspectos más relevantes y menos controvertidos de las posiciones de Vitoria, Soto y Suárez sobre estos tópicos para concluir que, aun constituyéndose como antecedentes inmediatos de la formulación moderna, pertenecen a un mundo y a una mentalidad completamente diversa; quizás no pre-moderna, pero sí propia de “otra” modernidad.

En otros términos, se trata de distinguir claramente la continuidad histórico-filosófica con los clásicos modernos, suficientemente probada por la literatura especializada, de una mucho más cuestionable proximidad teórica, con la cual se la suele confundir. Esta diferencia teórica es estrictamente metafísica, no solo filosófico-práctica; con lo cual, las evidentes semejanzas con los autores modernos en la estructura argumental pasan a ser accidentales, porque sirven a otros fines dentro de otra lógica.

En síntesis, y pese a las profundas diferencias metafísicas de Suárez con Tomás de Aquino, sostendré que el concepto (tomista) de bien común político es principio de inteligibilidad de los más importantes nudos teóricos de la filosofía jurídico-política de Vitoria, Soto y Suárez, tomados como arquetipos de la escuela.

1. Los polos dialécticos: arquetipo moderno y aristotelismo tomista

EL ARQUETIPO MODERNO DE UNA FUNDAMENTACIÓN DEL ORDEN POLÍTICO, con todos sus matices y diferencias desde Hobbes hasta Rousseau o incluso Kant, pasando por Pufendorf y Locke, plantea un grupo de hombres, titulares de derechos individuales —entre los que descuella la propiedad privada— que eligen constituir una autoridad política capaz de erogar normas vinculantes para garantizar esos mismos intereses. En este contexto, con las debidas precisiones, los tópicos de la legitimidad de la autoridad política, el fin de la asociación, la fundamentación y límites de la propiedad privada y la justificación de la obligación jurídica confluyen en un único acto legitimante (en algunos casos, propiamente fundante) de la sociedad política, que asume la forma de un pacto.

El esquema que propone Locke en su *Second treatise on civil government*, que resulta ser, en este contexto, el ejemplo más adecuado, plantea una agrupación de hombres que se asocian políticamente para proteger su propiedad privada, instituyendo una autoridad cuya función primordial es, precisamente, tutelar derechos individuales me-

dian­te las leyes, las cuales, en la mejor tradición hobbesiana, no son mu­cho más que preceptos respaldados por la fuerza. En este contexto, la sociedad civil resulta ser un artefacto útil para conservar la propiedad – “esto es, su vida, libertad y bienes”²–, la cual pasa a ser, en consecuencia, causa de la asociación, fin de la autoridad política, fuente de la obligación y, en fin, sustrato y forma última de cualquier tipo de vínculo social.

El esquema tomista, por su parte, difícilmente puede ser más opuesto. Sociabilidad humana, autoridad política y propiedad privada son tematizados en pasajes muy distintos de la obra de Tomás de Aquino, sin ningún tipo de vinculación temática³. El tema de la obligación, por su parte, solo es tratado de modo indirecto e incidental a lo largo de su obra, excepto por S. Th. q.96, a.4, en que se pregunta por la obligatoriedad de la ley humana⁴. Ciertamente, es posible indentificar con precisión el modo en que cada uno de estos tópicos se relaciona con todos los demás; pero la *ratio* o inteligibilidad de cada uno es independiente; y, en cualquier caso, el principio que los vincula no tiene relación alguna con un eventual pacto, sino que se halla en el bien común político.

Respecto de la sociabilidad humana, la posición de Tomás de Aquino sigue puntualmente el esquema aristotélico, remitiendo en innumerables ocasiones al clásico pasaje de Política I:

“La razón por la cual el hombre es un ser social, más que cualquier abeja y que cualquier animal gregario, es evidente: la naturaleza, como decimos, no hace nada en vano, y el hombre es el único animal que tiene palabra. Pues la voz es signo del dolor y del placer, y por eso la poseen también los demás animales, porque su naturaleza llega hasta tener sensación de dolor y de placer e indicársela unos a otros. Pero la palabra es para manifestar lo conveniente y lo perjudicial, así como lo justo y lo injusto. Y esto es lo propio del hombre frente a los demás animales: poseer, él solo, el sentido del bien y del mal, de lo justo y de lo injusto, y de los demás valores, y la participación comunitaria de estas cosas constituye la casa y la ciudad”⁵.

² Locke, John. *Two treatises of government*, Cambridge, Cambridge University Press, 2015, *Second book* VII, p. 87; para el planteamiento general sintetizado aquí, vid. especialmente VIII, 95-99 y IX, 123-127.

³ Para un eficaz compendio de estos lugares, muy ilustrativo de la mentada dispersión, cfr. Widow, Juan Antonio. “Escritos políticos de santo Tomás de Aquino”. *Estudios Públicos*, 57, 1995, pp. 345-409; la propiedad privada, por su parte, es tematizada, sobre todo, en la cuestión relativa al hurto de la *Summa Theologiae* (II-II, q.66; todos los texto de Tomás de Aquino se citan según la edición de Alarcón, Enrique, www.corpusthomicum.org; en adelante, las citas de esta obra serán abreviadas S. Th.).

⁴ El término utilizado en este lugar no es “*obligari*” sino “*imponere necessitatem in foro conscientiae*”. Como se puede corroborar mediante una rápida consulta a cualquiera de los diversos *Índices* de la obra de Tomás de Aquino, los términos *obligari* u *obligatio* son siempre usados respecto de un problema distinto de la misma obligación, que no es nunca considerada en sí misma; cfr., por ejemplo, la clásica *Tabula Aurea* de Pedro de Bérnago (Paoline, 1960) o el *Lexicon* de Deferrari & Barry (Catholic University of America Press, 1948). El *Lexicon* de Schütz (Paderborn 1895, disponible en www.corpusthomicum.org/tl.html, como la *Tabula aurea*) ni siquiera los consigna.

⁵ Aristóteles, *Política*. Madrid, Gredos, 2007, I, 2, 1253a (trad. Manuela García Valdés).

Desde el mismo Tomás, el tomismo ha sostenido la bondad intrínseca de la sociedad política y lo que hoy podríamos denominar el carácter “personal” del bien común político: el hombre no es sociable solamente *ex indigentia*, para satisfacer cierto tipo de necesidades que, en último término, se reducen siempre al propio individuo, sino sobre todo *ex abundantia*, en virtud de una inclinación a comunicar la perfección personal. Tal como lo ha entendido toda esta tradición del tomismo hasta hace muy poco tiempo, el bien común político es un bien honesto, no instrumental⁶, cuya forma más elemental es la misma vida social y cuya plenitud es una forma de amistad⁷.

En este contexto, siendo el bien común político el mismo bien de la persona humana en cuanto socialmente comunicado, la sociabilidad humana resulta ser inmediatamente política. Las mismas formas de asociación pre-políticas están ordenadas al orden político, de modo que sociabilidad y politicidad se relacionan como la parte y el todo. No cabe la idea de un pacto; no cabe una condición humana pre-social; la condición pre-política solo es comprensible en orden a la politicidad y, en consecuencia, resulta superflua la distinción entre *pactum associationis* y *pactum subiectionis*. En síntesis, no cabe nada semejante a un “estado de naturaleza”.

Al margen del modo concreto en que se designe a quien la detenta, la autoridad política es connatural a la politicidad del bien humano; de hecho, no es posible que haya sociedad política sin una forma de autoridad, porque los muchos deben actuar como uno⁸. Particularmente luminoso al respecto y útil para el planteamiento de este ensayo, es la respuesta de *Summa Theologiae* I, q.96, a.4, en que Tomás de Aquino se pregunta por la posibilidad del dominio de un hombre sobre otro en el estado de inocencia. Allí se explica que:

“El dominio se entiende de dos maneras. La primera, en cuanto se opone a la servidumbre, y de este modo domina quien tiene un siervo. La segunda, en cuanto se refiere a cualquier modo de sujeción considerado en común, y en este sentido se dice que domina quien tiene la función de gobernar o dirigir a personas libres. El dominio en el primer sentido no

⁶ Para la discusión sobre la no instrumentalidad del bien común en Tomás de Aquino, puede ser útil Pakaluk, Michael. “Is the common good of political society limited and instrumental?”, *The Review of Metaphysics*, 55.1, 2001, pp. 57-94.

⁷ La distinción entre estos motivos de la asociación (*ex indigentia*, *ex abundantia*) y la naturaleza simultáneamente formal y final del bien común respecto de la sociedad están desarrollados en mi artículo Letelier, G. “El bien común político”, en Miranda, A., y Contreras, S., *Problemas de derecho natural*, Santiago, Legal Publishing, 2015, pp. 413-445, al que me permito remitir. Para una síntesis particularmente profunda y eficaz sobre el bien común político, vid. Lamas, F. A. “El bien común político”, en Ayuso, M. (ed.). *Dalla geometria legale-statualistica alla riscoperta del diritto e della politica. Studi in onore di Francesco Gentile*, Marcial Pons, 2006, pp. 305-319.

⁸ Baste por las innumerables referencias posibles, Tomás de Aquino, *De regno* I, 1.

se daba en el estado de inocencia, mientras que el segundo ciertamente era posible. [...] Domina uno sobre otro como libre cuando lo dirige a su propio bien o al bien común. Y este dominio de un hombre sobre otro hombre existía en el estado de inocencia, por una doble razón.

La primera, porque el hombre es naturalmente un animal social, por lo tanto, los hombres en el estado de inocencia habrían vivido socialmente. La vida social de muchos no puede darse si no hay alguien que preside y dirige al bien común, pues los muchos de por sí tienden a muchas cosas, en cambio uno, solo a una. Por esta razón dice el Filósofo, al comienzo de la Política, que cuando muchas cosas se ordenan a una, siempre hay algo que es primero y dirige⁹.

La función propia de la autoridad es determinar el modo concreto de alcanzar el fin entre los muchos posibles. Por esta razón, su virtud propia es la prudencia¹⁰. En los términos de la escolástica española, el pecado original hace necesaria la *vis coactiva* de la ley, pero no el gobierno y la ley en absoluto¹¹. Y dado que el pecado original no produce un cambio en la naturaleza, sino que se compara a ella como la enfermedad con la salud¹², la *vis coactiva* debe ser considerada como el modo extremo y más imperfecto de la *vis directiva*, cuyo objeto es la conducta injusta, pues que se den o no conductas injustas de las cuales retraer mediante la amenaza de sanción es accidental respecto del fin de la autoridad política.

En fin, la propiedad privada es justa y conveniente por derecho natural secundario, derivado inmediatamente por modo de conclusión¹³. No cabe, en este contexto, hablar de comunidad de bienes sino de un modo precisivo y final, pero en ningún caso con un sentido histórico-empírico u originario: las cosas no pertenecen, en principio, a nadie en particular, y deben ser ordenadas al bien de todos, lo cual se realiza de modo más eficaz (pues cada uno es más solícito respecto de lo suyo), ordenado (pues se evitan confusiones) y pacífico (ya que se evitan conflictos) cuando cada uno posee lo suyo¹⁴.

La relación entre estos tres aspectos (politicidad, autoridad y propiedad) salta a la vista, pues la vida humana supone en primer lugar la satisfacción de las necesidades

⁹ La traducción es mía; tengo presente edición bilingüe de la BAC (Tomás de Aquino. *Suma Teológica*, Madrid, BAC, 1955, tomo II, pp. 659-661).

¹⁰ *S. Th.* II-II, q.50, a.1, sobre la prudencia gubernativa.

¹¹ El texto primario para esta distinción, al que remiten nuestros autores, es *S.Th.*, I-II, q.96, a.5

¹² *S.Th.* I-II, q.109, a.2, sobre la posibilidad de hacer y querer el bien sin la gracia. Como se sabe, es comentando este pasaje que Cayetano plantea la idea de un “estado de naturaleza pura”.

¹³ *S. Th.* II-II, q.66, a.1-2.

¹⁴ *S. Th.* II-II, q.66, a.2, *in c.* La argumentación es rigurosamente aristotélica; cfr. Aristóteles, *Política*, op. cit., II, 5, 1263a-1264b.

básicas mediante una provisión de bienes materiales que solo es posible mediante la vida social. El aspecto más básico del bien común político es precisamente este¹⁵. De hecho, buena parte del concreto dinamismo de la vida social consiste en relaciones de intercambio de bienes lícitamente apropiados y poseídos, de modo que una de las funciones principales de la autoridad política, sobre todo en su función legislativa y jurisdiccional, es la de ordenar estos intercambios. Pero —*pace* Saint-Simon o Marx— el gobierno de los hombres es muy distinto de la administración de las cosas: los fines de la autoridad política trascienden con mucho esta mera función “administrativa”. En este esquema, en fin, la ineludible presencia del mal moral altera profundamente el modo concreto de la vida social, pero no modifica su naturaleza. Al margen del concreto *status* en que se considere al hombre (*naturae integrae, lapsae, reparatae* o incluso *purae*), el bien del hombre es siempre político, requiere de una autoridad que eroga leyes vinculantes para todos, y exige la posesión de bienes materiales; pero ninguno de estos rasgos depende del otro en su respectiva fundamentación y justificación.

2. El tomismo “ortodoxo” de Vitoria y Soto

VITORIA Y SOTO RECIBEN SIN MAYORES CAMBIOS la concepción tomista de la politicidad natural, pero incorporan algunas precisiones importantes que denotan un profundo cambio de mentalidad. Por una parte, ambos recogen el *locus commune* estoico, presente en el Digesto¹⁶, según el cual los hombres nacen libres, de modo que nadie es señor de otro hombre si no por convención, constituyéndolo como principio argumental. Sin llegar a una interpretación rigurosamente individualista, el principio dialoga de modo muy cercano con una lectura humanista de los mitos clásicos sobre una edad primigenia (¿de oro?), no pocas veces considerada histórica¹⁷ y reflejada en el relato bíblico de Cam y Nemrod¹⁸, en que la vida de los hombres prescindía de toda forma de autoridad política.

El vínculo entre politicidad del hombre y autoridad es pensado ahora tanto desde la perspectiva final, relativa al bien del hombre y planteada, primero, desde la indignancia de la limitación física y, después, desde la abundancia de la comunicación

¹⁵ Cfr. Lamas, F. “El bien común político”, op. cit.

¹⁶ Justiniano, *Digesto* I, 1, 4: “*cum iure naturali omnes liberi nascerentur*” (García del Corral, I. *Cuerpo del Derecho Civil*, Valladolid, Lex Nova, 2004, tomo I, p. 198)

¹⁷ Un ejemplo cercano a estos autores es Vázquez de Menchaca, Fernando. *Controversiarum illustrium aliarumque usu frequentium*. Madrid, Talleres Cuesta, 1931.

¹⁸ Gen. 10, 6-9

amistosa, como desde la perspectiva eficiente y material, relativa a la necesidad de unirse en sociedad civil y designar una autoridad política¹⁹. La *potestas civilis* es efecto de Dios, autor del derecho natural, y no de “un pacto [*conducto*] de los hombres o cualquier derecho positivo”²⁰; sin embargo, lo que mueve a los hombres a unirse en sociedades y repúblicas es en primer lugar la defensa y conservación [*tutela et conservatio*] de su vida, “apremiante necesidad de la cual solo los dioses se sustraen”²¹. Ahora bien, este motivo primario no agota la finalidad de la sociedad humana: cuando comenta el clásico pasaje aristotélico citado arriba, la traducción de Vitoria vierte el griego “*logos*” por el latín “*sermo*”, muy próximo a nuestro “discurso”, “cuyos máximos ornamentos son la justicia y la amistad”²², para añadir poco después: “dado que las sociedades humanas se han constituido para este fin, esto es para que cada uno sobrelleve las cargas de los otros, y siendo entre todas las sociedades, la sociedad civil aquella que con más comodidad subviene a las necesidades de los hombres, se sigue que la sociedad es, como si dijéramos, una naturalísima comunicación en grado sumo conveniente a la naturaleza”²³. Como buen tomista, Vitoria razona desde la tesis aristotélica según la cual “lo que cada cosa es una vez cumplido su desarrollo, decimos que es su naturaleza”²⁴: la comunicación amistosa en la virtud es forma y fin de la sociedad política; el bien común político perfecto presupone la suficiencia de los bienes necesarios para la vida, pero consiste en la comunicación virtuosa de los miembros de la comunidad²⁵.

De modo paralelo, cobra paulatinamente cada vez más fuerza el recurso argumentativo a un pacto que, si bien no es fundante de la sociedad política, asume un carácter legitimador respecto de quien detenta el poder político en concreto. Sin embargo, la figura utilizada por Vitoria es todavía la de una delegación o mandato – en *De potestate civili* utiliza “*mandare*”, “*deferare*” y “*transferire*”; en el *Comentario* a II-II q.63 a.3 usa “*mandare et committere*”²⁶– ciertamente distinta de la suareciana

¹⁹ Vitoria, F. *Relectio de potestate civili: Estudios sobre su filosofía política* (ed. Cordero Pando, J), Madrid, CSIC, 2008, §§ 1-11.

²⁰ Ibid. § 6, p. 23.

²¹ Ibid. § 5, p. 21-23.

²² Ibid § 4, p. 19.

²³ Ibid § 4, p. 21.

²⁴ Aristóteles, *Política*, op. cit., I, 2, 1253a; vid. III, 6, 1278b.

²⁵ Es muy sorprendente que, en la antología de textos políticos que acompaña su cuidada edición de la *Relectio de potestate civili*, Cordero Pando (op. cit.: 93) incluya como argumento, sin mayores precisiones, un texto de Vitoria correspondiente a la explicación de la (única) objeción a la tesis de *S. Th.* I-II, q.92, a.1 allí comentada, que objeta precisamente este carácter moral del bien común político. Todo el texto de Vitoria corresponde en realidad a la refutación de esta tesis; vid. Vitoria, F. *De legibus* (ed. Barrientos, J. y Langella, S.), Salamanca, Ediciones Universidad de Salamanca, 2010, pp. 111-117.

²⁶ Vitoria, F. *Relectio de potestate civili*, op. cit., pp. 30, 34, 126.

renuncia o *alienatio* de derechos, que tiene la forma de un “*consensus omnium*” muy cercano a la lectura tomista de la concordia política aristotélica²⁷, que es una forma de amistad: se trata, en efecto, de la volición genérica de un bien común a todos por parte de la comunidad constituida como tal, y no de un acto discreto de elección atribuible a una multitud. La amistad es forma y es fin.

Tal como se manifiesta en el mismo *De potestate civili* 15-19, en el comentario a *S. Th.* I-II, q.96 a.4, de Vitoria, y en el *De iustitia et iure* I q.6, especialmente a.4, de Soto, la explicación de la obligación jurídica sigue en todo a la de Tomás de Aquino. Entre las múltiples diferencias de matiz que se pueden hallar comparando estos textos, la única relevante para nuestro propósito es precisamente la tematización explícita del problema, que, nuevamente, nos ubica en el umbral del surgimiento de una nueva sistematización de la ética, que desplaza su centro desde la virtud hacia la ley²⁸. Para el tiempo de Suárez, este giro está ya consumado.

La evolución del concepto de propiedad privada, por su parte, parece ser paralela e independiente del problema de la sociabilidad humana, pero se vincula muy íntimamente al de la naturaleza de la autoridad política. En efecto, según el decurso descrito en el pionero estudio de Paolo Grossi²⁹, propiedad privada y autoridad política terminan siendo reunidas bajo el único género del *dominium*. De modo muy significativo, Vitoria plantea la distinción en su comentario *In Secundam secundae*, al comentar la cuestión relativa a la restitución (*S. Th.* II-II, q.62), acto propio de la justicia conmutativa, no en la relativa al hurto, donde Tomás de Aquino propone la citada justificación de la propiedad privada (*S. Th.* II-II, q.66). También Soto, por su parte, trata el problema del *dominium* al introducir el tema de la justicia conmutativa, en el marco del libro IV *De iustitia et iure* (q.3, a.1)³⁰, en el que desarrolla lo esbozado en su *Relectio de dominio*. Vitoria parece haber tenido en mente precisamente la necesidad de aclarar la equívocidad de un uso común que venía identificando *dominium* y *ius*, causando importantes confusiones. Su ar-

²⁷ Para el concepto de *homonoia*, vid. Aristóteles, *Ética Nicomaquea*, Madrid, Gredos, 1993, VIII, 1155a 24-25; IX, 1167a 21-1167b 15, en especial 1167b 1-4; *Ética Eudemia* VII, 1241a-1241b 10. El mejor estudio sobre el tema del que tengo conocimiento es Lamas, F. “La concordia política”, en http://www.viadialectica.com/material_didactico/concordia_politica.html (consultado el 15 de septiembre de 2020); puede verse también Klonoski, Richard J. “*Homonoia* in Aristotle’s Ethics and Politics”, *History of Political Thought*, 17.3, 1996, pp. 313-325.

²⁸ Para este giro que experimenta la teología moral católica postridentina, es referencia obligada el clásico Pinckaers, Servais. *Las fuentes de la moral cristiana: su método, su contenido, su historia*. Pamplona, Eunsa, 1988.

²⁹ Grossi, P., “La proprietà nel sistema della seconda scolastica”, *La seconda scolastica nella formazione del diritto privato moderno*, Torino, Giuffrè, 1973, pp. 117-222. Las tesis de Grossi, ciertamente, han sido ampliamente discutidas y, en varios puntos, matizadas o corregidas; pero la matriz básica descrita en el texto sigue siendo canónica y la referencia, obligada.

³⁰ Soto, D. *De la Justicia y del Derecho* (trad. de M. González), Madrid, Instituto de Estudios Políticos, 1967.

gumentación es perfectamente compatible con la doctrina de Tomás de Aquino³¹, que usa ampliamente el término *dominium* sin establecer ningún vínculo con los sentidos propios del término *ius*; pero al distinguir, concede: en adelante, ambas instituciones –propiedad privada y autoridad política– quedan unificadas bajo la noción extremadamente amplia de *dominium*.

A esta paulatina aproximación terminológica se añade otra previa, de género muy diverso, originada en un difundido agustinismo político cuya principal contraparte era precisamente la escuela tomista, según la cual tanto la autoridad política como la propiedad privada debían ser consideradas como consecuencias del pecado original. Discípulos de Tomás de Aquino, tanto Vitoria como Soto niegan rotundamente que el pecado original tuviera una incidencia relevante en la naturaleza y origen del poder político, aunque sí la tenga, y muy relevante, en su concreta necesidad y ejercicio. El pecado no causa el poder político, porque este es natural, ni lo obstaculiza, porque también los infieles tienen autoridades legítimas; pero lo cierto es que la mayor parte de los hombres son “protervos e inclinados al vicio”, y no son conducidos a la virtud sino por el temor de la sanción³². Aunque se niega la conclusión, se conceden –y los jesuitas posteriores, como Mariana, enfatizan– las premisas para fundar el poder político en una maldad humana que autores modernos, como Hobbes o Locke, dejarán de concebir como efecto de un pecado y asumirán como mero dato natural³³, quitándole, de este modo, su carácter de culpabilidad. La propiedad privada, por su parte, es presentada por Soto como efecto del pecado original (IV, q.3, a. único).

3. Suárez y el tránsito al pensamiento moderno

TAMBIÉN SUÁREZ AFIRMA ENFÁTICAMENTE LA POLITICIDAD NATURAL DEL HOMBRE, remitiendo a Aristóteles y Tomás de Aquino, pero ahora con importantes matices. Según un modo de razonamiento que Esposito considera arquetípicamente barroco³⁴

³¹ Tal como lo mostró Brufau Prats, J. “La noción analógica del dominium en Santo Tomás, Francisco de Vitoria y Domingo de Soto”, *La Escuela de Salamanca ante el descubrimiento del nuevo mundo*, Salamanca, San Esteban, 1989.

³² *S. Th.* q.95, a.1, sobre la necesidad de la ley humana. Vid. I-II, q.92, a.1 y el respectivo comentario de Vitoria (*De legibus*, op. cit.) y de Soto (*De Iustitia et iure*, op. cit., I, II, 1).

³³ Para Hobbes (como para Rousseau, aunque de modo distinto), más que ser malo, el hombre natural carece de sentido moral; tampoco Locke atribuye las eventuales discordias superadas por el pacto a la maldad.

³⁴ Esposito, C. “Suárez, filósofo barroco”, *Cauriensia* XII, 2017, pp. 25-42, doi: <https://doi.org/10.17398/1886-4945.12.25>

y que De Muralt remite a la *distinctio formalis ex natura rei* del escotismo³⁵, Suárez distingue muy claramente los diversos aspectos formales de las cosas, considerándolos de modo separado (distintos *ex natura rei*), para volver a reunirlos en una síntesis unitaria.

Con este procedimiento, tiende a aparecer en Suárez una artificialidad del orden político mucho más definida³⁶. Allí donde no ha habido instauración de un régimen específico mediante un pacto, hay ya uno por defecto: el democrático, que, siempre según De Muralt, constituiría el antecedente más directo del moderno “estado de naturaleza”. Asimismo, la descripción analítica de los diversos elementos del orden político, que, siendo distintos *ex natura rerum*, pueden darse también de modo separado, tienden a asumir la forma de –o al menos ser compatibles con– una descripción de un desarrollo histórico, que comienza con la familia y termina en el orden político. Su discusión sobre un eventual poder político de Adán³⁷ es retomada sin mayores diferencias por Locke³⁸, autor que lo sigue muy de cerca en muchos aspectos centrales³⁹.

En este contexto, no solo es pensable un momento hipotético en el que solo está vigente la ley natural; la idea de *natura pura* es constituida como presupuesto teórico de la filosofía práctica⁴⁰ y deviene plenamente legítima la pregunta por la historicidad de la condición pre-política, de la cual se sale mediante una *alienatio* de derechos entendida como un acto discreto de la voluntad, es decir una elección, incluso allí donde es tácito. La distinción es relevante en muchos sentidos. En el citado pasaje de Aristóteles sobre la sociabilidad natural del hombre, el tomismo leyó una cierta identidad entre los principios eficiente, formal y final del orden político, entendidos como plenitud del bien humano. Si ya Vitoria enfatizaba la dimensión útil de la asociación civil, *ex indigentia*, Suárez directamente pone un acto electivo cuyo objeto es la asociación. La amistad política, plenitud del bien común político, es ahora un bien ulterior y distinto⁴¹. Como sus contemporáneos, Suárez

³⁵ De Muralt, *op. cit.*.

³⁶ El lugar de referencia, por supuesto, es el libro III de su *Defensio Fidei*, en especial los cinco primeros capítulos, relativos al *Principatus politicus* en cuanto tal (Suárez, F. *Defensa de la Fe* (trad. de J. R. Eguillor). Madrid, Instituto de Estudios Políticos, 1970.

³⁷ Suárez, F. *Las Leyes* (trad. de J. R. Eguillor). Madrid, Instituto de Estudios Políticos, 1967, III, 2, 3.

³⁸ Locke, J., *op. cit.*, *First book*, passim

³⁹ Aunque debería ser superfluo decirlo, esta proximidad es, evidentemente, de Locke respecto de Suárez, y no viceversa; una muy buena descripción de esta influencia en Baciero, F. “El *De Legibus* de Suárez y Locke”, *Revista española de filosofía medieval* 10, 2003, pp. 387-393.

⁴⁰ Es la tesis de Courtine, Jean-François. *Nature et empire de la loi: études suarézienne*, Paris, Vrin, 1999 y de Toddescan, Franco. *Lex, natura, beatitudo*, Padova, Cedam, 1973.

⁴¹ El problema de la amistad política está notoriamente ausente en los autores del período.

no tematiza la amistad sino en el contexto de la caridad⁴², pero mientras Vitoria todavía describía bastante incidentalmente –es decir, como algo bastante evidente y natural– el bien de la vida social en términos de *communicatio*, ya el mismo Locke pudo leer el *De Legibus* de Suárez con marcados acentos individualistas.

En la formulación de Suárez, el bien común político solo se hace efectivo de modo concomitante con el surgimiento de la autoridad, pues los individuos miran sobre todo a sus intereses particulares:

“Cada uno de los miembros particulares mira por su conveniencia particular, la cual muchas veces es contraria al bien común, y a veces hay muchas cosas que son necesarias para el bien común, las cuales no son tan necesarias para cada uno de los particulares, y aunque a veces sean necesarias no se procuran porque sean de interés común sino porque son de interés particular, luego en una comunidad es necesario el poder público al cual por oficio corresponda buscar y procurar el bien común”⁴³.

Sin embargo, este bien común político sigue siendo superior e irreductible al bien de los individuos, incluyéndolo como el todo a la parte. Aun así, la diferencia de tono y de énfasis salta a la vista cuando se compara el razonamiento de Tomás de Aquino, en *S. Th.* II-II, q.47, a.10, *ad 2*, respecto del modo en que se debe considerar el bien del hombre en cuanto miembro de la comunidad:

“Aquel que quiere el bien común de la multitud quiere también en consecuencia el bien suyo, por dos razones. Primero, porque el bien propio no puede existir sin el bien común, sea de la familia, de la ciudad o del reino. Por lo cual Máximo Valerio dice de los antiguos romanos que ‘preferían ser pobres en un imperio rico que ricos en un imperio pobre’. Segundo, porque, por ser el hombre parte de la casa y de la ciudad, es menester que considere qué es lo bueno para él teniendo en cuenta qué es lo prudente respecto del bien de la multitud: pues, en efecto, la buena disposición de las partes se juzga de acuerdo a su relación al todo. Por esto Agustín dice, en el libro de las *Confesiones*, que ‘es deforme aquella parte que no está en congruencia con su todo’”.

respecto de la argumentación de Suárez sobre el mismo problema:

“Añado –en tercer lugar– que el poder civil legislativo, aun considerando el estado de pura naturaleza, no tiene por fin intrínseco y pretendido en sí mismo la felicidad natural de la vida futura, más aún tampoco la felicidad natural propiamente dicha de la vida presente en cuanto que se refiere a cada uno de los hombres como personas particulares, sino que su fin es la felicidad natural de la comunidad humana perfecta, cuyo cuidado tiene, y de cada

⁴² Vid. Suárez, F. *De Charitate*, Paris, Vivès, 1855, tomo 12.

⁴³ Suárez, F. *Las Leyes*, op. cit., III, 1, 5, p. 199.

uno de los hombres como miembros de esa comunidad, a fin de que vivan en ella en paz y justicia, con suficiencia de los bienes que sirven para la conservación y comodidad de la vida corporal, y con la rectitud de costumbres que es necesaria para esa paz y felicidad externa del estado y para la conveniente conservación de la naturaleza humana⁴⁴.

Allí donde Tomás de Aquino sostiene que quien busca el bien común halla su propio bien, Suárez afirma exactamente lo mismo, pero planteado de modo inverso: la felicidad de la comunidad es lo que permite que los hombres singulares vivan con costumbres rectas y en paz.

En rigor, el mismo Suárez excluye la lectura individualista al situar el bien común político, junto a toda la tradición del tomismo, en la virtud ciudadana, que es fin de la ley⁴⁵. En efecto, Suárez considera evidente que la ley no mande la totalidad de la virtud ni prohíba todos los vicios, no porque no se ordene a la virtud, sino porque, “según el dicho vulgar, el fin de la ley no cae bajo la ley”⁴⁶. Por esta razón, la misma sociedad civil es un bien honesto, no instrumental, que se ordena, como afirma en una obra teológica, a la comunicación personal: “esta comunidad de vida es deseable no solo por la necesidad de ayuda mutua, sino por sí misma, para mayor gozo de la vida y de una honesta comunicación, que el hombre naturalmente ama”⁴⁷.

Como el fin de la asociación es un bien honesto realmente común a muchos, según una concepción del *bonum* rigurosamente clásica⁴⁸, el acto por el que se ama este fin no es idéntico al acto por el que se elige la asociación. A diferencia de lo que sucede, por ejemplo, en Locke⁴⁹ (pero también en Hobbes⁵⁰ o en Rousseau⁵¹, por los motivos que expone De Muralt⁵²), para quien la voluntad no es

⁴⁴ Suárez, F. *Las Leyes*, op. cit., III, 11, 7, 238.

⁴⁵ Suárez, F. *Las Leyes*, op. cit., I, 12, 9.

⁴⁶ *Ibid.*, p. 67

⁴⁷ Suárez, F. *De opere sex dierum*, Paris, Vives, 1855, tomo 3, V, 7, p. 415.

⁴⁸ Suárez, F. *Disputationes Metaphysicae*, Paris, Vives, 1855, tomo 25, Disp. 10, sec. 1.

⁴⁹ Locke, J. *An essay concerning human understanding*. Oxford, Oxford University Press, 1975, II, §§ 20-21.

⁵⁰ Hobbes, T. *Elements of Law, natural and civil*, London, John Bohn, 1839-1845, IV, p. 69: “Appetite, fear, hope, and the rest of the passions [...] proceed *not from, but are the will*; and the will is not voluntary: for a man can no more say he will will, than he will will will, and so make an infinite repetition of the word; which is absurd, and insignificant”

⁵¹ J.J. Rousseau, por su parte, señala que “Chaque acte de souveraineté, ainsi que chaque instant de sa durée, est absolu, indépendant de celui qui précède; et jamais le souverain n’agit parce qu’il a voulu, mais parce qu’il veut” (fragmento inédito del *Manuscrito de Ginebra*, versión preliminar del *Contrat Social*, en C.E. Vaughan, *The Political Writings of Jean-Jacques Rousseau*, Cambridge University Press, Cambridge 1915, i, p. 311).

⁵² *Op. cit.* Perfectamente en línea con De Muralt, Lucien Jaume observa un “*sorprendente paralelismo*” entre el citado fragmento de Rousseau y el “*instantaneísmo*” del *cogito* cartesiano en las *Meditaciones Metafísicas* (cfr. Jaume, L. “Rousseau e la questione della sovranità”, en G. Duso [ed.], *Il potere*, Carocci, Roma 1999, p. 186,

una facultad, sino un acto singular, la volición del bien común no es una elección, sino más bien una *intentio* o *inclinatio* fundada en fines amados naturalmente. En consecuencia, el acto de elección de la autoridad y de la misma asociación no es idéntico al acto de volición del bien común político. Por esta razón, la eventual historicidad del pacto es una posibilidad abierta que no es necesario precisar. De hecho, la voluntad de los individuos considerados como tales es incapaz de engendrar un orden político:

“este poder natural de dar leyes humanas no se da en los hombres considerados individualmente ni en una multitud agregada sólo accidentalmente, sino en la comunidad en cuanto unida moralmente y ordenada a formar un cuerpo místico, del cual resulta como una propiedad suya”⁵³.

Este *corpus mysticum* es una comunidad real, con unidad de orden en virtud de su fin, cuyas relaciones internas, en consecuencia, no pueden ser entendidas simplemente desde la obligación, la ley o los derechos individuales, sino solamente desde los fines comunes:

“Para entender mejor esto hay que advertir que a la multitud humana se la puede considerar bajo dos aspectos. El primero, sólo como un conglomerado sin ningún orden ni unión física ni moral; de esta manera los hombres no forman una unidad ni física ni moral y por eso tampoco son propiamente un cuerpo político y por consiguiente no necesitan de una cabeza ni de un soberano; por eso si se considera a los hombres bajo este aspecto todavía no se concibe en ellos este poder en su sentido propio y formal sino a lo sumo como quien dice radicalmente.

A la multitud humana pues hay que considerarla bajo otro aspecto, en cuanto que, por un deseo especial o consentimiento general, se reúnen en un cuerpo político con un vínculo de sociedad y para ayudarse mutuamente en orden a un fin político, de la misma manera que forman un cuerpo místico que moralmente puede llamarse uno por su naturaleza; ese cuerpo en consecuencia tiene necesidad de una cabeza. En una comunidad así, como tal, por la misma naturaleza de la cosa, se da este poder, de tal manera que no está en manos de los hombres reunirse de esa forma e impedir este poder”⁵⁴.

En síntesis, aunque nunca la tematiza y pocas veces la alude explícitamente, permanece en Suárez plenamente vigente y operativo lo esencial de la lectura tomista de la idea aristotélica de *homonoia* o concordia política: una volición común,

nota 31). En realidad, como demuestra De Muralt, todo esto se hace mucho menos sorprendente en cuanto se repara en las comunes raíces nominalistas de la filosofía moderna.

⁵³ Suárez, F. *Las Leyes*, op. cit., III, 11, 7, p. 238.

⁵⁴ Suárez, F. *Las Leyes*, op. cit., III, 2, 4, pp. 202-203.

indeterminada y no electiva, del bien común político, que opera como principio de unidad del cuerpo social y exige, en consecuencia, la existencia de una autoridad que determine los modos concretos de alcanzar ese bien.

Es este bien, y no el pacto, los derechos subjetivos, la autoridad o la obligatoriedad de la ley lo que explica la vida política. Y si bien es posible identificar un cierto sesgo hacia el bien individual, paralelo a un pesimismo antropológico bastante difundido en el pensamiento jesuita de la época⁵⁵, la propiedad privada sigue siendo un tópico significativamente ausente de la fundamentación suareciana del poder político.

Como es sabido, Suárez tematiza muy explícitamente el problema de la obligatoriedad de la ley, otorgándole un lugar central en su discusión sobre la ley en general (materia del libro I de su *Tractatus*, significativamente titulado *de Legibus ac Deo legislatore*), inmediatamente después de haber discutido, en los doce primeros capítulos, sobre el concepto de ley y, en el capítulo XIII, sobre el efecto intentado por la ley, que es hacer buenos a los súbditos, es decir, que sean virtuosos. Esta obligación, según Suárez, es el efecto próximo y adecuado de la ley; esto significa que *toda ley, y solo la ley, no hace otra cosa más que obligar*, constituyéndose, de este modo, como noción cardinal de su filosofía práctica. Pero incluso esta misma obligación solo resulta inteligible desde la noción de un bien convertible con el ente, que es perfección anterior a la voluntad que lo apetece y que es realmente comunicable.

Para los efectos de este ensayo, la interminable controversia sobre el voluntarismo de la noción suareciana de ley, no ya resuelta, sino meramente constatada, manifiesta hasta qué punto es posible entender —modernamente— la obligatoriedad de la ley en la línea de la “*voluntas obligandi*”, remontando esta misma “*voluntas*” hasta aquella que instituyó la autoridad, y, al mismo tiempo —de modo manifiestamente pre moderno— seguir incluyendo en la esencia de la ley el orden al bien común⁵⁶, entendido en total continuidad con la tradición tomista.

De este modo, concluyendo, parece necesario restringir la manifiesta continuidad entre el pensamiento de Suárez con Locke (o Grocio o Kant) al ámbito peculiar de la historia de la filosofía, cuyo método es forzosamente retrospectivo y, en muchas ocasiones (como en esta), bastante indiferente a la consistencia y coherencia sistemáticas de las ideas cuya genealogía traza. Mientras tanto, en un ámbito estrictamente teórico, Suárez sigue plenamente instalado en un orden de clara inspiración tomista.

⁵⁵ Vid. Höpfl, Harro. *Jesuit Political Thought*, Cambridge, Cambridge University Press, 2004.

⁵⁶ Suárez, F. *Las Leyes*, op. cit., I, 7.

Conclusión

A ESTAS ALTURAS, LA IDEA DE UNA SITUACIÓN FRONTERIZA de la escolástica española, y especialmente de Francisco Suárez, entre el mundo clásico y medieval y el mundo moderno, ha llegado a ser un lugar común. Estudios recientes han permitido identificar una importante influencia de Suárez en la obra de Locke, no solo respecto de ciertas tesis comunes con la escuela (p. ej., la oposición al derecho divino inmediato de los reyes, la igualdad y libertad originales de todos los hombres, la legitimación de la autoridad por un acto voluntario cuya forma es una *alienatio* irrevocable que, sin embargo, no excluye el derecho a rebelión) sino incluso respecto de la estructura argumental de muchos razonamientos.

Los mismos autores del periodo tenían una profunda conciencia del cambio de época que vivían, aunque, naturalmente, no terminaban de percibir qué tipo de mundo estaban anticipando. Sin embargo, su manifiesta contribución a la configuración del mundo moderno no los hace “modernos”. Y así, parafraseando el cliché, si es verdad que se los debe situar a caballo entre dos mundos, habría que imaginarlos, sin embargo, elegantemente montados con ambas piernas al mismo lado. En efecto, mientras nos mantenemos en el marco de una metafísica de matriz latamente realista, las diferencias entre ellos y las semejanzas con los autores modernos, con toda la importancia que cabe reconocerles, no resultan determinantes.

Un modo, entre muchos otros, de constatar este punto, es precisamente notando cómo la tesis –metafísica– de un bien objetivo realmente comunicable permite articular en una filosofía práctica extremadamente matizada y compleja una serie de tópicos que, en cambio, en el momento y en la medida en que el bien humano deja de ser entendido como una perfección realmente comunicada, y comienza a concebirse dentro de una coordinación de fines individualmente apetecidos, confluyen en un único problema, cuya respuesta pretende dar razón de la totalidad del orden social jurídico y político. Allí donde desaparece del horizonte práctico la idea de un bien (realmente) común, entonces la causa de la asociación, fin de la autoridad política, fundamentación de la obligatoriedad y tutela de la propiedad privada vienen a ser distintos nombres de lo mismo.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Aquino, Tomás de, *Opera omnia*, www.corpusthomisticum.org.
- Aristóteles, *Política*, Madrid, Gredos, 2007.
- _____. *Ética Nicomaquea*, Madrid, Gredos, 1993.
- Baciero, Francisco, “El *De Legibus* de Suárez y Locke”, *Revista española de filosofía medieval* 10, 2003.
- Bérgamo, Pedro de, *Tabula aurea*, Paoline, 1960.
- Brufau Prats, Jaime, *La Escuela de Salamanca ante el descubrimiento del nuevo mundo*, Salamanca, San Esteban, 1989.
- Courtine, Jean-François, *Nature et empire de la loi: études suarézienne*, Paris, Vrin, 1999.
- De Muralt, André, *La estructura de la filosofía política moderna*, Madrid, AKAL, 2002.
- Deferrari, Roy y Barry, Inviolata M., *A Lexicon of Saint Thomas Aquinas*, The Catholic University of America Press, 1948.
- Esposito, Costantino, “Suárez, filósofo barroco”, *Cauriensia* XII, 2017.
- Grossi, Paolo, “La proprietà nel sistema della seconda scolastica”, en *La seconda scolastica nella formazione del diritto privato moderno*, Torino, Giuffrè, 1973.
- Hobbes, Thomas, *Elements of Law, natural and civil*, London, John Bohn, 1839-1845.
- Höpfl, Harro, *Jesuit Political Thought*, Cambridge, Cambridge University Press, 2004.
- Jaume, Lucien, “Rousseau e la questione della sovranità”, en Duso, G. (ed.), *Il potere*, Roma, Carocci, 1999.
- Justiniano, *Digesto*, “Cuerpo del Derecho Civil”, Valladolid, Lex Nova, 2004.
- Klonoski, Richard J., “*Homonoia* in Aristotle’s Ethics and Politics”, *History of Political Thought* 17.3, 1996.
- Lamas, Félix A., “El bien común político”, en Ayuso, M. (ed.). *Dalla geometria lega- le-statualistica alla riscoperta del diritto e della politica. Studi in onore di Francesco Gentile*, Madrid, Marcial Pons, 2006.

- Letelier, Gonzalo, “El bien común político”, en Miranda, A. y Contreras, S. (eds.), *Problemas de derecho natural*, Santiago, Legal Publishing, 2015.
- Locke, John, *Two treatises of government*, Cambridge, Cambridge University Press, 2015.
- _____. *An essay concerning human understanding*, Oxford, Oxford University Press, 1975.
- Pakaluk, Michael, “Is the common good of political society limited and instrumental?”, *The Review of Metaphysics* 55.1, 2001.
- Pinckaers, Servais, *Las fuentes de la moral cristiana: su método, su contenido, su historia*, Pamplona, Eunsa, 1988.
- Rousseau, Jean-Jacques, *The Political Writings of Jean-Jacques Rousseau*, Cambridge, Cambridge University Press, 1915.
- Schütz, Ludwig, *Thomas-Lexikon*, Paderborn, 1895.
- Soto, Domingo de, *De la Justicia y del Derecho*, Madrid, Instituto de Estudios Políticos, 1967.
- Suárez, Francisco, *Defensa de la Fe*, Madrid, Instituto de Estudios Políticos, 1970.
- _____. *Las Leyes*, Madrid, Instituto de Estudios Políticos, 1967.
- _____. *De Charitate*, Paris, Vivès, 1855.
- _____. *De opere sex dierum*, Paris, Vivès, 1855.
- _____. *Disputationes Metaphysicae*, Paris, Vivès, 1855.
- Todescan, Franco, *Lex, natura, beatitudo*, Padova, Cedam, 1973.
- Vázquez de Menchaca, Fernando, *Controversiarum illustrium aliarumque usu frequentium*, Madrid, Talleres Cuesta, 1931.
- Vitoria, Francisco de, *Relectio de potestate civili. Estudios sobre su filosofía política*, Madrid, CSIC, 2008.
- _____. *De legibus*, Salamanca, Ediciones Universidad de Salamanca, 2010.
- Widow, Juan Antonio, “Escritos políticos de santo Tomás de Aquino”, *Estudios Públicos* 57, 1995.

*El todo es mayor a la suma
de sus partes: la teoría política de
Suárez y la tradición contractualista*

*The whole is greater than the sum of its parts:
Suarez's political theory and the social contract tradition*

FELIPE SCHWEMBER AUGIER

Universidad Adolfo Ibáñez
felipe.schwember@uai.cl

DANIEL LOEWE HENNY

Universidad Adolfo Ibáñez
daniel.loewe@uai.cl

DOI: <https://doi.org/10.15366/bp2021.26.008>
Bajo Palabra. II Época. N°26. Pgs: 161-178



Recibido: 10-09-2020

Aceptado: 24-09-2020

El siguiente trabajo forma parte del proyecto FONDECYT regular N° 1200532.



Resumen

El presente trabajo procura situar la teoría política de Francisco Suárez en la tradición contractualista y, con ello, examinar la relación general entre contractualismo y iusnaturalismo. Se sostendrá que Suárez es contractualista en un sentido calificado del término y que, en ese peculiar sentido, no existe incompatibilidad entre contractualismo y ley natural sino, por el contrario, complementariedad. Se examina finalmente su tesis del carácter emergente de la potestad política para, a partir de ella, sugerir alguna diferencia con las teorías políticas modernas.

Palabras clave: Contractualismo, Francisco Suárez, propiedad, autoridad, derecho de gentes.

Abstract

The present work attempts to place the political theory of Francisco Suarez in the social contract tradition and by so doing examine the general relationship between contractualism and natural law. It will argue that Suarez is a social contract theorist in a qualified sense of the term and in using that sense the work will show that there is complementarity rather than incompatibility between contractualism and natural law. Finally, it examines Suarez's thesis on the emergent character of political power to suggest some points of difference with modern political theory.

Keywords: Social contract, Francisco Suarez, property, authority, ius gentium.

1. Introducción

AUNQUE LOS ESPECIALISTAS SE ENCUENTREN CONTESTES en que la teoría política salmantina sirve de gozne entre el pensamiento político medieval y el pensamiento político moderno, no están de acuerdo en la naturaleza y alcance de esa mediación. Una de las aristas de ese impreciso consenso es el problema de si los teólogos salmantinos pueden ser o no calificados de “contractualistas” y, en caso afirmativo, de en qué medida podrían serlo¹.

Una de las dificultades con que tropieza la dilucidación de esa pregunta es, obviamente, la equivocidad del término “contractualismo”: en el peor de los casos habría tantos contractualismos como filósofos contractualistas y, en el mejor, tres familias de teorías contractualistas, que se corresponderían *grosso modo* con los modelos desarrollados por los contractualistas clásicos: Hobbes, Locke y Rousseau. Esta equivocidad no sólo dificulta la investigación, sino que, peor aún, arriesga volverla trivial o estéril, pues siempre podrá afirmarse que tal o cual teólogo salmantino podrá o no ser contractualista dependiendo de la definición de contractualismo que se adopte.

En el presente trabajo intentaremos lidiar con estas dificultades con el objeto de determinar el sentido en que Francisco Suárez puede ser considerado un filósofo contractualista, si es que acaso se lo puede considerar como tal en absoluto. Para ello elaboraremos primero una taxonomía general de las teorías contractualistas. La idea es arribar a una caracterización general del contractualismo y establecer un significado primario para el concepto de “contractualismo”. Esta primera indagación nos permitirá desbrozar parte de las dificultades que rodean la relación entre el contractualismo y las teorías políticas de los autores salmantinos en general y de Francisco Suárez en particular.

¹ Cf. por ejemplo, Letelier Widow, G., “La noción de “estado de naturaleza” en el pensamiento político español del siglo XVI”, *Ideas y valores* 67, no. 167 (2018): 199-222, Schwartz Porzecanski, D. “Francisco Suárez y la tradición del contrato social.” *Contrastes: revista internacional de filosofía*, no. 10 (2005): 119-38 o Tellkamp, J. A., “Francisco de Vitoria and Luis de Molina on the Origin of Political Power” en *Right and Nature in the First and Second Scholasticism. Derecho y naturaleza en la primera y segunda escolástica*, Alfredo Santiago Culleton y Roberto Hofmeister Pich (eds.). Bélgica: Brepols, 2014, pp. 231-47.

En seguida —y descartada la aplicabilidad del significado primario de “contractualista” a Suárez— pasaremos a revistar otros conceptos derivados de contractualismo. Sostendremos que algunos de estos conceptos secundarios son, en efecto, aplicables a Suárez, quien por lo mismo puede ser considerado como contractualista en un sentido cualificado del término.

Luego llamaremos la atención sobre algunas de las diferencias entre el contractualismo de Suárez y el de Locke. Más exactamente, la diferencia que existe entre concebir el poder político como una potestad emergente de la asociación política (como hace Suárez) y concebirlo como reducible a los derechos naturales que tienen los individuos que se congregan en una comunidad política. Sugeriremos que aquí se encuentra una diferencia crucial, no ya solo con Locke, sino con todas las demás teorías contractualistas en general.

2. Taxonomías del contractualismo y sus significados primarios

LA PRIMERA DIFICULTAD con que tropieza quien quiera ofrecer una definición de contractualismo es la de dar con un mínimo común denominador de las diferentes teorías agrupadas bajo la categoría de “contractualistas”. Si se repasan tales teorías, nos encontraremos con autores que sostienen tesis muy diferentes acerca de la naturaleza de las obligaciones políticas o del papel que el consentimiento juega en ellas. Así, por ejemplo, encontraremos autores para los que las obligaciones políticas surgen en efecto de una promesa, mientras que otros sostienen que el recurso al contrato no debe ser tomado de un modo literal, como el de quien mienta con él un hecho histórico, sino tan solo como un mecanismo de representación por medio del cual arribar a los principios de justicia que habrán de gobernar la vida en común. Del mismo modo, se encontrarán autores que entienden que el contrato social instauro por primera vez la distinción entre la justicia y la injusticia, mientras que otros sostienen que lo mío y lo tuyo son anteriores a cualquier contrato y que el mismo no hace en realidad otra cosa que refrendar y asegurar lo suyo de cada uno.

Sin embargo, esta desalentadora variedad puede ser reducida a partir de ciertas clasificaciones. Para ello, propondremos los siguientes criterios de clasificación: el primero, referido a la función que desempeña el contrato social de cara al contenido de los vínculos normativos; el segundo, a partir de la motivación que en cada caso se presupone en los agentes; el tercero referido a la materia del contrato; y el cuarto, referido al estatus ontológico del contrato. Esos criterios se dividen, a su vez, en las siguientes clasificaciones:

a) Contractualismo fuerte y contractualismo débil

Diremos que una teoría adhiere al *contractualismo fuerte* cuando en ella se sostiene que todos los vínculos normativos son resultado de un acuerdo, de modo que antes del contrato no existen propiamente obligaciones, de ningún tipo. Dicho de otro modo, la situación precontractual es una situación de *total vacío normativo*. Este vacío normativo podría quedar ilustrado por el pasaje del *Leviatán* en que Hobbes afirma que “las nociones de lo moral y lo inmoral, de lo justo y de lo injusto no tienen allí [en el estado de naturaleza] cabida. Donde no hay un poder común no hay ley; y donde no hay ley, no hay injusticia [...] En una situación así, no hay tampoco propiedad, ni dominio, ni un mío distinto de un tuyo”².

Por contraposición a este tipo de contractualismo, puede afirmarse que una teoría contractualista es *débil* cuando las partes contratantes están constreñidas por ciertas restricciones precontractuales cuya observancia es condición de la validez del acuerdo. Un ejemplo de este tipo de contractualismo se encuentra en la teoría política de Locke, para quien el estado de naturaleza no es un estado de licencia. Hay en él, por el contrario, “una ley de naturaleza que lo gobierna y que obliga a todos”. En virtud de esa ley todos los hombres son “iguales e independientes” y “ninguno debe dañar a otro en lo que atañe a su vida, salud, libertad o posesiones”³.

En consecuencia, para Locke el estado de naturaleza tiene ciertas reglas (la ley natural) y derechos individuales, que informan tanto la negociación como el acuerdo final⁴. De ahí que, conforme a este tipo de contractualismo, no sean admisibles ciertas clases de acuerdo. Eso es particularmente claro también en el caso de Rousseau —otro exponente del *contractualismo débil*—: los pactos que consagran la servidumbre, la desigualdad y que, en fin, consagran la alienación de quienes los suscriben son nulos y de ningún valor⁵.

b) Contractualismo egoísta, individualista y universalista

Esta clasificación parte de la motivación que se atribuye a los agentes que participan de la negociación. A partir de ella se puede identificar un *contractualismo*

² Hobbes, T., *Leviatán o la materia, forma y poder de una República eclesiástica y civil*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 1992, p. 104

³ Locke, J., *Segundo tratado sobre el gobierno civil: un ensayo acerca del verdadero origen, alcance y fin del gobierno civil*, Madrid, Alianza Editorial, 2000, §6

⁴ *Ibid.*, §§6-7

⁵ Rousseau, J.-J., *Del contrato social. Discursos*, Madrid, Alianza Editorial, 1998, pp. 302 y ss.

egoísta, es decir, aquel que asume —bien por pesimismo antropológico, bien por razones metódicas— que los agentes no tienen otra motivación que la consecución de alguna ventaja. Dicho de otro modo, la racionalidad que se atribuye a los agentes es puramente instrumental, de modo que los bienes que se buscan son —dicho en lenguaje escolástico— bienes *útiles*. La república de demonios a que se refiere Kant en *Paz perpetua* podría ser un buen ejemplo de este tipo de motivación⁶.

En el caso del *contractualismo individualista*, en cambio, la consecución del propio provecho está limitada por ciertas reglas, que a su vez no están fundadas en la lógica puramente instrumental de la propia ventaja. La ley natural en las teorías del derecho natural de inspiración lockeana son un ejemplo de este tipo de contractualismo.

El *contractualismo universalista*, por su parte, exige que los agentes juzguen imparcialmente todos los intereses, incluidos los suyos propios. Esa motivación desinteresada permite “universalizar” los intereses y, con ello, permite decir —en clave escolástica, otra vez— que el bien que persiguen es un bien *honesto* (la justicia) y no puramente útil.

c) Contractualismo realista, libertario e igualitario

Se puede establecer otra clasificación según el modo en que las teorías contractualistas tratan la materia del contrato, es decir, la determinación de lo suyo de cada uno. Aquí son posibles varias alternativas. La primera —que llamaremos *contractualismo realista*— consiste en sostener que el contrato determina íntegramente lo suyo de cada uno. Antes del contrato, en consecuencia, no existen reglas de adquisición y nadie es dueño de nada, ni por lo que toca a los bienes externos ni por lo que toca a la propia persona. Por eso, la consigna de este contractualismo podría quedar resumida en el famoso *dictum* hobbesiano de que en el estado de naturaleza (i.e., el estado precontractual) cada individuo tiene derecho a hacer cualquier cosa, incluso en el cuerpo de los demás⁷. Conforme a esta clase de contractualismo, sería perfectamente legítimo que la distribución resultante reflejara las diferencias de poder o cualesquiera otras ventajas precontractuales. Por esa razón podría ser el caso que incluso la distribución de lo “suyo interno de cada uno” fuera dispareja. Como afirma Buchanan: “[l]a delineación de los derechos de propiedad es, de hecho, el instrumento o el medio por el cual se define inicialmente a una «persona»”⁸.

⁶ Kant, I., *Gesammelte Schriften (Akademie-Ausgabe)*, Walter de Gruyter Berlin, 1900, VIII, p. 366. 7.

⁷ Hobbes, T., *Leviatán*, op. cit., p. 107.

⁸ Buchanan, J.M., *Los límites de la libertad. Entre la anarquía y el Leviatán*, Madrid, Katz Editores, 2009, p. 28.

En las antípodas del contractualismo realista se puede encontrar lo que llamaremos *contractualismo libertario*. Conforme al mismo, tanto lo suyo interno de cada uno, como las reglas para la adquisición de lo mío y lo tuyo externo son determinadas *antes* del contrato. Por esta razón, el contrato se limita a refrendar tales reglas, así como las adquisiciones realizadas en conformidad con ellas. Eventualmente, el contrato puede servir para determinar lo que las reglas precontractuales de adquisición hubieran dejado indeterminado. El ejemplo paradigmático de este tipo de contractualismo es Locke. Se podrían citar múltiples pasajes del *Segundo tratado* en los que Locke afirma que la finalidad del gobierno es proteger la propiedad de los ciudadanos. Esos pasajes se podrían complementar con aquel pasaje en que Locke explica las reglas precontractuales de adquisición de la propiedad y, sobre todo, con aquel en que afirma que “cada hombre es propietario de su propia persona, sobre la cual nadie, salvo él mismo, tiene ningún derecho”⁹.

Llamaremos, por último, *contractualismo igualitario* a aquel que manda realizar la división según la regla distributiva que ordena preservar la igualdad natural de los contratantes. Aquí todo es puesto en común para que luego pueda ser dividido de modo más o menos equitativo. Rousseau, nuevamente, sirve de ejemplo para ilustrar el *modus operandi* de este tipo de contractualismo. Por ejemplo, por lo que respecta a lo suyo interno de cada uno, el contrato social se traduce en que “cada uno de nosotros pone en común su persona y todo su poder bajo la suprema dirección de la voluntad general; y nosotros recibimos corporativamente a cada miembro como parte indivisible del todo”¹⁰.

Por lo que concierne a la distribución de poder y riqueza, el resultado del contrato ha de ser tal que nadie ejerza aquel “sino en virtud del rango y las leyes” y que nadie tenga tanta de ésta como “para poder comprar a otro” ni tan poca como “para ser constreñido a venderse”¹¹.

d) Contractualismo efectivo y contractualismo hipotético

El tercer criterio tiene que ver con la historicidad del pacto. Este criterio surge de la pregunta de si acaso el contrato social necesita ser un hecho histórico (*contractualismo efectivo*) o basta concebirlo como una ficción metódica (*contractualismo hipotético*). En el primer caso, no es necesario que haya tenido lugar de modo for-

⁹ Locke, J., *Segundo tratado...*, op. cit., § 27.

¹⁰ Rousseau, J.-J., *Del contrato social*, op. cit., p. 39.

¹¹ *Ibíd.*, p. 76.

mal. Basta con que se aduzca que la realidad del pacto consiste en el consentimiento tácito que se da a una autoridad o sistema de reglas, tal como hacen Sócrates en el *Critón* o Locke en el *Segundo tratado*. Pero, ya sea que se trate de un consentimiento expreso o tácito, el punto decisivo para los defensores de lo que aquí hemos llamado *contractualismo efectivo* es que los ciudadanos, *todos*, en efecto hayan consentido.

Sin embargo, las dificultades que conlleva insistir en la historicidad o exigir la unanimidad del acuerdo, han llevado a varios autores, y particularmente a Kant, a sostener que “en modo alguno es preciso suponer” que el contrato social es un hecho; que bien se lo puede concebir como “una mera idea de la razón que tiene, sin embargo, su indudable realidad (práctica), a saber, la de obligar a todo legislador a que dicte sus normas como si éstas pudieran haber emanado de la voluntad unida de todo un pueblo”¹².

Llegado el punto en que se prescinde del consentimiento efectivo de los gobernados y en que el contrato es tenido como un “mecanismo de representación”¹³, resulta inevitable preguntarse por el papel que el consentimiento desempeña en la teoría. En tal caso, el contrato puede tener valor por su función heurística, pero no porque de hecho se haya suscrito un acuerdo. Como afirma Dworkin “[u]n contrato hipotético no es simplemente una forma desvaída de un contrato real; lisa y llanamente, no es un contrato”¹⁴.

3. El *contractualismo primario* y el derecho natural

DIREMOS QUE, DE TODAS LAS CLASES DE CONTRACTUALISMOS SEÑALADOS, el *contractualismo fuerte, egoísta, realista y efectivo* constituye el significado primario del concepto “contractualismo”. La razón es que ninguna otra variante posible del contractualismo atribuye una función más amplia y de mayor alcance al contrato. De hecho, ningún otro contractualismo posible es capaz de elaborar toda la teoría de la justicia únicamente a partir del contrato y un presupuesto psicológico tan parco como el propio interés. A los restantes, no primarios, los llamaremos *contractualismos derivados*.

Uno podría preguntarse ahora qué autores adscriben o recurren a este tipo de contractualismo. Tal vez el caso paradigmático sea Hobbes y, en su estela, Buchanan o Stemmer, aun cuando en ellos el contrato ya sea claramente una herramienta

¹² Kant, I., Ak. VIII, p. 297.

¹³ Rawls, J., *La justicia como equidad. Una reformulación*, Barcelona, Paidós, 2002, p. 41.

¹⁴ Dworkin, R., *Los derechos en serio*, Barcelona: Editorial Ariel, 1984, p. 235.

heurística y no un contrato *efectivo*. Sin embargo, eso no tiene mayor importancia aquí. Lo que importa subrayar ahora es que, independientemente de quiénes hayan adscrito al *contractualismo primario*, es claro que Suárez *no* se encuentra entre ellos. Por el contrario, Suárez no cree ni pretende que por el contrato (la sola voluntad de los hombres, digamos) se constituyan *todos* los vínculos normativos, ni por lo que se refiere a su validez, ni por lo que se refiere a su contenido. Y esto es cierto, no sólo respecto de las obligaciones morales, sino también de las jurídicas. Por de pronto, todas las obligaciones de derecho natural lo son —dicho en términos suarecianos— en razón de su bondad intrínseca. De hecho, a propósito de la pregunta de si acaso la ley natural consiste en la recta razón natural, Suárez afirma que “las naturalezas intrínsecas y las esencias de los actos morales son inmutables, y no dependen de una causa o de una voluntad extrínseca más que las demás esencias de las cosas que de suyo no implican contradicción”¹⁵.

Asimismo, uno de los criterios que emplea para identificar la ley natural y distinguirla de otros tipos de leyes es que estas últimas “hacen malo lo que prohíben y necesario u honesto lo que mandan” mientras que aquella “supone en el acto u objeto honestidad para mandarla y fealdad para prohibirla; por eso suele decirse que esta ley prohíbe algo porque es malo y manda algo porque es bueno”¹⁶.

La bondad o maldad intrínseca de tales actos, por último, vuelve no sólo superfluos sino, más aún, inadmisibles los eventuales acuerdos encaminados a modificar de algún modo las leyes que prescriben o prohíben tales actos. Por eso Suárez afirma que “otras leyes naturales hay que obligan inmediatamente en sus materias propias independientemente de todo consentimiento previo de la voluntad del hombre”¹⁷.

Pero, además, tampoco es el caso que para Suárez la rectitud del contrato —allí donde tiene cabida— se encuentre *únicamente* en la utilidad de aquellos que lo celebran. Si se estima que el contrato social cae total o parcialmente bajo lo que Suárez llama ley civil, entonces no debe perderse de vista que esta última “atiende a la *utilidad temporal honesta* de la república humana”¹⁸. Eso, presumiblemente, coloca a los agentes que lo suscriben en una categoría semejante a lo que más arriba llamábamos *contractualismo individualista*, no en la categoría del *contractualismo egoísta*. Y si se considera, en cambio, que las materias sobre las que versa el contrato corresponde a la del derecho de gentes, entonces con mayor razón han de caer en alguna categoría diferente del *contractualismo egoísta*. Considerando, de hecho, la

¹⁵ Suárez, F., *Las Leyes*, Madrid, Instituto de Estudios Políticos, 1967, II, 5, 2

¹⁶ *Ibid.*, II, 7, 1.

¹⁷ *Ibid.*, II, 14, 6.

¹⁸ *Ibid.*, III, 11, 6.

proximidad del derecho de gentes al derecho natural¹⁹, la motivación de los agentes en este último caso bien podría ser la del *contractualismo universalista*. Todo esto nos lleva a otro problema, más general, acerca de la relación entre derecho natural y contractualismo. Las teorías iusnaturalistas pueden combinarse con diferentes modos de contractualismo *secundarios* y, en tales casos, las materias sobre las que versa este último caen, o bien sobre lo que los autores escolásticos llaman *derecho de gentes*, o bien sobre lo que llaman *derecho humano*. Por consiguiente, el contenido del acuerdo en los contractualismos secundarios se obtiene, o bien por deducción a partir de los principios, o bien de una determinación de los principios de la ley natural. Piénsese, por ejemplo, en el caso de la división de los bienes, que es introducida por derecho de gentes. Dada, por su parte, la proximidad antedicha entre el derecho de gentes y el derecho natural, eso significa que la propiedad privada:

- 1) Ha sido dada concesivamente por la ley natural (pues la comunidad originaria de bienes es establecida sólo negativamente por ella)²⁰.
- 2) No tiene —por lo que toca a su rectitud— la misma necesidad y evidencia que otras instituciones. El derecho de gentes trata de materias “no intrínsecamente necesarias”²¹.
- 3) Podría no haber sido nunca introducida. Sin embargo, normalmente es mejor que así haya sido. Hay argumentos de derecho natural en favor de su introducción.
- 4) Es de derecho natural, como ocurre con todas las obligaciones que manda cumplir la segunda tabla²².
- 5) Puede haber sido introducida por propagación o imitación mutua, “sin necesidad de una reunión o convenio especial de los pueblos en un momento dado”. Se propagó, añade Suárez, “de manera natural”²³.

Pues bien, así las cosas, la propiedad privada ¿es de derecho natural, de derecho de gentes o de derecho humano? ¿O en parte de todos ellos, pero de diferentes modos y bajo distintos respectos? Su fundamento se halla en el derecho natural (o

¹⁹ Ibid., II, 20, 1.

²⁰ “[E]s cosa cierta que [la ley natural] concede muchos bienes -digámoslo así- permisivamente más bien que preceptivamente respecto de los particulares a quienes se hace tal concesión. Así -por ejemplo- concedió a los hombres el reparto de la propiedad de las cosas, ya que el repartir las cosas y adquirir propiedad particular es de derecho natural; ahora bien, no lo es por precepto, porque podían los hombres no hacer reparto ni adquirir propiedad particular; luego lo es por permisión”. Ibid., I, 16, 7.

²¹ Ibid., II, 17, 7.

²² Ibid., II, XV, 9 y 10.

²³ Ibid., II, 20, 1.

deriva de él), aunque su instauración es por convención, aun cuando se trate de una convención tácita. Pero la instauración de un régimen de propiedad privada requiere muchas determinaciones de derecho humano y por esa razón no es posible decir que la propiedad sea puramente convencional o puramente de derecho natural²⁴.

Como el ejemplo de la propiedad pone de manifiesto, en el contractualismo derivado la contraposición entre ley natural (o derecho natural) y contrato es bastante artificial, pues los mismos acuerdos (ya sean expresos o tácitos) son informados por ciertos principios precontractuales. Esto es particularmente claro en el caso de aquellos cuyo contenido deriva por deducción de los principios naturales. En tales casos es más apropiado decir que se ha acordado en algo porque es justo (o bueno) que, a la inversa, decir que es justo porque se lo ha acordado. Los acuerdos que derivan por conclusión simplemente *refrendan* tales principios o los hacen operativos.

En aquellos otros cuya materia deriva por determinación de la ley natural, el asunto no es tan diferente. En tales casos, el contenido del acuerdo es arbitrario, pero no, sin embargo, *irracional*. Es arbitrario en la medida en que versa sobre materias que pueden definirse indistintamente de un modo u otro, pero no en el sentido de que el ejercicio mismo de adoptar acuerdos acerca de tales cosas sea irracional. La posibilidad de que ciertas cosas sean buenas porque son acordadas (o mandadas, según el caso) se explica, en último término, por su inclusión dentro de un marco normativo más amplio —la ley natural— que da sentido a acuerdos y decisiones de ese tipo.

Pero, así como el contrato halla las condiciones de su obligatoriedad en el marco normativo de la ley natural, la ley natural requiere de acuerdos de este tipo que, como decíamos, hagan los principios operativos. Por tal motivo, en lo que aquí hemos llamado contractualismo derivado, la relación entre los principios precontractuales (*naturales o a priori* o de otro tipo) y el contrato es de complementariedad y no de oposición²⁵. Esta relación de complementariedad es previsible, por otra parte, una vez admitida la igualdad natural de los hombres y rechazada, por consiguiente, la existencia de señores naturales o la designación directa de los gobernantes por parte de Dios.

²⁴ Para la teoría de Suárez de la propiedad, cf., por ejemplo, Lecón, M., “¿Es Francisco Suárez un defensor de la propiedad comunitaria? Una revisión de la interpretación de Eduardo Nicol”. *Diánoia*, 2017. 62 (78): p. 183-201 o Hernández-Fradejas, F., “Derecho de propiedad privada y fiscalidad en Francisco Suárez”. *Anuario Filosófico*, 2017. 50 (2): p. 269-296.

²⁵ Podría argüirse que el contractualismo primario también admite un concepto de ley natural, a saber, el que parta y se desarrolle únicamente a partir del concepto de interés propio. Aunque eso es cierto, no obsta las distinciones que hemos hecho aquí. Sólo desplaza las diferencias al nivel de la ley natural. Tendremos, entonces, teorías de la ley natural basadas únicamente en —dicho en clave escolástica— la consecución de bienes útiles y otras basadas en la consecución de bienes honestos (o útiles y honestos simultáneamente).

4. La potestad política como propiedad emergente y la peculiaridad del contractualismo suareciano

LA COMPLEMENTARIEDAD INDICADA ENTRE IUSNATURALISMO Y CONTRACTUALISMO derivado parece difuminar, no sólo la distinción entre ambos sino, además, la distinción entre las teorías políticas tardoescolásticas, como la de Suárez, y las teorías políticas modernas. Sin embargo, lo que demuestra el examen realizado hasta aquí, es que la distinción entre las teorías iusnaturalistas tardoescolásticas y las teorías iusnaturalistas modernas no estriba —o no necesariamente— en que unas recurran a justificaciones contractualistas (o convencionalistas) y las otras no, o en que aquellas recurran menos a ese tipo de justificaciones que estas. De hecho, puede ser el caso que la situación sea precisamente la inversa. Así, por ejemplo, a diferencia de Suárez, Locke no recurre al contrato para justificar la propiedad. De este modo, mientras la propiedad —según el modo de hablar de los juristas— sería para Locke de derecho natural, para Suárez sería tan solo de derecho humano²⁶.

Pero, con independencia de otras diferencias que puedan señalarse entre la teoría política de Suárez y la de sus sucesores, aquí queremos llamar la atención sobre una en particular, referida a su teoría contractualista del poder político. Más precisamente, referida al carácter emergente de la potestad política como resultado de la unión de varios hombres en un cuerpo político.

Los puntos de partida de la teoría de Suárez del poder político son, por una parte, la libertad natural de los hombres y, por otra, el carácter natural de la comunidad política. Suárez recurre además a ese carácter natural para explicar el sentido del *dictum* paulino de que todo poder viene de Dios, y que servía de punto de partida a la reflexión política salmantina. Dicho, resumidamente, la explicación es como sigue:

- 1) “La magistratura civil dotada de poder temporal para gobernar a los hombres es justa y muy conforme a la naturaleza humana”²⁷.
- 2) Dicha rectitud y conformidad se puede demostrar, primero, a partir del hecho de que “el hombre es un animal social y de una manera natural y recta tiende a vivir en comunidad”²⁸. De todas las comunidades, la más perfecta es la política que, por tanto, es también la más necesaria.
- 3) En segundo lugar, dicha rectitud se demuestra también a partir del hecho de que “en una comunidad perfecta es necesario un poder a cuyo cargo esté

²⁶ Suárez, F., *Las Leyes*, op. cit., II, 19, 4.

²⁷ *Ibid.*, III, 1, 1

²⁸ *Ibid.*, III, 1, 3.

el gobierno de la comunidad”²⁹. Esto es necesario porque, por un lado, los intereses de los hombres no siempre son convergentes y, por otro, “a los hombres —conforme a su naturaleza— no los gobiernan políticamente ángeles ni Dios mismo inmediatamente”³⁰.

- 4) Por tanto “el magistrado humano, si es soberano en su esfera, tiene poder para dar leyes en el campo que le corresponde, a saber, leyes civiles o humanas, las cuales en virtud del derecho natural puede dar válida y justamente observando las otras condiciones necesarias para la ley”³¹.
- 5) El *dictum* paulino, por su lado, se explica porque Dios es el autor de la naturaleza y, en la medida que para el hombre es natural vivir en una comunidad política, es también autor del poder político. De hecho, dice Suárez enfáticamente que “Dios es el autor no sólo principal sino también exclusivo de este poder”³².
- 6) Dado, por otra parte, que todos los hombres son naturalmente libres, es preciso afirmar que “el supremo poder público, considerado en abstracto [i.e., con independencia de la forma de gobierno], fue conferido directamente por Dios a los hombres unidos en Estado o comunidad política perfecta; y no precisamente en virtud de una institución o acto de otorgamiento especial y como positivo, completamente distinto de la creación de la naturaleza, sino que se sigue necesariamente del primer acto de su fundación”³³.

En consecuencia, la máxima paulina “el poder viene de Dios” debe entenderse como queriendo decir que Dios otorga el poder al pueblo y que el pueblo —dada la imposibilidad de permanecer en ese estado de “democracia natural”— lo cede a aquel o aquellos que ejercerán la autoridad política. Esa democracia natural es el resultado de la libertad natural de los hombres³⁴. El pueblo, por su parte, no debe entenderse como un mero agregado, como una muchedumbre, sino, dice Suárez, como “un cuerpo místico que moralmente puede llamarse uno por su naturaleza”³⁵.

La conclusión de todo lo anterior (7) es que el poder político “inmediatamente reside en la comunidad; luego para que comience a residir justamente en alguna persona como en soberano, es preciso que se le entregue con consentimiento de la

²⁹ Ibid., III, 1, 4.

³⁰ Ibid., III, 1, 5.

³¹ Ibid., III, 1, 6.

³² Ibid., III, 3, 4.

³³ Suárez, F., *Defensio fidei III*, Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1965, III, 2, 5.

³⁴ Suárez, F., *Defensio Fidei*, op. cit., III, 2, 8.

³⁵ Suárez, F., *Las Leyes*, op. cit., III, 2, 4.

comunidad (*ut ex consensu comunitatis illi tribuatur*)³⁶. De este modo, aunque el poder político *en general* viene de Dios, la autoridad de los gobernantes particulares proviene del consentimiento del pueblo.

Prima facie la explicación de Suárez del origen del poder político no parece muy diferente de otras teorías contractualistas. Sin embargo, y a propósito de la potestad legislativa, Suárez sostiene que el poder de dar leyes “por sola la naturaleza de la cosa, no reside en ningún hombre en particular sino en el conjunto de hombres”³⁷. O, dicho de otro modo, que “cada uno de los hombres, por naturaleza, posee en parte —por decirlo así— virtud para formar una comunidad perfecta, y cuando la forman, por el mismo hecho *aparece (resultat in tota illa hec potestas)* en ella este poder”³⁸ (énfasis añadido).

Una vez que los hombres se congregan en una comunidad política perfecta, el poder político para el gobierno de dicha comunidad surge necesaria e inevitablemente, pues sin él dicha comunidad no podría alcanzar sus fines. No obstante, si se los toma de modo separado, los hombres carecen de ese poder o, al menos, de uno de sus elementos esenciales, como es el poder legislativo. Y carecen de él precisamente en virtud de la libertad natural de que cada uno de ellos goza.

Esta *tesis del carácter emergente del poder legislativo* no parece repetirse en los contractualistas posteriores, ni entre aquellos que suscriben el contractualismo primario ni, tampoco, entre aquellos que adhieren a alguna forma de contractualismo derivado. Para comprobarlo es preciso repasar la caracterización que ofrece Suárez del poder político cuando intenta demostrar que tal poder no se encuentra en los hombres tomados individualmente. Así tomados, dice, los hombres no tienen autoridad para hacer cosas como infligir castigo a “los malhechores incluso con la pena de muerte”, “señalar en una materia el término medio de la virtud necesario para su honestidad”, dictar leyes que tengan el efecto de obligar en conciencia o “vengar las injusticias de cada uno”³⁹. En consecuencia, esta clase de potestades legislativas “no se da en cada uno de los hombres tomados por separado, ni en el conjunto o multitud de ellos como en confuso y sin orden ni unión de los miembros en un cuerpo”. Por el contrario, tales potestades sólo surgen allí donde los hombres se reúnen en ese “cuerpo místico” que es la sociedad política perfecta⁴⁰.

Si se compara esa enumeración con la definición del poder político que ofrece Locke como “el derecho de dictar leyes bajo pena de muerte” u otras menos graves

³⁶ Ibid., III, 4, 2.

³⁷ Ibid., III, 2, 3.

³⁸ Ibid., III, 4, 1.

³⁹ Ibid., III, 3, 2.

⁴⁰ Ibid., III, 3, 6.

con el fin de preservar la propiedad, defender el Estado y lograr el bien público⁴¹, resulta claro que, a diferencia de Suárez, Locke cree que los hombres individualmente considerados (es decir, antes de la constitución de una “comunidad perfecta”) sí tienen derecho a juzgar y castigar y vengar las injusticias que se cometen, tanto en sus propias personas como en la de otros. Esto es lo que Locke llama el “poder ejecutivo de la ley natural”⁴² y advierte que se trata de una doctrina que puede resultar extraña al lector⁴³. La introduce porque cree que sin ella no se podría explicar el origen de la potestad para castigar que tienen los magistrados civiles. Los hombres renuncian a este poder “completamente” cuando constituyen una sociedad civil. Entonces lo ponen manos de un poder legislativo⁴⁴.

De modo que en la concepción de Locke —y sin perjuicio de la tarea de determinar las leyes naturales mediante leyes positivas⁴⁵— el poder político deriva directamente del poder que tienen los individuos de modo natural, cuando se los toma en forma separada. Por esa razón, y parafraseando a Nozick, bien podría decirse que los poderes legítimos de la autoridad política “son meramente la suma de los derechos individuales” que sus ciudadanos le han transferido; que “ningún derecho nuevo ni facultad nueva surge; cada derecho de la asociación se descompone, sin residuo, en aquellos derechos individuales pertenecientes a los distintos individuos que actúan solos en un estado de naturaleza”⁴⁶.

Una concepción análoga parece encontrarse en Hobbes, aunque sostenida sobre bases diferentes. En su caso la potestad del soberano no parece ser cualitativamente diferente de la potestad de los súbditos antes del contrato, sino tan solo cuantitativamente diferente. La razón es que antes del mismo, todos los hombres tienen derecho a todo. La renuncia de ciertos derechos con vistas a la paz y, más precisamente, el derecho a resistir a otros no da a aquellos en favor de quienes se hace la transferencia “ningún derecho nuevo”. Esa renuncia, por su parte, da por sí sola origen al “poder supremo, o mando principal, o dominio”⁴⁷. Como Locke, entienden que existe un derecho a castigar en estado de naturaleza. Y aunque sea cierto que el poder del soberano es absoluto, debe entenderse que de ello no se sigue una diferencia cualitativa —como en el caso de Suárez— entre sus potestades y las de sus súbditos, sino tan solo cuantitativa. Se trata, ciertamente, de un poder “mayor

⁴¹ Locke, J., *Segundo tratado...*, op. cit., §3.

⁴² Ibid., §89.

⁴³ Ibid., §9.

⁴⁴ Ibid., §§130-131.

⁴⁵ Ibid., §124.

⁴⁶ Nozick, R., *Anarquía, Estado y utopía*, Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires, 1988, p. 94.

⁴⁷ Hobbes, T., *De Cive. Elementos filosóficos sobre el ciudadano*, Madrid, Alianza Editorial, 2000, p. 119

que ningún que pueda ser concedido por los hombres, o que ningún mortal pueda tener sobre sí mismo”⁴⁸, pero no porque sea sustancialmente diferente del poder del soberano, sino tan solo porque ningún hombre individualmente considerado tiene tanto poder como el soberano. Por esta razón, a lo que se renuncia en el contrato es “mi derecho de gobernarme a mí mismo” (*my Right of Governing my selfe*)⁴⁹.

Otro tanto cabría afirmar de Rousseau, que al momento de explicar el pacto social afirma que los hombres “no pueden engendrar fuerzas nuevas, sino sólo unir y dirigir aquellas que existen”⁵⁰. La comunidad política, por tanto, no es más que una “agregación de fuerzas”, que supera la resistencia de las fuerzas particulares. De ahí que, por otra parte, la cláusula a la que se reduce el contrato social es una sola: “la enajenación total de cada asociado con todos sus derechos a toda la comunidad”⁵¹. Esa enajenación viene exigida por la voluntad general, que no es una potestad ni reside en ningún individuo. Es un principio normativo que condiciona el ejercicio de las fuerzas de los contratantes. Dichas fuerzas, sin embargo, parecen originarse exclusivamente en los ciudadanos particulares.

5. Conclusiones

DADA LA EQUIVOCIDAD DEL CONCEPTO DE CONTRACTUALISMO, la disyuntiva entre contractualismo y iusnaturalismo parece ser más bien falsa. También para el caso de Suárez. Esta constatación, por otra parte, no significa negar o desdibujar las diferencias que existen entre el contractualismo suareciano y el de sus sucesores. De hecho, hemos apuntado una cuyo examen puede resultar muy prometedor. Baste la siguiente conjetura a modo de ejemplo (y conclusión): las diferencias que existen acerca de la naturaleza y origen del poder político explican las diferencias acerca de la noción de bien común. El hecho de que Suárez tenga una noción sustantiva y no meramente agregativa de bien común (como parece ocurrir en el caso de Hobbes o Locke), puede explicarse por su teoría del origen de la potestad civil. Después de todo, si esa potestad es un poder emergente, no reconducible a los poderes de los individuos separados en estado de naturaleza, entonces sí sería posible (o al menos más plausible) sugerir que el bien común, como fin de la potestad legislativa, no se identifica con el bien particular de los miembros de la sociedad. El examen de la verosimilitud de esta conjetura deberá quedar, sin embargo, para otra ocasión.

⁴⁸ Hobbes, T., op. cit., p. 129.

⁴⁹ Hobbes, T., *Leviatán*, ob. cit., p. 141

⁵⁰ Rousseau, J.-J., *Del contrato social...*, op. cit., p. 38.

⁵¹ *Ibid.*, p. 39.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Buchanan, J. M. (2009). *Los límites de la libertad. Entre la anarquía y el Leviatán* (V. Sardón, Trans.). Madrid: Katz Editores.
- Dworkin, R. (1984). *Los derechos en serio* (M. Guastavino, Trans.). Barcelona: Editorial Ariel.
- Hernández-Fradejas, F. (2017). Derecho de propiedad privada y fiscalidad en Francisco Suárez. *Anuario Filosófico*, 50 (2), 269-296.
- Hobbes, T. (1992). *Leviatán o la materia, forma y poder de una República eclesiástica y civil* (M. Sánchez Sarto, Trans.). Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Hobbes, T. (2000). *De Cive. Elementos filosóficos sobre el ciudadano* (C. Mellizo, Trans.). Madrid: Alianza Editorial.
- Kant, I. (1900). *Gesammelte Schriften* (Akademie-Ausgabe). Walter de Gruyter, Berlin.
- Letelier Widow, G. (2018). La noción de “estado de naturaleza” en el pensamiento político español del siglo XVI. *Ideas y valores*, 67 (167), 199-222. doi:<http://dx.doi.org/10.15446/ideasyvalores.v67n167.56033>
- Locke, J. (2000). *Segundo tratado sobre el gobierno civil: un ensayo acerca del verdadero origen, alcance y fin del gobierno civil* (C. Mellizo, Trans.): Alianza Editorial.
- Nozick, R. (1988). *Anarquía, Estado y utopía* (R. Tamayo, Trans.): Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires.
- Rawls, J. (2002). *La justicia como equidad. Una reformulación* (E. Kelly Ed.). Barcelona: Paidós.
- Rousseau, J.-J. (1998). *Del contrato social. Discursos* (M. Armíño, Trans.). Madrid: Alianza Editorial.
- Schwartz Porzecanski, D. (2005). Francisco Suárez y la tradición del contrato social. *Contrastes: revista internacional de filosofía* (10), 119-138.
- Suárez, F. (1965). *Defensio fidei III*. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas.
- Suárez, F. (1967). *Las Leyes* (J. R. E. Muniozgueren, Trans.). Madrid Instituto de Estudios Políticos.

Tellkamp, J. A. (2014). Francisco de Vitoria and Luis de Molina on the Origin of Political Power. In A. Santiago Culleton & R. Hofmeister Pich (Eds.), *Right and Nature in the First and Second Scholasticism. Derecho y Naturaleza en la primera y segunda escolástica* (pp. 231-247). Bélgica: Brepols.

DOI: <https://doi.org/10.15366/bp2021.26.008>

Bajo Palabra. II Época. N°26. Pgs: 161-178

Báñez frente a Suárez acerca de la libertad

Báñez versus Suárez about freedom

DAVID TORRIJOS CASTRILLEJO

Universidad San Dámaso, España
dtorrijos@sandamaso.es

DOI: <https://doi.org/10.15366/bp2021.26.009>
Bajo Palabra. II Época. N°26. Pgs: 179-200



Recibido: 15-07-2020

Aceptado: 20-08-2020

Resumen

En varias ocasiones, Báñez consideró a Suárez el principal promotor de la doctrina molinista junto al propio Molina. Según Báñez, el principal error del molinismo reside en una mala comprensión de la libertad. Esto le llevó a perfilar su teoría tomista de la libertad, según la cual el libre albedrío está radicalmente en el entendimiento y formalmente en la voluntad. El entendimiento es la raíz porque la indiferencia más importante se encuentra en el objeto, cuya conexión con el fin aparece como no necesaria. El entendimiento que capta esto origina una volición formalmente libre que no es incompatible con la eficaz moción divina.

Palabras clave: determinismo, libre albedrío, molinismo, tomismo, contingencia.

Abstract

On several occasions, Báñez considered Suárez the main supporter of the Molinist doctrine along with Molina himself. According to Báñez, the main mistake of Molinism is its misunderstanding of freedom. This led him to refine his personal Thomistic theory of freedom. Free will is radically in the intellect and formally in the will. Intellect is the root of freedom because the most important indifference is found in the object, whose connection with the end is understood as not necessary. The intellect aware of this indifference causes a formally free volition that is not incompatible with the effective divine motion.

Keywords: determinism, free will, Molinism, Thomism, contingency.

EL EMINENTE DOMINICO ESPAÑOL DOMINGO BÁÑEZ es conocido, principalmente, por dos razones: por su gran influencia sobre santa Teresa de Jesús y por protagonizar la disputa *de auxiliis*, donde se trató la vinculación entre la libertad humana y la omnipotencia divina. Este artículo va a fijarse en esta segunda faceta del teólogo. La postura de Báñez en dicho debate ha hecho que pasara a la historia como el defensor de un “determinismo teológico”¹. Desgraciadamente, los puntos de vista de Báñez sobre esa disputa no han sido demasiado estudiados, sobre todo en comparación con la incesante atención que recibe el molinismo. Aun menos han sido atendidas, pues, sus ideas sobre el libre albedrío². Sin embargo, su forma de entender la libertad encierra gran interés y puede suavizar esa visión un tanto unilateral que a veces se tiene de él.

Báñez compuso un extenso comentario a la primera parte de la *Suma de teología* de santo Tomás³. Sus comentarios al Aquinate han sido calificados por Beltrán de Heredia como los mejores de la historia, sólo precedidos de los de Cayetano y Francisco de Vitoria⁴. Ese comentario alcanza también a la cuestión 83 sobre el libre albedrío, que, por fortuna, ha sido traducida a nuestra lengua⁵. En estas páginas no voy a centrarme exclusivamente en esta obra, publicada por primera vez entre 1584 y 1588, sino que voy a tener en cuenta también otros escritos que fueron elaborados en el calor de la antes referida controversia teológica. En efecto, diez años después,

¹ Véase, por ejemplo, Hasker, W., *Providence, Evil and the Openness of God*, London/New York, Routledge, 2004, p. 110.

² Sobre este tema, se debe consultar la monografía de Matava, R. J., *Divine Causality and Human Free Choice. Domingo Báñez, Physical Premotion and the Controversy De Auxiliis revisited*, Boston, Brill, 2016, pp. 73-101. Véase también, Cai, Y., “The Efficacy of Grace according to Domingo Bañez”, *Augustiniana*, 62 (2012), pp. 319-325.

³ Báñez, D., *Scholastica Commentaria in Primam Partem Angelici Doctoris D. Thomae Aquinatis usque ad sexagesimam quartam Quaestionem complectentia*, Romae, J. Ruffinellus, 1584; Báñez, D., *Super Primam Partem divi Thomae à Quaestione Sexagesimaquinta usque in finem Commentariorum*, Salmanticae, S. Stephanus, 1588. En adelante citaré esta obra con la abreviatura *In S. Th.*, indicando el artículo comentado de la *Summa* y me referiré a las columnas de acuerdo con la numeración de estos dos volúmenes, que constituyen la primera edición de ambas partes del comentario.

⁴ “[...] en cuya producción literaria, además de estar asimilados los valores principales de la generación anterior [de miembros de la Escuela de Salamanca], se advierte el sello personalísimo de su talento privilegiado, del mejor comentarista quizá que ha tenido Santo Tomás después de Cayetano y de Vitoria” (Beltrán de Heredia, V., “Valor doctrinal de las lecturas de Báñez”, en *Miscelánea Beltrán de Heredia*, vol. 3, Salamanca, OPE, 1972, p. 142).

⁵ Cf. Báñez, D., *Tratado sobre el hombre. Comentario a Suma Teológica, I, qq. 80-83*, García Cuadrado, J. Á. (introducción y notas); Gallego Salvadores, J. J.; García Cuadrado, J. Á. (trad.), vol. 3, Pamplona, EUNSA, 2015, pp. 205-251.

en 1594, escribía que todos los errores de sus adversarios nacieron “de no entender la definición verdadera del libre albedrío y del acto libre”⁶. Estas palabras están recogidas en un memorial en romance escrito para defenderse de las acusaciones que hacía Suárez a los dominicos en un opúsculo, también en lengua vulgar, que se había hecho popular en Salamanca. Escribió esas páginas sin saber el nombre del autor e incluso en ellas manifestaba poco interés por Suárez, pese a haber oído de sus hermanos que sostenía ideas molinistas⁷. Sin embargo, enseguida se hace cargo de la influencia de este teólogo en la Compañía y lo menciona expresamente en la *Apología*, compuesta por los dominicos —con Báñez al frente— al año siguiente, para defender su postura y censurar el célebre libro de Molina⁸. Se trata de una amplia y elaborada obra que se ha mantenido inédita hasta el siglo pasado y, felizmente, también ha sido traducida al español⁹. Por último, el escrito más sugestivo de cuantos mencionamos aquí es el *Tratado sobre la verdadera concordia*, comenzado a escribir seguramente en 1594 pero rematado en 1600, de modo que en él se da respuesta incluso a algunas argumentaciones de Suárez publicadas en sus célebres *Opuscula* de 1599¹⁰.

El indudable prestigio de que goza hoy en día Francisco Suárez hace especialmente atractivo indagar cómo planteó su argumentación su principal adversario contemporáneo, Domingo Báñez. Es significativo que el principal problema que el teólogo dominico encuentra en la doctrina molinista no radica en su concepción de la acción divina sino sobre todo en cómo entiende la libertad. De este modo, esta controversia entre ambos colosos del pensamiento no se remonta tan sólo a grandes alturas metafísicas, sino que también apunta a la cuestión bien antropológica y humanista de la libertad.

En nuestras páginas, vamos a ocuparnos primero de la réplica de Báñez a Suárez en 1594, pues se trata —en palabras de García Cuadrado— de “un documento

⁶ Báñez, D., “Réplica del padre Báñez al memorial difundido por el padre Suárez *En defensa de la Compañía cerca del libre albedrío*”, en Beltrán de Heredia, V., *Domingo Báñez y las controversias sobre la gracia: Textos y documentos*, Madrid, CSIC, 1968, p. 443. En adelante, citaré este documento sencillamente como *Respuesta*.

⁷ Cf. Báñez, D., *Respuesta*, p. 432.

⁸ Las páginas dedicadas a refutar el opúsculo de Suárez se encuentran en Báñez, D., “Apologia fratrum praedicatorum adversus quasdam assertiones cuiusdam doctoris Ludovici Molinae nuncupati”, III, cap. 1-2, en Beltrán de Heredia, V., *Domingo Báñez y las controversias sobre la gracia*, op. cit., pp. 271-282. En adelante, me referiré a esta obra sencillamente como *Apología*.

⁹ Báñez, D., *Apología de los hermanos dominicos contra la Concordia de Luis de Molina*, Hevia Echevarría, J. A. (trad., introducción y notas), Oviedo, Pentalfa, 2002.

¹⁰ Cf. Báñez, D., “Tractatus de vera et legitima concordia liberi arbitrii creati cum auxiliis gratiae Dei efficaciter moventis humanam voluntatem”, en Báñez, D., *Comentarios inéditos a la Prima secundae de santo Tomás*, Beltrán de Heredia, V. (ed.), vol. 3, Madrid, CSIC, 1948, pp. 351-420. En adelante, me referiré a esta obra sencillamente como *Tractatus*.

poco estudiado y que puede dar luz tanto sobre la doctrina suareciana como sobre la de Báñez”¹¹. En segundo lugar, trataremos del *Tratado sobre la verdadera concordia* de 1600, donde veremos las contrarréplicas a las nuevas objeciones de Suárez, que permitirán a Báñez acabar de afinar su discurso sobre la libertad.

1. La respuesta de Báñez a Suárez de 1594

EN EL ESCRITO DE 1594 CONTRA SUÁREZ, al señalar una distorsionada noción de libertad como clave del error de sus oponentes, Báñez tiene en mente la definición del libre albedrío aportada por Molina en la *Concordia*. Como escribirá al año siguiente, “Francisco Suárez, de la Compañía de Jesús, defiende la misma definición [de Molina] en cierto manuscrito redactado en lengua vulgar, que circulaba por Salamanca de mano en mano y que fue denunciado a los Padres del Santo Oficio y entregado por algunos tomistas. El título de este escrito era *En defensa de la Compañía cerca del libre albedrío*”¹².

Tal como la formuló Molina, dicha definición sonaba así: “La libertad puede considerarse como opuesta a la necesidad de tal modo que se llama agente libre al que, puestos todos los requisitos para actuar, puede actuar y no actuar o hacer así una cosa como hacer también lo contrario”¹³. En el escrito de Suárez aparece una formulación parecida en romance: “[...] la esencia y naturaleza del acto libre está en que la potencia que le obra, teniendo todo lo necesario para poderle hacer, esté con todo eso indiferente e indeterminada para obrar o no”¹⁴. Por último, la definición es resumida por Báñez escribiendo en latín: “Liberum arbitrium est quod, positus omnibus requisitis ad agendum, potest agere et non agere”¹⁵. El teólogo no la encuentra del todo errónea, aunque no esté tomada de la tradición agustiniana y tomista. Es más, él mismo la llegó a emplear en alguna ocasión, como ha observado

¹¹ García Cuadrado, J. Á., *Domingo Báñez (1528-1604): Introducción a su obra filosófica y teológica*, Pamplona, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, 1999, p. 55.

¹² “Eamdem diffinitionem statuit Franciscus Suarez, ejusdem Societatis, in quodam manuscripto quod vulgari sermone Salmanticae circumferebatur, et patribus Sancti Officii denuntiatum et traditum est a quibusdam thomistis. Huic scripto titulus erat, *En defensa de la Compañía cerca del libre albedrío*” (Báñez, D., *Apología*, I, cap. 12, n. 1, p. 166; trad. esp., p. 93).

¹³ “[Libertas] accipi potest, ut opponitur necessitati: quo pacto illud agens liberum dicitur, quod positus ómnibus requisitis ad agendum, potest agere, & non agere, aut ita agere unum, ut contrarium etiam agere possit” (Molina, L., *Liberi arbitrii cum gratiae donis, divina praescientia, providentia, praedestinatione et reprobatione concordia*, I, q. 14, a. 13, disp. 2, Olyssipone, Riberius, 1588, p. 12).

¹⁴ Suárez, F., “En defensa de la Compañía cerca del libre albedrío”, en Beltrán de Heredia, V., *Domingo Báñez y las controversias sobre la gracia*, op. cit., p. 460.

¹⁵ Báñez, D., *Respuesta*, p. 446.

Matava¹⁶. Ya la había hecho suya otro gran maestro de la Escuela de Salamanca, Domingo de Soto¹⁷. Nuestro teólogo la atribuye al nominalista Almaino —un autor bastante tenido en cuenta por Vitoria y sus discípulos—, el cual ciertamente la consignó en sus escritos¹⁸.

Para Báñez, esta definición no logra su propósito porque no da cumplida cuenta de la esencia del libre albedrío, aunque, en cuanto corolario que se sigue de ella, tampoco es enteramente falsa. Toda la malicia procede aquí de haberla entendido de una manera incorrecta. El problema se encuentra en la identificación de los “requisitos” requeridos para la acción libre, supuestos los cuales, todavía puede el albedrío obrar en un sentido u otro. Porque, si entre esos requisitos se encontrase, por ejemplo, el último juicio práctico que orienta la voluntad, no es posible que la voluntad disienta de él, una vez que el entendimiento presente una obra determinada para que sea realizada *hic et nunc*. Luego, no es “componible” que el entendimiento impere una obra circunstanciada y que la voluntad aún permanezca indiferente respecto de su inclinación (es decir, ambas cosas no pueden suceder a la vez). Y no cabe duda de que el último juicio práctico del entendimiento es un requisito de la libertad.

Como vemos, Báñez se sitúa en una postura netamente tomista, que no admite que la voluntad se mantenga indeterminada respecto del último juicio práctico del intelecto¹⁹. ¿Dónde radica, pues, la libertad? La raíz de la libertad se encuentra en la “indiferencia” que nuestra inteligencia reconoce respecto de los bienes no irresistibles para la voluntad²⁰. Todo bien finito representa un foco de interés para la voluntad y es capaz de atraer a ésta, con tal que el entendimiento sepa atender a la bondad sita en él. No obstante, cualquier bien finito, por serlo, atrae de manera limitada a la voluntad. Sólo un bien infinito la atraería de manera irresistible. En este sentido, todo bien finito es “indiferente”: no en el sentido de atraer “poco” la voluntad, sino porque no la atrae con necesidad. Sólo Dios es apetecido de manera

¹⁶ Matava, R. J., *Divine Causality and Human Free Choice*, op. cit., p. 78, nota 120.

¹⁷ Cf. Soto, D., *De natura et gratia*, I, cap. 16, Venetiis, Iuntas, 1547, fol. 57r.

¹⁸ Cf. Almainus, J., *Moralia*, cap. 1, Paris, Gaudouil, 1516, fol. 3v. Es atribuida a Almaino, sin dar ninguna referencia, en Báñez, D., *Respuesta*, p. 447; *Apología*, I, cap. 12, n. 1, p. 166.

¹⁹ No es exacta la posición de Matava al asignar a la voluntad la posibilidad de seguir o no el juicio del entendimiento: “[...] the will retains the ability to reject the judgment of reason” (Matava, R. J., *Divine Causality and Human Free Choice*, op. cit., p. 83). Báñez no otorga semejante libertad a la voluntad, que siempre sigue el juicio del entendimiento, por más que dicho juicio esté imperado a su vez por ella, como se ve claramente en el texto que estamos comentando: “[...] consta claramente que para la elección libre de la voluntad es necesario el dictamen del entendimiento, el cual puesto es imposible o por mejor decir imposible que la voluntad no elija” (Báñez, D., *Respuesta*, p. 447). Explica esto con cierto detalle, por ejemplo, a propósito del pecado del ángel: cf. Báñez, D., *In S. Th.*, I, q. 62, a. 3, col. 921A-923C.

²⁰ Cf. Báñez, D., *In S. Th.*, I, q. 83, a. 1, col. 969A-976A.

necesaria por la voluntad, con tal que se presente al entendimiento tal cual es, es decir, como bondad irrestricta. Esto hace que, para Báñez, la libertad se encuentre “radicalmente” en el entendimiento y “formalmente” en la voluntad. En efecto, es la voluntad quien se inclina de manera libre pero la raíz de la libertad de dicha inclinación está situada en la apreciación de la “indiferencia” del bien mostrado por el entendimiento. Así se había expresado ya en 1584:

El entendimiento propone a la voluntad un objeto que es de suyo indiferente para lograr el objeto de la voluntad y no posee una conexión necesaria con él; no obstante, juzga que es ordenable hacia el fin de la voluntad, o a la consecución de éste, o a participar de cierta bondad tomada del fin, y entonces juzga que ha de ser ordenado hacia el fin; en seguida, la voluntad elige y en tal elección es formalmente libre²¹.

Es la apreciación del entendimiento que capta la falta de conexión necesaria del medio respecto del fin la que constituye en libre el acto de la voluntad. Esto tiene gran importancia porque, igual que el entendimiento, aun determinado a una parte, provoca un acto libre en la voluntad, así también la moción divina, si bien inclina a la facultad creada hacia una volición concreta, no elimina la libertad humana:

De aquí se sigue que, aunque la divina moción que acompaña a la elección nuestra sea eficacísima, como quiera que no borre aquel juicio del conocimiento de la indiferencia del medio al objeto de la voluntad, no quita la libertad en la elección, antes la perficiona, por ser moción acompañada de luz divina que aclara el entendimiento para que mejor juzgue entre muchos medios lo que le conviene. Y en esto consiste la fuerte y suave moción de la divina sabiduría, fuerte en ejecutar lo que esta en su divina providencia, y suave en ejecutarlo en cada cosa conforme a su naturaleza²². Y por ser el hombre hecho a semejanza de Dios por la razón y libre albedrío que tiene, muévele dando luz en el entendimiento e inclinación en la voluntad²³.

La moción divina no es algo extraño al ser humano, que de algún modo desvirtuaría sus fuerzas, sino que las consolida: fortalece el entendimiento para apreciar mejor la bondad digna de ser escogida, de tal modo que la voluntad, si bien le sigue con eficacia, no sufre merma alguna, pues esa iluminación se acomoda a la dignidad racional de la persona humana. Por eso, igual que nadie pierde libertad por el hecho

²¹ “Proponit enim intellectus voluntati obiectum, quod de seipso indifferens est ad assecutionem obiecti voluntatis, neque cum illo necessaria connexionem habet, et nihilominus iudicat ordinabile esse ad finem voluntatis, vel ad assecutionem illius, vel ad participandum aliquam bonitatem ex fine, et tunc iudicat ut ordinetur ad finem, et tunc voluntas eligit, et in tali electione formaliter est libera” (Báñez, D., *In S. Th.*, I, q. 19, a. 10, col. 381E-F).

²² Cf. Sb 8,1.

²³ Báñez, D., *Respuesta*, p. 447.

de estar decidido a hacer algo aquí y ahora y, sin embargo, mientras uno está decidido, “no puede” elegir otra cosa, así tampoco la moción divina arruina la libertad, por mucho que, si se da, no puede suceder, a la vez, que el hombre se incline en otro sentido. La moción divina tan sólo afianza la imagen de Dios que hay en el hombre, no la destruye: por eso la moción de Dios no hace menos libre al hombre sino que lo hace más libre, esto es, más semejante a Dios.

Aquí es donde entra la distinción escolástica entre “sentido compuesto” y “sentido dividido”, que Báñez también denomina “sentido divino”²⁴. Es una distinción que se emplea para expresar cómo ciertas proposiciones pueden predicarse de un sujeto. En principio, de un hombre se puede predicar, por ejemplo “estar en pie” o “estar sentado”. Sin embargo, ambas se pueden decir sólo “en sentido dividido”, es decir, como posibilidades. En cambio, si se afirman en “sentido compuesto”, o sea, como si una de ellas se estuviera dando de hecho aquí y ahora en este sujeto, entonces sólo una es verdadera y la otra es necesariamente falsa, porque son mutuamente excluyentes. En consecuencia, de igual manera que Pedro es libre para estar en pie o sentado pero, si elige estar de pie, ya no puede estar sentado, así también, si Dios mueve a Pedro para que elija lo uno ya no puede elegir lo contrario, puesto que la moción de Dios es simultánea con la voluntad del hombre. En efecto, Báñez no entiende que Dios mueva a Pedro *a pesar de su libertad* sino que mueve su inteligencia y su voluntad para que aquí y ahora haga este acto *libremente*. La intervención divina no desnaturaliza la acción humana y tan sólo supone una necesidad lógica (*sencundum quid necessarium*), porque la volición creada continúa siendo absolutamente contingente (*simpliciter contingens*)²⁵.

Naturalmente, la distinción entre sentido compuesto y dividido no resultaba suficientemente convincente a Molina y una argumentación como la que plantea aquí Báñez le resultaría aun así insatisfactoria. Por eso, nuestro teólogo sale al paso de la objeción que podrían plantear sus adversarios:

A esta forma podremos decir, cuando contra nosotros arguyen diciendo que, puesto el socorro eficaz de la divina gracia, no podemos dejar de obrar, y que así no quedamos libres en aquel consentimiento. A lo cual respondemos que, estando aquel auxilio eficaz, es imposible que no obremos; pero no es imposible que obrando tengamos potestad para no obrar, porque la potestad bien se compadece con el acto contrario al otro que está en potencia. Porque de otra suerte ninguna elección del hombre sería libre, pues que puesto el dictamen e imperio de la razón es imposible que no elija; pero no es imposible que

²⁴ Cf. Báñez, D., *Respuesta*, p. 448. Véase también *Apología*, I, cap. 12, n. 2, pp. 167-168.

²⁵ Cf. Osborne, Th. M., “Thomist Premotion and Contemporary Philosophy of Religion”, *Nova et Vetera, English Edition*, 4 (2006), pp. 617-621; Torrijos-Castrillejo, D., “Tomás de Vío, Cayetano: *Sobre la providencia y el hado*”, *Revista española de teología*, 78 (2018), pp. 476-479.

juntamente tenga potestad para no elegir. Antes cuando elije tiene conocimiento de la indiferencia del medio que escoje para el fin de la voluntad, el cual conocimiento es raíz primera de la elección libre de la voluntad, no obstante que el dictamen e imperio singular determine a la voluntad a uno. Y no vale decir que el dictamen que yo tengo e imperio es *ab intrinseco*, y que yo le puedo mudar. Lo primero porque ese propio dictamen e imperio también es efecto de Dios, que más intrínsecamente obra en mí que mi propia alma: *In ipso enim vivimus, movemur et sumus*²⁶. Y así no podemos tener acto vital ni movimiento sin que Dios le obre en nosotros, porque es causa íntima de todo nuestro ser, sin dependencia de otra causa; pues él es omnipotente para hacer y conservar todo lo necesario para el efecto que pretende. Y así nuestro dictamen proviene eficazísimamente de la voluntad de Dios, que absolutamente quiere que agora yo escoja este bien en singular sin derogar a mi libre albedrío, antes perfeccionándole y moviéndole a su modo, como Dios de lo natural y de lo moral²⁷.

Esta respuesta es muy interesante porque se exhibe algo que está en el fondo de la discusión: si Dios es el creador, no es enteramente ajeno a la criatura y su moción no es algo extraño a ella. Por este motivo, su moción no puede ser considerada antinatural o violenta. Primero, porque no fuerza a la voluntad en contra de lo que ella misma decide siguiendo al intelecto²⁸. En palabras de Solana, “para que Dios violentara la libertad humana tendría que destruir previamente el juicio de indiferencia que respecto a un objeto formula el entendimiento; y que, por lo tanto, es imposible que Dios fuerce el libre albedrío y a la vez deje subsistente el juicio intelectual de indiferencia”²⁹. Segundo, porque Dios es la causa más profunda del ser humano, todo se lo debe a Él, de modo que no interviene en el corazón humano como un intruso, sino como el autor de su naturaleza que le da auge y plenitud³⁰. Como dijo Mateo-Seco, “sin la eficacia de la actuación divina sobre nuestra libertad [...] no puede tener lugar el actuar libre de nuestra voluntad, ya que *nuestro libre actuar brota del actuar libre de Dios*. [...] libertad divina y libertad humana no solo no se oponen, sino que la libertad divina es la fuente de la que brota el libre actuar humano”³¹.

Por otra parte, cuando, en el texto que acabamos de citar, decía que la raíz de la libertad es el “conocimiento de la indiferencia del medio que escoje para el fin de la voluntad”, no se refiere necesariamente al fin último que de hecho es Dios, puesto

²⁶ Cf. Hch 17,28.

²⁷ Báñez, D., *Respuesta*, p. 449.

²⁸ Cf. Báñez, D., *In S. Th.*, I, q. 82, a. 1, col. 897B-898A.

²⁹ Solana, M., *Historia de la filosofía española. Época del Renacimiento. (siglo XVI)*, vol. 3, Madrid, Asociación Española para el Progreso de las Ciencias, 1940, p. 194.

³⁰ Cf. Báñez, D., *In S. Th.*, I, q. 82, a. 1, col. 911B-912B.

³¹ Mateo-Seco, L. F., “Providencia y libertad en D. Báñez”, en González-Ayesta, C. (ed.), *El alma humana: esencia y destino. IV Centenario de Domingo Báñez (1528-1604)*, Pamplona, EUNSA, 2006, p. 192.

que el hombre puede estar inclinado hacia un falso fin último³². Lo principal aquí es que el entendimiento advierta la indiferencia de los medios respecto del fin perseguido en cada momento. Ello basta para garantizar la libertad.

Así, pues, para que la definición de libertad no excluya desde el inicio el auxilio divino, Báñez cree que se debe escoger otra definición. No le sirve tampoco la aportada por Belarmino, porque no es lo suficientemente formal como para abarcar tanto a Dios como a las criaturas³³. De tal modo, él mismo propone su propia definición:

Liberum arbitrium est facultas intellectus et voluntatis ad agendum vel non agendum, vel ad prosequendum unum vel aliud.

El libre albedrío es la facultad del entendimiento y de la voluntad para obrar o no obrar, o bien para obrar una cosa u otra³⁴.

Cree que esta definición es del todo “formal”, pues excluye incluso la referencia a la *ratio* que tenía la del maestro de las *Sentencias*. Así no hay ningún obstáculo para aplicarla incluso a Dios. Pero, lo más importante para la cuestión de la relación entre la libertad y la intervención divina es que esta definición no exige la posibilidad de pecar, pues, como ya había explicado santo Tomás, “querer el mal no es ni libertad ni parte de la libertad”, sino tan sólo “cierto signo” de ella³⁵. Por eso, el libre albedrío confirmado en el bien —como el de los ángeles bienaventurados, el del hombre Jesús o la Virgen María y el de Dios mismo— no es menos libre por no poder pecar, sino incluso más, puesto que la posesión del bien sumo los hace mejor dispuestos para escoger con soberanía respecto de los bienes inferiores³⁶. Por este motivo, el corazón del libre albedrío, tal como se declara en la definición de Báñez, se advierte al

³² Cf. Báñez, D., *Respuesta*, p. 457.

³³ Cf. Báñez, D., *Respuesta*, p. 450; *Apología*, I, cap. 13, n. 1, p. 169. He aquí su definición: “Liberum arbitrium est libera potestas ex his, quae ad finem aliquem conducunt unum prae alio eligendi, aut unum et idem acceptandi, vel pro arbitrio respuendi, intelligenti naturae ad magnam Dei gloriam attributa” (Bellarminus, R. *Controversia de gratia et libero arbitrio*, I, 3, cap. 3, en *Opera omnia*, vol. 5, Paris, Vivès, 1873, p. 583).

³⁴ Báñez, D., *Respuesta*, p. 453.

³⁵ “[...] velle malum nec est libertas, nec pars libertatis, quamvis sit quoddam libertatis signum” (*De ver.*, q. 22, a. 6, in c.). Cf. *S.Th.*, I, q. 62, a. 8, ad 3; II-II, q. 88, a. 4, ad 1; *I Sent.*, d. 42, q. 2, a. 1, ad 3. Báñez comenta el primero de estos pasajes de la *Summa* con estas palabras: “Notanda est valde solutio ad tertium, ubi D. Thomas docet, perfectam rationem libertatis non consistere in hoc, quod eligat opposita divertendo ab ordine finis; nam hoc potius est defectus libertatis; sed libertas arbitrii consistit in hoc, quod possit diversa eligere, servato ordine ad finem. Unde maior libertas arbitrii est in beatis, qui a fine ultimo peccando declinare non possunt, quam in nobis viatoribus, qui peccare possumus” (*In S.Th.*, I, q. 62, a. 8, col. 908D).

³⁶ Cf. Báñez, D., *Respuesta*, pp. 454-455; Báñez, D., *Apología*, I, cap. 13, nn. 3.6, pp. 171.172.

percibir en qué consiste formalmente la indiferencia de poder querer un medio y poder no quererlo, y querer una cosa o otra indiferentemente. Y digo que la principal raíz y fundamento desta indiferencia nace de que el entendimiento juzga la indiferencia que hay en el medio respecto del fin. De aquí es que esta indiferencia no es necesaria que se sujete en el propio entendimiento o en la voluntad que ha de escoger, porque si esto fuese verdad, no podría haber en Dios libre albedrío, *apud quem non est transmutatio nec vicisitudinis obumbratio*³⁷, por ser Dios acto puro como arriba dijimos, y ser imposible haberse en sí mismo de otra manera de como eternamente es que sea. Luego basta para la libertad de la voluntad que el entendimiento juzgue y proponga la indiferencia de los medios al fin³⁸.

La idea es sutil: la raíz de la libertad no se encuentra en la indiferencia e inestabilidad del entendimiento o de la voluntad sino más bien en el juicio sobre la indiferencia respecto de los bienes finitos. Es decir, lo crucial es apreciar el carácter de no irresistibles de tales bienes. La voluntad divina es un punto de comparación crucial, pues está inmutablemente establecida incluso respecto de sus decisiones contingentes; no obstante, su libertad no radica en una mutabilidad que no tiene, sino más bien en el juicio sobre la incapacidad de los bienes finitos para atraerla de modo necesario. Igual sucede con nuestra voluntad, que sí puede cambiar, pero no es más libre por esos cambios, sino por el juicio previo del entendimiento acerca de la indiferencia de los bienes finitos alcanzados por nuestras elecciones. Por eso, los elementos antecedentes o concomitantes de semejantes voliciones no pueden en modo alguno ahogar la libertad presente en ellas. Por supuesto, tampoco la intervención divina.

De acuerdo con este núcleo teórico de su definición, también da por buena esta otra: “El agente libre es aquel que obra por un fin con conocimiento de la indiferencia de los medios al fin”³⁹. Por tanto, quien obra así manifiesta la semejanza divina puesta en él, de modo que la moción divina tan sólo viene a corroborar dicha semejanza y “no por eso [la criatura] deja de ir con perfecta libertad, pues no le quitan aquel juicio universal en que se juzga la indiferencia del medio al fin, antes va caminando con miedo de que es posible cesar del amor de Dios o faltar a su ley por la potestad que en sí siente antes de conseguir el último fin, que es ver a Dios. Donde ya la voluntad no quedará con libertad para poder dejar de amar a Dios, porque la vista clara de Dios le descubre estar en Él todos los bienes juntos en un sumo y infinito bien, y así ya no puede tener aquel juicio de que le puede convenir querer algún bien fuera de Dios. Pero aun entonces queda libre para amar a las criaturas

³⁷ St 1,17.

³⁸ Báñez, D., *Respuesta*, p. 455. Cf. Báñez, D., *Apología*, I, cap. 13, nn. 5-6, p. 172.

³⁹ “Agens liberum est quod operatur propter finem cum cognitione indifferentiae mediorum ad finem” (Báñez, D., *Respuesta*, p. 456). Cf. Báñez, D., *Apología*, I, cap. 13, n. 7, p. 173.

conocidas en su propia especie, enderezando este amor a Dios, porque tampoco el precepto divino borra el juicio de la indiferencia que aquel medio de suyo tenía para alcanzar a gozar del último fin”⁴⁰. Estar consolidada en la gracia y el amor de Dios no obsta para la libertad de la criatura, porque es precisamente un mejor conocimiento de Dios, su último fin, aquel que asegura el desprendimiento de la criatura respecto de los bienes finitos y su carácter de subordinados al bien supremo. Por eso, tampoco la posesión del fin último impide que la criatura racional pueda relacionarse con otras criaturas teniéndolas como participaciones de la bondad suma.

2. La respuesta de Báñez a Suárez de 1600

EN LAS NOTAS AL PIE DE LAS PÁGINAS PRECEDENTES hemos ido mostrando algunos pasajes de la *Apología* de 1595 paralelos al memorial en español de Báñez escrito en 1594. Se trata precisamente de los lugares de la *Apología* donde se habla de la libertad de modo temático. La coincidencia entre ambos documentos no es sorprendente porque los dominicos declararon que el segundo se compuso a partir de los tratados en que distintos teólogos de dicha Orden manifestaban su posición respecto de la controversia y del libro de Molina en particular⁴¹. Entre estos opúsculos se encontraba uno de Báñez, que debía de consistir en una primera redacción del *Tratado sobre la verdadera concordia*, al que aludió como un “tratado en latín” sobre estas cuestiones, que andaba por entonces componiendo⁴². Sin duda, esta obra debía de tener fuertes similitudes con el memorial en español de 1594, como las tiene la versión de 1600 que ha llegado hasta nosotros. En efecto, se podría construir una sinopsis en tres columnas con muchos pasajes de la *Respuesta*, la *Apología* y el *Tratado*. Sin embargo, mi propósito aquí no es mostrar las coincidencias, sino sobre todo la aportación de la versión definitiva del *Tratado* que tenemos en nuestro poder.

Como hemos adelantado antes, el aspecto más atrayente de esta obra es que tiene en cuenta también los *Opuscula* de Suárez de 1599. Es cierto que en ese libro Suárez continúa sosteniendo sustancialmente idénticas posiciones. Con todo, la estrategia defensiva de la Compañía durante las Congregaciones *de auxiliis*, que estaban teniendo lugar en Roma desde 1597, fue presentar antes de nada la enseñanza congruista, que suavizaba los aspectos más controvertidos del molinismo⁴³. Esto se

⁴⁰ Báñez, D., *Respuesta*, p. 456.

⁴¹ Cf. Beltrán de Heredia, V., *Domingo Báñez y las controversias sobre la gracia*, op. cit., pp. 92-93.

⁴² Cf. *ibid.*, p. 90.

⁴³ Al hablar de “estrategia” no quiero acusar a la Compañía de maquiavelismo, sino sólo me hago eco de cuanto afirma el historiador jesuita Scorraille, R. de, *El P. Francisco Suárez, de la Compañía de Jesús*, vol. 1, Barcelona,

hace sentir en el pensamiento de Suárez, si bien la crítica más aguda del congruismo llevada a cabo por Báñez se encuentra, en mi opinión, en unas páginas que escribió respondiendo a los jesuitas comisionados en la Congregación *de auxiliis* en Roma⁴⁴. El *Tratado sobre la verdadera concordia* tiene la ventaja de ser más sistemático y en él vuelven a aparecer las explicaciones sobre el libre albedrío que ya conocemos, pero en su discurso se van enhebrando algunas réplicas al reciente libro de Suárez.

La primera parte del *Tratado* está íntegramente dedicada a la cuestión de la libertad. En el primer capítulo, después de quejarse nuevamente de la definición de Molina y de citar por primera vez los *Opuscula* para mostrar que, según Suárez, la eficacia completa de la gracia dependería, al fin y al cabo, de nuestro libre albedrío, enseguida vuelve a arremeter contra él, convirtiéndolo —cada vez más a las claras— en el verdadero interlocutor de la disputa⁴⁵. Según Báñez, Suárez parece acusar a los Padres Predicadores de entender el libre albedrío como si tuviera tan sólo una indiferencia pasiva⁴⁶. Por este motivo, el *Tratado* retomará el tema de la indiferencia para mostrar su relación con la esencia más íntima del libre albedrío.

El *Tratado* va a repasar buena parte de las ideas que aparecían en las obras que ya conocemos pero, en lo tocante al tema de la libertad, va a ser más fino y a incorporar nuevas reflexiones. En primer lugar, aparece otra vez la definición del libre albedrío propuesta por Báñez: la formulada tanto en la *Respuesta* de 1594 como en la *Apología* de 1595. Sin embargo, aquí se añade “la definición exacta del libre albedrío de acuerdo con su íntegra razón universal” que consistiría en “una *facultad del entendimiento y de la voluntad abierta a cualquiera de dos posibilidades*”⁴⁷. Insiste en que esta apertura del libre albedrío no incluye de suyo el pecado. La apertura deriva de la imperfección sita en los bienes finitos hacia los cuales un ente intelectualivo puede inclinarse. Esto ayuda a apreciar mejor la “indiferencia” vinculada al libre albedrío, de modo que Báñez puede extraer el siguiente corolario: “[...] aunque las

Subirana, 1917, pp. 440-446. Para una visión sintética del congruismo: cf. Craig, W. L., *The Problem of Divine Foreknowledge and Future Contingents from Aristotle to Suarez*, Leiden, Brill, 1988, pp. 226-229; Matava, R. J., “A Sketch of the Controversy of *auxiliis*”, *Journal of Jesuit Studies*, 7 (2020), pp. 431-432.

⁴⁴ Me refiero a Báñez, D., “De eficacia praevenientis auxilii gratiae, an sit intrinsece et a se, vel a libero hominis arbitrio. Disputatio inter patres Societatis Jesu et magistrum Bañes: circa annum 1599-1600”, en Beltrán de Heredia, V., *Domingo Báñez y las controversias sobre la gracia*, op. cit., pp. 613-638. Creo que este texto data probablemente de 1599, cuando debió de escribir una réplica a las respuestas de los jesuitas a las preguntas formuladas por el Cardenal Madruzzo. Dichas respuestas fueron impresas ya por Serry, J. J. [Le Blanc, A.], *Historiae congregationum de auxiliis divinae gratiae, sub Summis Pontificibus Clemente VIII et Paulo V, Lovanii, Aegidium Denique, 1700*, Appendix, col. 95-100.

⁴⁵ Cf. Báñez, D., *Tractatus*, I, cap. 1, nn. 5-6, p. 358. Véase Suárez, F., *Opuscula*, vol. 11, *Opera omnia*, III, cap. 6, n. 7, Paris, Vivès, 1858, p. 180.

⁴⁶ Cf. Suárez, F., *Opuscula*, op. cit., I, cap. 2, n. 2.

⁴⁷ “Verumtamen exacta definitio liberi arbitrii secundum totam suam universalem rationem est, quod sit *facultas intellectus et voluntatis ad utrumlibet*” (Báñez, D., *Tractatus*, I, cap. 1, n. 8, p. 360).

cosas indiferentes sean necesarias para la razón de libre albedrío, sin embargo no por ello será más perfecto el libre albedrío por ser indiferente de muchos modos distintos”⁴⁸. La multiplicación de objetos indiferentes capaces de atraer al libre albedrío no aumenta su libertad: de lo contrario, habría que admitir que el pecador tiene más libertad que el confirmado en gracia, el cual jamás estaría dispuesto a barajar entre los medios en vistas de su fin algo que lo aparte de la ley divina. En otras palabras, poder obrar el mal no aporta nada a la libertad.

Tal importancia adquiere la cuestión de la “indiferencia” en este nuevo tratamiento del libre albedrío, que se convierte en protagonista del segundo capítulo de la primera parte del *Tratado*⁴⁹. Volviendo sobre las razones que ya se habían expuesto en los escritos anteriores, se concluye que la indiferencia propia del libre albedrío es “negativa”, no “privativa”: es decir, no es preciso que no esté de hecho determinado hacia una decisión, sino que no lo esté por naturaleza. Porque, por ejemplo, Dios está eternamente inclinado hacia los bienes contingentes que, de hecho, su libre albedrío ha escogido y, no porque estas decisiones estén tomadas, son menos libres. Basta que no esté inclinado a ellas por naturaleza. En cambio, la indiferencia privativa sería, por ejemplo, la que posee uno antes de irse de vacaciones, cuando aún no ha escogido su destino. Además, la indiferencia del libre albedrío es activa, puesto que es él mismo quien se inclina a sí propio.

En el capítulo de los *Opuscula* de Suárez mentado por Báñez, donde el jesuita habría acusado presuntamente a los dominicos de defender una indiferencia tan sólo pasiva, es reprobada una teoría de la libertad que parece aproximarse bastante a la réplica de Báñez en su obrita de 1594 y en la *Apologia*. Suárez se refiere a ciertos “teólogos recientes” que “constituyen la libertad de la voluntad en la mera indiferencia —como dicen— del juicio de la razón: no que el juicio de la razón sea formalmente indiferente, sino que mediante él se juzgue la indiferencia que el objeto o medio posee respecto de la voluntad o fin. Por tanto, ésta puede resumirse en una palabra como indiferencia *objetiva*”⁵⁰. Curiosamente, esta doctrina se parece mucho a la que Báñez, en su comentario a la *Summa*, atribuyó a Durando para disentir de ella, ya que —como hemos visto— la libertad de arbitrio se halla

⁴⁸ “[...] *quamvis indifferentia sit necessaria ad rationem liberi arbitrii, tamen non ideo erit perfectius liberum arbitrium quia pluribus modis in se est indifferens*” (ibid., n. 9, p. 362).

⁴⁹ La indiferencia del juicio del intelecto había sido el tema de un *dubium* en los comentarios a la *Summa*: cf. Báñez, D., *In S. Th.*, I, q. 83, a. 1, col. 969A-976A. En todo caso, aquí se precisa la postura frente a las nuevas objeciones de los oponentes.

⁵⁰ “Altera sententia est quorundam recentiorum Theologorum, qui libertatem voluntatis constituunt in sola indifferentia (ut aiunt) iudicii rationis, non quod ipsum rationis iudicium formaliter indifferens sit, sed quod per ipsum iudicetur indifferentia quam objectum vel medium habet respectu voluntatis vel finis. Unde uno verbo dici potest haec indifferentia, *objectiva*” (Suárez, E., *Opuscula*, op. cit., I, cap. 2, n. 5, p. 9).

formalmente en la voluntad y sólo *radicalmente* en el juicio del entendimiento⁵¹. Es más, Suárez, en el mismo pasaje, emplea esa misma distinción, atribuyéndola a los “teólogos más peritos”, con el propósito de refutar la teoría de la “indiferencia objetiva”⁵²: ¡parece estar atacando a Báñez con argumentos del propio Báñez! En cualquier caso, el teólogo dominico se sintió acusado por estas páginas pues, al final del capítulo tercero, afirma: “[...] estamos lejos de aquella sentencia que Suárez nos atribuye, de acuerdo con la cual la razón de la libertad y su uso consistiría formalmente en el conocimiento y el juicio de indiferencia del objeto”⁵³. Y al punto recuerda que dicho juicio constituye la *raíz* pero no la *formalidad* del libre arbitrio, la cual se sitúa en la voluntad.

En consecuencia, la conclusión cuarta del capítulo segundo de la primera parte del *Tratado sobre la verdadera concordia* podría ser entendida como una respuesta a esta objeción de Suárez, según vamos a ver. Pero antes es preciso fijarnos en la conclusión tercera, que Báñez refiere de este modo: “En todo libre albedrío creado se encuentra no sólo una indiferencia pasiva del objeto conocido en cuanto elegible de modo indiferente, sino que también se encuentra cierta indiferencia pasiva con cierta potencialidad del sujeto”⁵⁴. Es decir, aunque haya una indiferencia en el objeto, debido a su capacidad de atraer la voluntad de un modo no irresistible, también hay una indiferencia en el sujeto, si es creado. La indiferencia del objeto es pasiva para el sujeto, porque el carácter finito que hace indiferente al objeto no es determinado por el sujeto, sino que se debe a la índole del objeto mismo. Pero Báñez admite también una indiferencia pasiva *en el sujeto creado*, es decir, el sujeto no es puramente activo, sino que su actividad es en él recibida. No sólo posee su fuente de actividad en relación con el ser recibido de Dios por creación y conservación, sino que, *incluso en su ejercicio*, depende de Dios en cuanto primer moviente de sus actos. Asimismo, es preciso que haya cierta pasividad en el sujeto para que la criatura sea susceptible de provocar un acto inmanente, el cual supone una cierta mutación, un cambio. Todo lo contrario sucede en Dios para quien las decisiones de su libre albedrío no significan ningún cambio, ni accidental ni sustancial⁵⁵.

⁵¹ Cf. Báñez, D., *In S. Th.*, I, q. 83, a. 1, col. 969D-E.970B.971C-972B.

⁵² “[...] illa enim indifferentia iudicii optime dicitur a peritioribus Theologis radix libertatis, non tamen est ipsa formalis libertas” (Suárez, F., *Opuscula*, op. cit., I, cap. 2, n. 6, p. 10).

⁵³ “Unde constat quam longe simus ab illa sententia quam Suarez putat nos tenere, quod ratio libertatis et usus illius consistat formaliter in cognitione et iudicio indifferentiae objecti” (Báñez, D., *Tractatus*, I, cap. 3, n. 4, p. 372).

⁵⁴ “In omni libero arbitrio creato invenitur non solum passiva indifferentia objecti cogniti ut indifferenter eligibile, sed etiam invenitur aliqua indifferentia passiva cum quadam potentialitate subjecti” (ibid., cap. 2, n. 6, p. 366).

⁵⁵ Tal es la segunda conclusión defendida en este capítulo: cf. Báñez, D., *Tractatus*, I, cap. 2, n. 6, pp. 365-366.

En definitiva, cierta indiferencia pasiva no obsta para el carácter libre de la criatura, antes por el contrario, la exige. Con todo, Báñez se expresa así en su cuarta conclusión: “La facultad del libre albedrío y el uso de dicha facultad, pese a ser un libre albedrío creado, no consiste formalmente en la pasión o en la potencialidad de esa facultad, sino que la facultad es verdaderamente activa y su uso es la acción”⁵⁶. Frente a Suárez, que parecía haberle acusado de defender una indiferencia sólo pasiva, aquí Báñez insiste en el carácter activo del libre albedrío. La definición del libre albedrío sostenida por nuestro teólogo implica que el libre albedrío posee libertad de ejercicio y de especificación, es decir, puede obrar o no obrar, hacer esto o lo otro. En consecuencia, “todas las acciones humanas, en tanto en ellas se encuentra la razón de bien o de mal moral, son verdaderas acciones ilícitas realizadas por potencias activas, aunque, a causa del sujeto, tengan unida consigo algún tipo de pasividad, pues la potencia pasa de no obrar a obrar merced a la moción de un agente superior”⁵⁷. La facultad finita de libre albedrío, por serlo, posee una potencialidad respecto de sí misma, en cuanto capaz de autodeterminación; pero también respecto del creador cuya moción no rivaliza con la propia automoción de la criatura.

Así, Báñez se siente en condiciones de afirmar que “Suárez trabaja en vano en el capítulo segundo del libro primero *De auxiliis*, cuando muestra que esta indiferencia del libre albedrío creado y el uso de su libertad no consiste en una pasión, pensando que define ahí algo en contra nuestra. En realidad, pretende vulnerar a un enemigo fingido por su propia imaginación”⁵⁸. En efecto, la acusación de entender la voluntad creada de un modo meramente pasivo, que Suárez lanza contra los dominicos desde 1594, no está fundada, porque siempre habían afirmado que Dios mueve la voluntad y provoca que ésta sea semoviente, sin anular esa capacidad. Es más, por la gracia divina no se degenera la libertad humana sino que es más asimilada al libre albedrío divino y su inteligencia es iluminada de modo más hondo, de manera que se vuelve más libre aun. La influencia divina no enajena los elementos intrínsecos de la criatura, por los cuales el acto es, de suyo y por sus principios internos, libre. Por eso, advierte Báñez:

⁵⁶ “*Nilominus facultas liberi arbitrii et usus illius facultatis, quantumlibet sit liberum arbitrium creatum, non consistit formaliter in passione aut potentialitate illius facultatis, sed revera facultas est activa et usus illius est actio*” (Báñez, D., *Tractatus*, I, cap. 2, n. 6, p. 367).

⁵⁷ “*Et denique omnes actiones humanae in quibus dumtaxat invenitur ratio boni aut mali moralis, sunt verae actiones elicatas a potentiis activis, tametsi ex parte subjecti habeant conjunctum aliquid passibilitatis, dum potentia transit de non operante in operantem virtute motionis superioris agentis*” (ídem).

⁵⁸ “*Ex quo sequitur quod frustra laborat Suarez lib. 1 De auxiliis, cap. 2, ostendens hanc indifferentiam liberi arbitrii creati et usus libertatis non consistere in passione, putans se contra nos aliquid definire. Sed profecto ipse finxit hostem quem feriret*” (ídem).

Para disolver los sofismas inoportunos, ha de ser tenido siempre en cuenta que todo aquello que proceda de algo extrínseco no destruye la formalidad de la libertad ni su uso formal, el cual consiste en la subordinación de la voluntad al conocimiento de la indiferencia de los medios respecto del fin; tal cosa no puede destruir el libre albedrío ni su ejercicio⁵⁹.

La capacidad de elegir reside en el libre albedrío mismo, no en una relación de “no coacción” respecto de un principio extrínseco⁶⁰. En efecto, según nuestro teólogo, “toda la razón formalísima del libre albedrío consiste en la facultad activa no determinada a un solo acto, sino poseyendo una indiferencia negativa abierta a actuar de cualquiera de dos maneras o a no actuar. Esta potestad y facultad reside, pues, en el entendimiento y en la voluntad. En el entendimiento de modo radical, en cuanto en él está el conocimiento de la indiferencia de los medios hacia el fin; en la voluntad, en cambio, está de modo formal, en cuanto facultad de elegir cualquiera de dos posibilidades que es propuesta con indiferencia por el entendimiento”⁶¹. En definitiva, Báñez responde a Suárez refrescando los argumentos que el jesuita había arrojado contra él: muestra que su posición no destruye la esencia misma del acto libre y la relación que Dios mantenga con el libre albedrío no modifica en modo alguno que aquél se siga comportando de acuerdo con su propia naturaleza.

Conclusiones

EN LA PRIMERA PARTE DE NUESTRAS PÁGINAS, hemos visto cómo Báñez respondía a Suárez en 1594 ofreciéndonos los pilares principales de su exposición polémica de la libertad de arbitrio. Como ya había dicho en sus comentarios a la *Prima pars*, la raíz del libre albedrío se encuentra en el entendimiento pero la libertad se da

⁵⁹ “Observandum igitur est semper ad dissolvenda importuna sophismata quod, quidquid adveniens ab extrinseco non destruit formalitatem libertatis neque usum formalem illius, qui consistit in subordinatione voluntatis ad cognitionem indifferentiae mediorum ad finem, non potest destruere liberum arbitrium neque exercitium illius” (ibid., cap. 3, n. 2, p. 370).

⁶⁰ En este mismo sentido: “[...] the will fulfills all the requirements for self-determination of its acts, despite the fact that God moves it in each case. God acts from the outside and He participates in the action as an extrinsic mover of the will” (Torrijos-Castrillejo, D., “Was Báñez a Bañecian?”, *American Catholic Philosophical Quarterly*, 94 [2020], p. 444).

⁶¹ “Tota igitur formalissima ratio liberi arbitrii consistit in facultate activa non determinata ad unum, sed indifferentiam negativam habens ad utrumlibet agendum vel non agendum. Est autem haec potestas et facultas in intellectu et voluntate. In intellectu quidem radicaliter, in quantum est in illo cognitio indifferentiae mediorum ad finem; in voluntate vero formaliter est facultas eligendi utrumlibet quod ab intellectu cum indifferentia proponitur” (Báñez, D., *Tractatus*, I, cap. 3, n. 4, pp. 371-372).

formalmente en la voluntad. Esta radicalidad consiste en la advertencia intelectual del carácter “indiferente” de los bienes finitos ante la voluntad. Si bien la libertad se halla formalmente en la inclinación de la voluntad que sigue al entendimiento, la apreciación de la indiferencia de los medios respecto del fin es lo principal para salvaguardar el carácter libre de la volición. En cambio, para Suárez, la indiferencia consiste en la “indeterminación” de la voluntad. Pero, si fuera así, resultaría complejo hablar de libertad en Dios, pues su voluntad es inmutable y siempre ha estado inclinada del mismo modo, incluso en sus elecciones contingentes: nunca se ha visto en un estado de indeterminación. De modo similar, parecería que la voluntad finita perdería su libertad una vez determinada a un acto, cuando, en realidad, el acto *determinado* por ella es el acto libre por excelencia. Por otra parte, puesto que nos situamos en el contexto de la disputa sobre la gracia divina y la libertad, Báñez tiene una palabra sobre la compatibilidad de ambas: la moción divina intervendría en el acto libre sin enturbiar dicha advertencia de la indiferencia de los medios para alcanzar el fin. Por eso, con independencia de la eficacia de la gracia, la libertad de la voluntad no sufriría merma alguna.

En el texto de 1600 Báñez se hace eco de las renovadas acusaciones de Suárez y muestra que la postura dominicana no se parece en nada a una indiferencia pasiva, ni tampoco reduce toda la indiferencia al carácter indiferente del objeto captado por el entendimiento. Sin duda, la raíz de la libertad reside en la apreciación de la indiferencia del objeto, no en la indeterminación del entendimiento o de la voluntad: por eso persiste la libertad incluso cuando ambos se han autodeterminado a querer algo. No obstante, en la criatura también hay cierta indeterminación por cuanto es pasiva respecto de la propia actividad pero no menos respecto de Dios. Pero Dios no interviene como un extraño sino que, en cuanto creador, al mover a la criatura se encuentra —por así decir— en casa propia.

Comenzamos nuestro artículo recordando que Báñez, además de ser famoso por su contribución al debate sobre la libertad y la gracia, también lo es por haber asistido de cerca a santa Teresa de Jesús. Pues bien, son de su “hija espiritual” estas palabras:

Él viva, y me dé vida; Él reine y sea yo cautiva, que no quiere mi alma otra libertad. ¿Cómo será libre el que del Sumo estuviere ajeno? [...] Dichosos los que con fuertes grillos y cadenas de los beneficios de la misericordia de Dios se vieren presos e inhabilitados para ser poderosos para soltarse. [...] ¡Oh, libre albedrío, tan esclavo de tu libertad, si no vives enclavado con el temor y el amor de quien te crió!⁶².

⁶² Teresa de Jesús, “Exclamaciones”, 17, nn. 3.6, en *Obras completas*, Efrén de la Madre de Dios; Steggink, Otger (eds.), Madrid, BAC, 2006, p. 648.

La experiencia mística de la Santa no ve la influencia de Dios sobre su libertad como la injerencia de un poder hostil, arbitrario o avasallador —como podría sospechar el hombre moderno—. Por el contrario, declara que el libre albedrío no pierde tanto su libertad sino cuando se determina al margen de Dios. Antes hemos leído unas líneas de Báñez dignas del confesor de Teresa: “[...] cuando el ímpetu de nuestra voluntad es guiado y llevado del ímpetu del espíritu de Dios amorosamente, no por eso deja de ir con perfecta libertad [...], antes va caminando con miedo de que es posible cesar del amor de Dios o faltar a su ley por la potestad que en sí siente antes de conseguir el último fin, que es ver a Dios. Donde ya la voluntad no quedará con libertad para poder dejar de amar a Dios, porque la vista clara de Dios le descubre estar en Él todos los bienes juntos en un sumo y infinito bien, y así ya no puede tener aquel juicio de que le puede convenir querer algún bien fuera de Dios. Pero aun entonces queda libre para amar a las criaturas [...] enderezando este amor a Dios”⁶³. Este encaminarse a Dios como el bien más propio del ser humano que quepa pensar no suponía, para estos cristianos del siglo XVI, una enajenación de la vida terrena. Es de sobra conocida la apuesta de Teresa por la vida activa y el sincero empeño en las faenas cotidianas, inclusive las más humildes⁶⁴. Con ello, no se apartaba demasiado del espíritu de la Escuela de Salamanca cuyos doctores, mientras discutían abstrusas cuestiones de teología, no olvidaban los problemas sociales de España y América. Tal es el talante que también luce Báñez, cuyo verdadero rostro esperamos haber contribuido a mostrar.

⁶³ Báñez, D., *Respuesta*, p. 456.

⁶⁴ Cf. Teresa de Jesús, “Meditaciones sobre los Cantares”, cap. 7, n. 3, en *Obras completas*, op. cit., p. 465; “Séptimas moradas”, cap. 4, n. 14, *ibid.*, p. 581; “Camino de perfección”, cap. 17, nn. 5-6 Valladolid; cap. 28, nn. 5-6 El Escorial, *ibid.*, pp. 304-305.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Almainus, J., *Moralia*, Paris, Gaudoul, 1516.
- Báñez, D., *Scholastica Commentaria in Primam Partem Angelici Doctoris D. Thomae Aquinatis usque ad sexagesimam quartam Quaestionem complectentia*, Romae, J. Ruffinellus, 1584.
- Báñez, D., *Super Primam Partem divi Thomae à Quaestione Sexagesimaquinta usque in finem Commentariorum*, Salmanticae, S. Stephanus, 1588.
- Báñez, D., *Comentarios inéditos a la Prima secundae de santo Tomás*, Beltrán de Heredia, V. (ed.), vol. 3, Madrid, CSIC, 1948.
- Báñez, D., *Apología de los hermanos dominicos contra la Concordia de Luis de Molina*, Hevia Echevarría, J. A. (trad., introducción y notas), Oviedo, Pentalfa, 2002.
- Báñez, D., *Tratado sobre el hombre. Comentario a Suma Teológica, I, qq. 80-83*, García Cuadrado, J. Á. (introducción y notas); Gallego Salvadores, J. J.; García Cuadrado, J. Á. (trad.), vol. 3, Pamplona, EUNSA, 2015.
- Bellarminus, R., *Controversia de gratia et libero arbitrio*, vol. 5, *Opera omnia*, Paris, Vivès, 1873.
- Beltrán de Heredia, V., *Domingo Báñez y las controversias sobre la gracia: Textos y documentos*, Madrid, CSIC, 1968.
- Beltrán de Heredia, V., “Valor doctrinal de las lecturas de Báñez”, en *Miscelánea Beltrán de Heredia*, vol. 3, Salamanca, OPE, 1972, pp. 141-166.
- Cai, Y., “The Efficacy of Grace according to Domingo Báñez”, *Augustiniana*, 62 (2012), pp. 291-326.
- Craig, W. L., *The Problem of Divine Foreknowledge and Future Contingents from Aristotle to Suarez*, Leiden, Brill, 1988. doi: 10.1163/9789004246560
- García Cuadrado, J. Á., *Domingo Báñez (1528-1604): Introducción a su obra filosófica y teológica*, Pamplona, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, 1999.
- Hasker, W., *Providence, Evil and the Openness of God*, London/New York, Routledge, 2004.
- Matava, R. J., *Divine Causality and Human Free Choice. Domingo Báñez, Physical Premotion and the Controversy De Auxiliis revisited*, Boston, Brill, 2016. doi: 10.1163/9789004310315

- Matava, R. J., “A Sketch of the Controversy *de auxiliis*”, *Journal of Jesuit Studies*, 7 (2020), pp. 417-446. doi: 10.1163/22141332-00703004
- Mateo-Seco, L. F., “Providencia y libertad en D. Báñez”, en González-Ayesta, C. (ed.), *El alma humana: esencia y destino. IV Centenario de Domingo Báñez (1528-1604)*, Pamplona, EUNSA, 2006, pp. 171-192.
- Molina, L., *Liberi arbitrii cum gratiae donis, divina praescientia, providentia, praedestinatione et reprobatione concordia*, Olyssipone, Riberius, 1588.
- Osborne, Th. M., “Thomist Premotion and Contemporary Philosophy of Religion”, *Nova et Vetera, English Edition*, 4 (2006), pp. 607-632.
- Scorraile, R. de, *El P. Francisco Suárez, de la Compañía de Jesús*, Barcelona, Subirana, 1917.
- Serry, J. J. [Le Blanc, A.], *Historiae congregationum de auxiliis divinae gratiae, sub Summis Pontificibus Clemente VIII et Paulo V*, Lovanii, Aegidium Denique, 1700.
- Solana, M., *Historia de la filosofía española. Época del Renacimiento. (siglo XVI)*, vol. 3, Madrid, Asociación Española para el Progreso de las Ciencias, 1940.
- Soto, D., *De natura et gratia*, Venetiis, Iuntas, 1547.
- Suárez, F., *Opuscula*, vol. 11, *Opera omnia*, Paris, Vivès, 1858.
- Teresa de Jesús, *Obras completas*, Efrén de la Madre de Dios; Steggink, Otger (eds.), Madrid, BAC, 2006.
- Torrijos Castrillejo, D., “Tomás de Vío, Cayetano: *Sobre la providencia y el hado*”, *Revista española de teología*, 78 (2018), pp. 459-500.
- Torrijos Castrillejo, D., “Was Báñez a Bañecian?”, *American Catholic Philosophical Quarterly*, 94 (2020), pp. 431-458. doi: 10.5840/acpq2020943204

DOI: <https://doi.org/10.15366/bp2021.26.009>
 Bajo Palabra. II Época. N°26. Pgs: 179-200

*El derecho subjetivo entre
la escolástica y la modernidad.
La posición de Francisco Suárez*

*Subjective Right between Scholasticism and Modernity.
The Place of Francis Suárez*

FELIPE WIDOW LIRA

Pontificia Universidad Católica de Chile
ffwidow@uc.cl

DOI: <https://doi.org/10.15366/bp2021.26.010>
Bajo Palabra. II Época. N°26. Pgs: 201-220



Recibido: 17-09-2020

Aceptado: 9-10-2020

Este trabajo forma parte del proyecto Fondecyt n° 11171125, financiado por la Agencia Nacional de Investigación y Desarrollo (ANID, ex Conicyt), del cual el autor es investigador responsable.



Resumen

Contra la tesis de Villey según la cual la sola presencia del derecho subjetivo es indicio de nominalismo (lo que haría nominalista al conjunto de la segunda escolástica), se sostiene que la relación de los teólogos-juristas españoles del XVI y XVII con la modernidad no es unívoca. Se muestra la figura de Francisco Suárez como ejemplar de las tensiones internas propias de una teoría jurídica que, aún tomista en algunos aspectos, integra elementos contradictorios, que le llevan a exaltar el derecho subjetivo como la realidad jurídica primordial, eclipsando, así, el lugar de lo justo y redefiniendo la ley.

Palabras clave: derecho subjetivo, escolástica, Francisco Suárez, modernidad jurídica, nominalismo, Villey.

Abstract

Against Villey's thesis according to which the sole presence of subjective right is an indication of nominalism (which would make the whole of the second scholasticism nominalist), it is argued that the relationship of the Spanish theologians-jurists of the 16th and 17th centuries with modernity is not univocal. The figure of Francisco Suárez is shown as an example of the internal tensions of a legal theory that, still Thomistic in some aspects, integrates contradictory elements, which lead him to exalt subjective right as the primary juridical reality, thus eclipsing the place of just and redefining the law.

Keywords: subjective right, Scholasticism, Francis Suárez, legal modernity, nominalism, Villey.

I. Introducción

A NADIE SE LE ESCAPA que, en un lapso de tiempo relativamente breve, que podemos situar entre los siglos XIV y XVII, la doctrina y las instituciones jurídicas del occidente cristiano sufrieron un proceso de transformación profunda. El resultado de esa transformación es lo que se ha llamado ‘modernidad jurídica’, y lo que ha quedado atrás, superado por la novedad moderna, es el derecho de la ‘cristiandad medieval’. Este tipo de categorías históricas suponen, siempre, una simplificación que puede generar equívocos que hay que evitar: no se trata, por supuesto, de dos cuerpos doctrinales ni esquemas institucionales unívocos y monolíticos. En el caso de la modernidad esto es palmario: una de sus notas más distintivas es que la transformación no se detiene, sino que tanto la doctrina como las instituciones adquieren un carácter inquieto que les lleva a un estado de permanente evolución y re-evolución. Y, aunque sin la intensidad de la modernidad, también hay transformaciones jurídicas profundas en el mundo medieval. Pero lo cierto es que las revoluciones jurídicas modernas están unificadas por sus principios más universales, y lo mismo se puede decir de las transformaciones medievales. Y es, precisamente, entre unos y otros principios que se encuentra el abismo que permite sostener aquellas categorías a pesar de la simplificación que importan: es innegable que entre los siglos XIV y XVII se ha dado un giro copernicano desde el derecho de la cristiandad medieval (o, si se prefiere, del mundo clásico y medieval –dada la unidad fundamental de principios entre el orden jurídico romano y el cristiano que le sucede–) al derecho de la modernidad. Y una de las claves conceptuales para reconocer y entender este giro pasa por advertir las transformaciones que se dan en la comprensión de tres realidades jurídicas –que han sido llamadas ‘derecho’– y de las relaciones que guardan entre sí. Estas realidades son: lo justo, la ley y la facultad o poder de un sujeto para exigir algo de otros. Es más, se podría resumir el giro copernicano señalado en tres fenómenos entrelazados: el eclipse de lo justo, el amanecer de los derechos y la consecuente redefinición de la ley. En efecto, si hay algo en lo que la modernidad jurídica es como un negativo de la tradición clásica y medieval es en el reemplazo de lo justo por el derecho subjetivo como la realidad jurídica primaria y fuente de significación de las demás.

En la historia de este giro ocupa un lugar muy relevante la segunda escolástica o escolástica española. La razón es que esos teólogos-juristas del siglo XVI y comienzos

del XVII, que han transformado Salamanca en un nuevo París, constituyen una bisagra entre el mundo medieval y el moderno: por una parte, han rescatado el método escolástico y han situado la obra de Tomás de Aquino en el centro de la reflexión intelectual europea; por otra, pertenecen a un tiempo en el que la unidad religiosa ha estallado por los aires, el humanismo ha penetrado casi todos los espacios de la cultura, y la política ha virado del régimen mixto a una progresiva concentración de poder de la que habría de emerger la burocracia estatal. Esta misma posición de gozne entre una cultura jurídica que se muere y otra que nace, ha hecho muy difícil juzgar pacíficamente su lugar en esta historia: hay quien los ve como los últimos representantes del mundo clásico, pero no son pocos quienes los sitúan como proto-modernos, verdaderos responsables de la revolución jurídica de la modernidad.

En este trabajo se aborda esta discusión en uno de los puntos en que la situó el autor que más la animó durante el siglo pasado: Michel Villey. Concretamente, se enfrenta el problema de la relación entre derecho subjetivo y nominalismo –clave de la modernidad jurídica, según el propio Villey– y el modo equívoco en que esta relación aparece en la segunda escolástica. Se mira a la figura de Francisco Suárez como ejemplar de las tensiones internas propias de una teoría jurídica en tránsito entre dos paradigmas, y se procura mostrar cómo es que Suárez, aún sin abandonar completamente el puerto de la doctrina tomista, ya ha integrado en su exposición elementos ajenos a aquella –incluidas algunas trazas de nominalismo–, que le llevan a exaltar el derecho subjetivo como la realidad jurídica primordial, eclipsando, así, el lugar de lo justo y redefiniendo la ley.

II. Villey, el derecho subjetivo y la segunda escolástica

CUANDO MICHEL VILLEY PROPUSO SU TESIS de que el origen del concepto de derecho subjetivo se hallaba en Ockham, y de que tal concepto era la coherente y necesaria consecuencia jurídica del nominalismo y el voluntarismo, lo hizo en unos términos que pretendían señalar una clarísima línea divisoria entre el pensamiento jurídico clásico y medieval, por una parte, y el pensamiento jurídico moderno, por la otra. En lúcida expresión de Brian Tierney: “Villey ha ideado una suerte de universo maniqueo. Hay un mundo del pensamiento aristotélico, lleno de luz y dulce razón, y un mundo del pensamiento ockhamista, donde todo es oscuridad y voluntad ciega”¹. Desde la perspectiva de Villey, en la comprensión del derecho y la

¹ Tierney, Brian. *The Idea of Natural Rights. Studies on Natural Rights, Natural Law and Church Law, 1150-1625*. Grand Rapids-Michigan, B. Eerdmans Publishing Co., 2001, p. 30. (Todas las traducciones son propias, salvo que se indique expresamente al traductor).

justicia hay un antes y un después de Ockham, y la clave para identificar la novedad moderna en sede jurídica es la presencia del nominalismo voluntarista bajo la forma de la idea de un derecho que no es ya la *ipsa res iusta* de Tomás de Aquino, sino una *facultas*: un poder moral radicado en un individuo, “licencia para realizar tal o cual conducta, porque esa conducta es mandada, o permitida, por una *ley*”².

Usando de este criterio como una espada afilada, Villey carga no sólo contra los autores jurídicos paradigmáticos de la primera modernidad –Grocio, Hobbes, Pufendorf, Leibniz, Locke...– para mostrar en ellos su dependencia de Ockham, sino también contra todo aquel que admita la existencia del derecho subjetivo, aun si intenta integrarlo en una teoría que se sitúe en continuidad con el pensamiento clásico y medieval. Es el caso de la escolástica española de los siglos XVI y XVII y de casi todos sus sucesores en los campos del iusnaturalismo tomista. Según Villey, “[l]os escolásticos españoles, tanto dominicos (Vitoria, Soto) como jesuitas (Suárez, Molina)”³ (como si la escolástica española fuese una escuela monolítica, sin mayores diferencias de Vitoria a Suárez⁴ –aunque habría que conceder que, en sede jurídica y asumida la medida villeyana, las diferencias entre unos y otros deberían ser puramente accesorias, puesto que todos aceptan la existencia de un poder o facultad al que llaman derecho–), si bien “se muestran rompiendo con el sistema de Ockham”⁵ y enseñan desde la lectura de la obra de Santo Tomás y los comentarios de la misma (“los comentarios más que la lectura”⁶, añade con sorna), al punto que “han adquirido la reputación de ser sus fieles continuadores”⁷, lo cierto es que cabe preguntarse si “han tergiversado la lección de Santo Tomás, deformado subrepticamente la doctrina tradicional católica del derecho natural, pasando de Santo Tomás al *tomismo* (que difieren muchísimo)”⁸. Por supuesto, la respuesta de Villey es ro-

² Villey, Michel. *Le droit et les droits de l'homme*. Paris, Presses Universitaires de France, 1983, p. 127.

³ Idem.

⁴ Quien, sorprendentemente, realiza una identificación semejante de los diversos autores y escuelas de la escolástica española, es el p. Avelino Folgado. Sorprendente, porque lo hace en la dirección exactamente contraria a la de Villey: en su opinión, Molina y Suárez, como Vitoria y Soto, sostienen unas ideas perfectamente tomistas del derecho y la ley. Véase Folgado, Avelino. *Evolución histórica del concepto de derecho subjetivo. Estudio especial de los teólogos-juristas españoles del siglo XVI*. San Lorenzo de El Escorial, Pax Juris - Escorialensium Utriusque Studiorum Scripta, 1960, pp. 49-55.

⁵ Villey, Michel. *Le droit et les droits de l'homme*. Op. cit., p. 126. Vale la pena hacer notar que la redacción francesa dice *affectèrent de briser avec le système de Guillaume d'Occam*, que puede ser traducida como se ha hecho aquí, pero que también puede ser leída como ‘simulan romper con el sistema de Guillermo de Ockham’. Parece difícil que esta ambivalencia haya escapado a Villey, en lo cual se muestra la dureza con que juzga a estos autores, a quienes acusa no ya tan sólo de nominalismo, sino de un tomismo afectado, inauténtico.

⁶ Ídem.

⁷ Ídem.

⁸ Villey, Michel. *La formation de la pensée juridique moderne*. Paris, Presses Universitaires de France, 2ª edición, 2013, p. 338.

tunda: los escolásticos españoles del XVI y el XVII no son auténticos continuadores de la filosofía –al menos jurídica– de Tomás de Aquino:

“[Q]ue estos españoles hayan seguido la línea de Santo Tomás es extremadamente discutible. Es falso que hayan adherido a la mayor parte de sus ideas, al menos en la materia que nos interesa. Usando de un método dialéctico muy degenerado, han asociado a los textos de la *Suma* otras ‘autoridades’ de moda. El resultado es una mezcla, un compromiso, entre escotismo, nominalismo y teología de Santo Tomás”⁹.

La tesis central de Villey en lo que concierne al origen y naturaleza del derecho subjetivo –esto es, que este origen se encuentra en Ockham y está íntima y esencialmente conectado con el nominalismo y el voluntarismo del inglés–, ha sido fuertemente discutida y en muchos aspectos superada. El frente de esa discusión podría dividirse en tres: la cuestión histórica de si hay, o no, derecho subjetivo antes de Ockham; la cuestión conceptual de si la noción moderna de derecho subjetivo –presente en Hobbes, Locke, Kant, las primeras formulaciones de los derechos del hombre, etc.– está unificada, o no, por su dependencia del nominalismo y voluntarismo ockhamista; y, por último, la cuestión –propia de la filosofía jurídica del iusnaturalismo– de si la teoría clásica de la ley natural es necesariamente incompatible con la afirmación del derecho subjetivo.

En el primer frente, puede decirse que la tesis histórica de Villey ha sido fundadamente contestada por el trabajo de Brian Tierney –y otros que han seguido su estela¹⁰–, que ha mostrado la presencia explícita de una noción de derecho como facultad en los canonistas del siglo XII¹¹. La discusión no ha cesado en lo que toca a la presunta presencia implícita o confusa de tal noción en el derecho romano¹² y en autores medievales no nominalistas –como el mismísimo Tomás de Aquino¹³–, pero la posibilidad de que el “inventor” del derecho subjetivo sea Ockham parece quedar definitivamente excluida por virtud de los argumentos de Tierney. La superación de este aspecto de la tesis de Villey es, al menos, la punta

⁹ Villey, Michel. *Le droit et les droits de l'homme*. Op. cit., p. 126.

¹⁰ Véase, entre otros, Reid, Charles J., Jr. “The Canonistic Contribution to the Western Right Tradition : An Historical Inquiry”. *Boston College Law Review* vol. 33, 1991; Pennington, Kenneth. “The History of Rights in Western Thought”. *Emory Law Journal*, vol. 47, 1998.

¹¹ Véase Tierney, Brian. *The Idea of Natural Rights. Studies on Natural Rights, Natural Law and Church Law, 1150-1625*. Op. cit., pp. 13-78.

¹² Véase Megías, José Justo “El derecho subjetivo en el derecho romano (un estado de la cuestión)”, en *Revista de Estudios Histórico-Jurídicos* 25, 2003, pp. 35-54.

¹³ Véase, por ejemplo, Tierney, Brian. “Natural Law and Natural Rights. Old Problems and Recent Approaches”, *The Review of Politics*, Vol. 64, n° 3, 2002; Finnis, John. “Aquinas on ius and Hart on Rights: A Response to Tierney”, *The Review of Politics* vol. 64, n° 3, 2002.

del hilo que permite superar otro de los aspectos de su propuesta: si la noción del derecho como facultad se halla explícitamente presente en los canonistas del siglo XII, no puede ser esencialmente dependiente del nominalismo, porque Ockham es quien da sistematicidad y fuerza a la solución nominalista del problema de los universales, que en tiempos de aquellos canonistas sólo había aparecido parcial y tímidamente en autores como Roscelín o Abelardo¹⁴, sin el desarrollo y la difusión necesarios como para producir una transformación de la teoría jurídica. En otras palabras, si es que la comprensión del derecho como una facultad es una innovación de las escuelas medievales de derecho canónico, habrá que buscar las razones de este giro en unas fuentes que no son el nominalismo¹⁵. Esto, a su vez, tiene como consecuencia una reformulación del problema en el tercer frente de la discusión: en la perspectiva de Villey, la razón de la incompatibilidad radical entre la teoría clásica de la ley natural y la afirmación del derecho subjetivo radicaba, precisamente, en el carácter inevitablemente nominalista de éste último. Puesto en cuestión tal carácter, se abre el espacio para intentar una teorización del derecho subjetivo en continuidad con la teoría clásica de la ley natural. Esta es, de hecho, la posición de muchos autores iusnaturalistas que se han hecho cargo de la objeción de Villey.

De este modo, quizá el único frente en el que los argumentos de Villey conservan vigencia es el segundo: ¿puede afirmarse que hay un derecho subjetivo formalmente moderno? ¿y que el principio de unidad de teorías del derecho tan diversas como las que podemos hallar en Hobbes, Locke, Kant o Mill, es su dependencia del nominalismo y el voluntarismo que se han expandido en la filosofía a partir de Ockham? En el fondo, lo que encontramos en Villey es una tesis iusfilosófica: la asociación esencial entre derecho subjetivo (moderno) y nominalismo, y una construcción histórica ad-hoc para sostener su tesis filosófica. La construcción histórica no se ha sostenido y, ante los embates de objeciones bien fundamentadas, ha caído como un castillo de naipes. Pero, puesto que tal construcción era posterior a la tesis filosófica, la debilidad de aquella no significa, necesariamente, la falsedad de la proposición que la precedía. En todo caso, lo que hacía falta –para independizar a la tesis filosófica de la histórica– era añadir, al derecho subjetivo, el apellido de ‘moderno’.

¹⁴ Véase Rego, Francisco. *La polémica de los universales: sus autores y sus textos*. Buenos Aires, Gladius, 2005.

¹⁵ Thierry Sol muestra, de hecho, que en los orígenes canónicos del derecho subjetivo éste no aparece en oposición o competencia con el derecho objetivo (en sentido clásico, esto es, como la cosa justa), sino como una realidad jurídica enmarcada dentro de un cuadro más amplio, que es el del derecho objetivo [Véase Sol, Thierry. “La noción de *ius* en droit sacramentaire chez Gratien et les Décretistes”. *Ius Ecclesiae. Rivista internazionale di Diritto Canonico*. Vol. XXVII, n° 2, 2015]. Pero aquella oposición sería la consecuencia necesaria de una asociación esencial entre derecho subjetivo y nominalismo, según las premisas del propio Villey.

En otro lugar¹⁶, hemos intentado mostrar que, en este punto y hecha la precisión descrita, el argumento de Villey es consistente: parece indesmentible la consecuencia lógica que existe entre los supuestos metafísicos y gnoseológicos del nominalismo de Ockham y algunos de los más importantes hitos teóricos de la modernidad jurídica. Y es bastante claro que uno de esos hitos es el desarrollo del concepto de derecho subjetivo que, no obstante su carácter multiforme – porque es evidente que los diversos autores modernos no entienden lo mismo por el derecho como facultad–, conserva unas notas comunes que persisten de una teoría a otra, y que tales notas están todas vinculadas, en sus raíces, con el nominalismo y el voluntarismo. En efecto, en todas aquellas teorías (aunque no en todas en el mismo grado y con la misma intensidad) se puede encontrar una negación –al comienzo implícita y más tarde expresa– de una naturaleza humana universal como supuesto de la inteligibilidad del derecho; en todas ellas emerge el individuo monádico como el único sustrato de la realidad jurídica; y en todas ellas, también, es la voluntad indeterminada del individuo (libertad negativa) la fuente principal de la que mana el derecho. Y de todo esto parece emerger como resultado la exaltación del derecho subjetivo como la primera realidad jurídica y principal acepción del *ius*, puesto que ya para los nominalistas del siglo XIV, “[l]a manifestación primaria de la vida jurídica era un *dominium, potestas, o facultas ad libitum* que correspondía a cada hombre antes de intervenir el derecho natural o el derecho de origen humano”¹⁷

Ahora bien, si se concede esta tesis, entonces adquiere renovado sentido una de las cuestiones que Villey había mal resuelto con su frágil construcción histórica: ¿cuál es el lugar que ocupan los teólogos juristas españoles del XVI y el XVII en el tránsito de las concepciones jurídicas clásicas a las modernas? ¿Cuál, específicamente, es la noción de derecho subjetivo que integran en sus sistemas? ¿Tiene el derecho como facultad, ya en ellos, las notas comunes que luego es posible reconocer en las teorías propiamente modernas? Por supuesto que ya no es posible la gruesa respuesta de Villey: no basta con descubrir que llaman derecho a una facultad para concluir que están inficionados de nominalismo. Además, puesto que es imposible tal asociación lógica, tampoco es aceptable hacer un juicio general sobre el conjunto de la escolástica española: Vitoria, Soto, Molina o Suárez son, en muchos aspectos relevantes para esta discusión, autores que guardan entre sí grandes y profundas diferencias. Pero sigue siendo lícito y necesario

¹⁶ Véase Widow Lira, Felipe. “Los orígenes de la noción moderna de derecho subjetivo. ¿Ha sido superada la tesis de Michel Villey?”. *Forum. Suplement to Acta Philosophica*, vol. 5/2, 2019.

¹⁷ Carpintero, Francisco. “Las personas como *síntese*: la autonomía en el derecho”. En Leite De Campos, Diego y Juny De Abreu Chillenato, Silmara. *Pessoa humana e direito*. Coimbra, Edicoes Almedina, 2009, p. 162.

preguntarse por la posición que estos autores ocupan en ese difícil tránsito del pensamiento jurídico desde el mundo medieval al moderno. En lo sucesivo se intentará mostrar que esa posición es ambigua: aunque los escolásticos españoles son sinceramente tomistas, también son hijos de su tiempo, que es un tiempo radicalmente distinto del que vivió el dominico de París. Esto les lleva a tensiones internas que resuelven en distintas direcciones: unos hacia la tradición clásica y otros hacia la moderna (y, tratándose de cuestiones diferentes, cada uno ni siquiera sigue siempre la misma dirección). Sin embargo, parece razonablemente fundada la afirmación de que durante la breve historia de la segunda escolástica se produce, en algún momento, un quiebre. Y que si autores como Vitoria o Soto –no obstante alguna novedad¹⁸– pertenecen en lo esencial a la misma tradición jurídica de Santo Tomás, no se puede decir lo mismo de Molina o Suárez¹⁹. No es posible hacerse cargo de esta hipótesis de manera integral, de modo que el argumento de la segunda parte de este trabajo se centrará en el jesuita Francisco Suárez, figura central de la tercera generación de la escolástica española (en la que le acompañan otros jesuitas, como los padres Molina y Vázquez). Como ha mostrado Francisco Carpintero –entre otros, pero él de un modo especialmente nítido–, en esta tercera generación aparecen contradicciones que se resuelven, ya claramente, en dirección a la modernidad²⁰. Y en Suárez, además, esto ocurre de un modo especialmente expreso con su concepción del derecho y la relación que establece entre el *ius* como lo justo y el *ius* como facultad moral (y con la correspondiente redefinición de la ley). Lo sorprendente es que la resolución de las contradicciones en dirección a la modernidad la hace, Suárez, como si hubiese perfecta continuidad entre sus posturas y aquellas de Tomás de Aquino. Incluso, como advierte Carpintero: “[c]uando [Suárez] sienta doctrinas en las que se aparta *toto coelo* de la visión tomista del Derecho natural, entonces se remite expresamente a la obra del Aquinate. Cuando no es así, se refiere a los «thomistae» como seres lejanos”²¹.

¹⁸ Guzmán Brito afirma que tanto Vitoria como Soto introducen el derecho como facultad, exclusivamente, como un elemento explicativo del derecho privado, en aquello que dice relación con la propiedad. Véase Guzmán Brito, Alejandro. *El derecho como facultad en la neoescolástica española del siglo XVI*. Madrid, Iustel, 2009, pp. 39-40. En la misma línea, Megías, José Justo. *Propiedad y derecho natural en la historia*. Cádiz, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Cádiz, 1994, pp. 120 y ss.

¹⁹ Sobre las diferencias fundamentales que pueden encontrarse entre los extremos de Vitoria y Soto, por una parte, y Molina y Suárez, por la otra, véase, entre otros lugares: Carpintero, Francisco. “Los escolásticos españoles en los inicios del liberalismo político y jurídico”. *Revista de Estudios Histórico-Jurídicos* 25, 2003, pp. 342-347; Rodríguez Puerto, Marcial. “Escolásticos españoles y subjetivismo moderno (un comentario sobre el concepto de derecho en Luis de Molina y Francisco Suárez)”. *Ingenium* 5, 2011, pp. 171 y ss.

²⁰ Véase Carpintero, Francisco. *Historia breve del derecho natural*. Madrid, Colex, 2009, pp. 124-144.

²¹ *Ibid.*, p. 131.

III. El derecho: de Tomás de Aquino a la modernidad, pasando por Suárez

CUANDO SUÁREZ ENFRENTA LA CUESTIÓN DEL SIGNIFICADO DE LA VOZ *IUS*, en el comienzo de su *De legibus*²², sigue expresamente la exposición que Tomás de Aquino hace sobre el mismo asunto en la cuestión 57 de la *secunda secundae* de la Suma Teológica. Así, tras describir lo que él afirma que ha de ser tomado como el sentido primario y principal de la voz *ius*, añade que “Santo Tomás dijo que ésta es la primera razón y significación del derecho”²³. Y, en efecto, lo que él describe como tal coincide –al menos en apariencia– con la tesis central del Aquinate sobre este asunto.

En el primer artículo de dicha cuestión, Tomás enfrenta el problema de la equivoicidad del derecho y reconoce al menos cinco sentidos en los que habitualmente se usa la voz *ius*: el objeto de la justicia (lo justo o la misma cosa justa), el arte por el que se conoce aquella cosa justa, el tribunal que dictamina lo justo, la sentencia del juez y, por último, la ley²⁴. Pero muy claramente explica que no a todas estas realidades conviene el nombre de derecho con la misma propiedad: como ha sucedido con tantos otros nombres, desde una predicación original y primaria se produce una derivación a otras realidades vinculadas con la primera, que reciben el nombre en razón de ese vínculo y de modo secundario: “es costumbre que los nombres sean apartados de aquello a lo cual han sido primeramente impuestos para significar otras cosas, como el nombre de medicina se impuso primeramente para significar el remedio que se presta al enfermo para sanarle, y después fue usado para significar el arte con que esto se hace”²⁵. Y no cabe duda de cuál es, para el Aquinate, la acepción principal del derecho: “este nombre *ius* primeramente se impuso para significar la misma cosa justa”²⁶, y a las demás realidades se les atribuyó el nombre por vía de analogía, pero con una predicación analógica en la que existe un analogado que es autoexplicativo –en lo que toca a la atribución de la razón análoga– y del cual dependen, en su explicación, los demás analogados. Esto es muy claro cuando se compara el modo en que Santo Tomás explica el *ius* como objeto de la justicia (esto es, como correspondiente a lo justo o la *ipsa res iusta*) con el modo en que explica las demás acepciones. En efecto, el primero lo explica simplemente con la descripción del objeto de la justicia (lo justo:

²² Suárez, Francisco S.I. *Tractatus de legibus, ac Deo legislatore*. Lib. 1, cap. 2.

²³ “Unde D. Tho. 2.2. q.57. ar.1. hac dixit, esse prima rationem, et significatione iuris”. Suárez, Francisco S.I. *Tractatus de legibus, ac Deo legislatore*. Lib. 1, cap. 2.

²⁴ Véase Tomás de Aquino. *Summa Theologiae*. II-II, q. 57, a. 1, in c. et ad 1.

²⁵ “[C]onsuetum est quod nomina a sui prima impositione detorqueantur ad alia significanda, sicut nomen medicinae impositum est primo ad significandum remedium quod praestatur infirmo ad sanandum, deinde tractum est ad significandum artem qua hoc fit”. Tomás de Aquino. S. Th., II-II, q. 57, a. 1, ad 1.

²⁶ “[H]oc nomen ius primo impositum est ad significandum ipsam rem iustam”. Tomás de Aquino. S. Th., II-II, q. 57, a. 1, ad 1.

“lo que corresponde a otro según cierta igualdad”²⁷) y la consiguiente constatación de la identidad entre tal objeto y aquello que llamamos derecho: “y esto es, ciertamente, el derecho”²⁸, lo cual le permite responder a la cuestión planteada en el artículo, que era si el derecho es el objeto de la justicia: “por esto es manifiesto que el derecho es el objeto de la justicia”²⁹. Las demás acepciones, en cambio, requieren una justificación que es menos inmediata, y que exige la referencia de aquellas otras realidades al derecho en su acepción principal. Así, no llamamos derecho a cualquier arte, sino sólo a aquél que permite la determinación del derecho como objeto de la justicia: “[el nombre de derecho] se derivó al arte por el cual se conoce qué sea justo”³⁰; el tribunal toma el nombre de derecho porque allí es donde lo justo se determina: “después para significar el lugar en el que se adjudica el derecho, como se dice que alguno comparece en derecho”³¹; el oficio de juzgar tiene por objeto la determinación de lo justo, y sólo por esto se puede llamar derecho a la sentencia o resolución del juez (a pesar de que en algún caso singular resulte injusta): “se dice, también, que se adjudica el derecho por aquel a cuyo oficio pertenece el hacer justicia, incluso si aquello que decreta es inicuo”³²; a la ley, por último, como expresamente señala Santo Tomás en la respuesta a la segunda objeción, se la llama derecho no porque propiamente lo sea, sino porque es una cierta razón de lo justo: “preexiste en la mente una cierta razón de aquellas acciones justas que la razón determina, al modo de una cierta regla prudencial. Y esto [...] se llama ley [...]. Y, de este modo, la ley no es el mismo derecho, propiamente hablando, sino alguna razón del derecho”³³. Como se ve, la exposición de Tomás de Aquino sobre el significado de la voz *ius* no deja espacio para interpretaciones equívocas: el derecho es, principalmente, lo justo. También llamamos derecho, a veces, a otras realidades, pero no en razón de sí mismas, sino a causa de su vínculo con lo justo. La ley, singularmente, aunque con frecuencia la llamamos derecho, no es el derecho sino sólo una medida o regla universal del derecho.

Es llamativo que, en esta enumeración de acepciones del derecho, no aparece ninguna que corresponda al derecho como facultad o derecho subjetivo. No son

²⁷ “[Q]uod respondet secundum aliquam aequalitatem alteri”. Tomás de Aquino. S. Th., II-II, q. 57, a. 1, in c.

²⁸ “Et hoc quidem est ius”. Tomás de Aquino. S. Th., II-II, q. 57, a. 1, in c.

²⁹ “Unde manifestum est quod ius est obiectum iustitiae”. Tomás de Aquino. S. Th., II-II, q. 57, a. 1, in c.

³⁰ “[D]erivatum est ad artem qua cognoscitur quid sit iustum”. Tomás de Aquino. S. Th., II-II, q. 57, a. 1, ad 1.

³¹ “[U]lterius ad significandum locum in quo ius redditur, sicut dicitur aliquis comparere in iure”. Tomás de Aquino. S. Th., II-II, q. 57, a. 1, ad 1.

³² “[D]icitur etiam ius quod redditur ab eo ad cuius officium pertinet iustitiam facere, licet etiam id quod decernit sit iniquum”. Tomás de Aquino. S. Th., II-II, q. 57, a. 1, ad 1.

³³ “[I]llius operis iusti quod ratio determinat quaedam ratio praeexistit in mente, quasi quaedam prudentiae regula. Et hoc [...] vocatur lex [...]. Et ideo lex non est ipsum ius, proprie loquendo, sed aliquis ratio iuris”. Tomás de Aquino. S. Th., II-II, q. 57, a. 1, ad 2.

pocos los autores que han sostenido que esta acepción está presente, de un modo más o menos confuso, en otros textos de la obra del Aquinate³⁴, pero, atendido el carácter extremadamente sistemático y ordenado de su pensamiento, sería sorprendente que usara con cierta habitualidad de una noción de derecho que jamás se ha detenido a explicar y que jamás ha hecho expresa como paralela a aquellas que enumera en la cuestión 57. Pero aun concediendo la posibilidad de que la noción se halle escondida, por aquí y por allá, en la obra del Aquinate —y que se explique esto por el hecho de que tal acepción del derecho ya circulaba en la teoría jurídica (al menos, en la canónica), aunque no todos los teóricos estuvieran perfectamente conscientes de su presencia—, no cabe duda de que el derecho llamado subjetivo no forma parte central de su exposición del derecho y la justicia.

Pues bien, atendido esto, se puede volver a Suárez y mostrar genuina estupefacción por la lectura que el jesuita granadino hace de aquellos pasajes de la Suma. Comienza el capítulo 2 del libro primero del *De legibus* con un análisis etimológico de la palabra *ius*, recogiendo distintas hipótesis de esa etimología. Y, sin pretensión de resolver el asunto, se inclina por dos explicaciones etimológicas que, aún sin poder determinar cuál sea la verdadera, sirven para explicar el significado de la voz, que es lo que le interesa. Las etimologías escogidas harían proceder la voz *ius*, la una, del verbo *iubeo* —cuyo participio pasado es *iussum*—, la otra, de *iustitia*. Según esta última etimología, el significado de *ius* sería lo justo: “*ius* significa lo mismo que justo y equitativo, que es el objeto de la justicia”³⁵ y, atendido este significado, es necesario distinguir el *ius* de la ley, en estricta observancia de la doctrina tomista: “de aquí que Santo Tomás dijo que ésta es la primera razón y significación del derecho. Y de ello concluye sin problema, en la solución a la segunda objeción, que el derecho no es la ley sino lo que la ley prescribe o mide”³⁶. Poco más adelante vuelve sobre la primera

³⁴ Tal cosa fue, de hecho, asumida acriticamente por la práctica totalidad del tomismo desde, precisamente, la escolástica española de los siglos XVI y XVII. Recién en el siglo XX la cuestión se plantea problemáticamente. Quizá el primer trabajo que aborda sistemáticamente la cuestión sea el de Jacinto Hering: “De iure subjective sumpto apud S. Thomam” (*Angelicum* 16, 1939), pero luego se ha vuelto muchas veces sobre el punto (véase, por ej.: Finnis, John. *Aquinas. Moral, Political, and Legal Theory*, Oxford, Oxford University Press, 1998, pp. 132-138; Hernández, Héctor. *Derecho subjetivo. Derechos humanos. Doctrina solidarista*, Buenos Aires, Abeledo-Perrot, 2000, pp. 259-269; Tierney, Brian. “Natural Law and Natural Rights. Old Problems and Recent Approaches”, *The Review of Politics*, Vol. 64, n° 3, 2002; Finnis, John. “Aquinas on ius and Hart on Rights: A Response to Tierney”, *The Review of Politics* vol. 64, n° 3, 2002; Lisska, Anthony. “Human Rights Theory Rooted in the Writings of Thomas Aquinas”, *Diametros* 38, 2013; Legge, Dominic O. P. “Do Thomists have Rights? *Nova et Vetera*, English Edition, vol. 17, n° 1, 2019).

³⁵ “[I]us idem significat, quod iustum, & aequum, quod est obiectum iustitiae”. Suárez, Francisco S.I. *Tractatus de legibus, ac Deo legislatore*. Lib. 1, cap. 2.

³⁶ “Unde D.Tho.2.2.q.57.ar.1. hac dixit, esse prima rationem, et significatione iuris. Et inde optime concludit in solutione ad 2. ius non esse legem, sed potius esse id, quod lege praescribitur, seu mensuratur”. Suárez, Francisco S.I. *Tractatus de legibus, ac Deo legislatore*. Lib. 1, cap. 2.

etimología, aquella que hacía proceder el derecho de *iubeo* (que significa mandar, ordenar o disponer), según la cual “se ve que *ius* significa propiamente ley, pues la ley fue dada como mandato o imperio”³⁷.

Hasta aquí, se podría leer a Suárez –desde Tomás de Aquino– pacíficamente y sin sobresaltos, pues su explicación del derecho parece situarse en una posición muy próxima a la del Aquinate. No obstante, esta primera impresión se disipa cuando se advierte el modo en que Suárez entiende el objeto de la justicia. La cuestión es que, inmediatamente después de declarar que *ius* significa, primariamente, lo justo y equitativo, explica esto en los siguientes términos:

“Y en base a esta posterior y estricta significación del *ius*, se suele llamar propiamente *ius* a cierta facultad moral que cada uno tiene, ya acerca de sus cosas, ya acerca de las cosas que le son debidas. Y así, en efecto, se dice dueño de la cosa del que tiene derecho en la cosa, y del operario se dice que tiene derecho al estipendio, por razón de lo cual se dice digno de su paga”³⁸.

Quien tiene en mente los sentidos enumerados por el Aquinate podría, eventualmente, preguntarse si el jesuita está añadiendo, aquí, otra acepción del derecho: el derecho como facultad o potestad³⁹, que luego se llamará derecho subjetivo; y que, como otros teólogos juristas españoles antes que él, complementa la explicación tomista del derecho con esta dimensión –no desarrollada por el Aquinate– que es la facultad moral⁴⁰ que sobreviene a un sujeto como consecuencia de la determinación de algo como suyo en justicia. Pero el texto de Suárez es inequívoco: antes

³⁷ “[P]roprie videtur ius legem significare: nam lex in iussionem, seu imperio posita est”. Suárez, Francisco S.I. *Tractatus de legibus, ac Deo legislatore*. Lib. 1, cap. 2.

³⁸ “Et iuxta posteriorem, et strictam iuris significationem solet proprie ius vocari facultas quaedam moralis, quam unusquisque habet, vel circa rem suam, vel ad rem sibi debitam; sic enim dominus rei dicitur habere ius in re, et operarius dicitur habere ius ad stipendium, ratione cuius dicitur dignus mercede sua”. Suárez, Francisco S.I. *Tractatus de legibus, ac Deo legislatore*. Lib. 1, cap. 2.

³⁹ Suárez usa ambos conceptos para designar el derecho en este sentido. Así, por ejemplo, en el *De virtute et statu religionis* dice que *ius* significa “cierta potestad moral para alguna acción o uso” [“morali quaedam potestate ad aliquem actum vel usum”. Suárez, Francisco. *De virtute et statu religionis*, Lib. VIII, cap. 5, 12]. O en *De opere sex dierum*: “llamamos derecho a la potestad moral de mérito, porque no añade al hombre alguna entidad o cualidad, sino sólo la facultad moral para usar de las cosas de las que es señor lícitamente y sin injusticia” [“Jus potestatem moralem merito appellamus, quia non addit homini aliquam entitatem, vel qualitatem, sed solam moralem facultatem, ut licite et sine alterius injuria possit uti rebus illis, quarum est dominus”. Suárez, Francisco. *De opere sex dierum*. Lib. III, cap. 16, 9].

⁴⁰ Es Suárez, de hecho, quien especifica esta facultad como ‘moral’. Y la razón de esto, según Baciero, es que “el hombre se pertenece o es dueño de sí gracias a la razón, y puede tener por ello una verdadera relación de dominio sobre sí mismo y sobre sus facultades, que en esa medida son suyas en el sentido riguroso de propiedades suyas, propiedades que no le pueden ser arrebatadas sin cometer con él una injusticia”. Baciero, Francisco. “El concepto de derecho subjetivo y el derecho a la propiedad privada en Suárez y Locke”. *Anuario Filosófico* 45/2, 2012, p. 396. Es muy interesante, aunque no cabe en estas páginas, la cuestión de la ejemplaridad de la propiedad en la construcción moderna del derecho subjetivo.

de explicar otros sentidos secundarios y derivados del *ius*, se concentra en los dos que él estima principales: lo justo y la ley. Y el derecho como facultad aparece, expresamente, como explicación de lo justo: retomando la definición de justicia del Digesto, para explicar el *ius* que es atribuido a cada uno en conformidad con la virtud –lo suyo de cada cual, el objeto de la justicia–, dice Suárez que es “aquella acción o facultad moral que cada cual tiene respecto de su cosa, o respecto de la cosa que de algún modo le pertenece”⁴¹. Y luego añade –para que a nadie le quepa ninguna duda del sentido de su afirmación–, que a esto “se le llama *ius*, y parece ser, propiamente, el objeto de la justicia”⁴².

Como puede verse, Suárez ha trasladado el eje de la consideración del derecho, desde la atribución objetiva de lo suyo de cada cual, a la facultad o poder moral –que, en todo caso, podría sobrevenir a esa atribución objetiva–, haciendo de estas dos cosas sólo una o, más bien, haciendo que la facultad moral eclipse la atribución objetiva de lo suyo. Pero esto no es todo: si retrocedemos a la explicación que ofrece de lo justo, después de haber señalado que, tomado el derecho en este sentido: como lo justo, la ley no es el derecho, sino lo que prescribe o mide el derecho, añade la siguiente precisión: “en el mismo nombre de ley está contenida la fuerza de lo justo y la práctica del derecho, porque la verdadera ley debe prescribir lo igual y lo justo”⁴³.

Santo Tomás, por cierto, en el texto al que hace referencia Suárez, no dice que la ley ‘prescribe’ el derecho, sino que la llama ‘razón’ o ‘regla’ del derecho. Superficialmente mirado, esto podría parecer una diferencia terminológica sin importancia, pero si se atiende al modo en que Suárez (en esto acompañado por Molina y Vázquez) entiende la objetividad moral, que depende de la posibilidad de extender el precepto legal a la determinación de todas las situaciones concretas, resulta que la regla o razón deja de ser esa medida universal que colabora en la determinación prudencial del derecho, y se transforma en una prescripción de lo justo concreto. De este modo, como advierte Carpintero, “el carácter moderno de la teoría de Suárez se muestra también en la extensión de la ley natural a las conclusiones más próximas que se extraen desde los primeros principios”⁴⁴. Pero, por esta vía, lo justo no sólo se identifica con la facultad moral, sino también con

⁴¹ “[I]lla actio, seu moralis facultas, quam unusquisque habet ad rem suam, vel ad rem ad se aliquo modo pertinentem”. Suárez, Francisco S.I. *Tractatus de legibus, ac Deo legislatore*. Lib. 1, cap. 2.

⁴² “[V]ocatur ius, et illud proprie videtur esse obiectum iustitiae”. Suárez, Francisco S.I. *Tractatus de legibus, ac Deo legislatore*. Lib. 1, cap. 2.

⁴³ “[I]n ipso nomine legis inesse vim iusti, et iuris colendi, quia vera lex aequum et iustum praecipere debet”. Suárez, Francisco S.I. *Tractatus de legibus, ac Deo legislatore*. Lib. 1, cap. 2.

⁴⁴ Carpintero, Francisco. *Historia breve del derecho natural*. Op. cit., p. 134.

la ley. Es lo que dice el texto citado: lo justo está contenido en la ley, y no sólo en sus principios, sino en su concreción práctica: “en el mismo nombre de ley está contenida la fuerza de lo justo y la práctica del derecho”. Lo cierto es que ha aproximado tanto la ley a lo justo –al punto que la ley ‘constituye’ lo justo, prescribiéndolo–, que la distinción se diluye y las dos realidades se confunden. Tanto es así, que cuando Suárez repite el ejercicio que había hecho Santo Tomás, de mostrar cómo es que las otras acepciones del derecho son dependientes –en su razón de *ius*– de lo justo, sorprendentemente lo hace refiriendo esas realidades no ya a lo justo, sino a la ley: al acto del juez –sostiene– se le llama *ius* porque debe realizarse en conformidad con la ley; y al tribunal se le llama *ius* porque es el lugar en el que se aplica la ley; y al arte porque es el saber que permite aquella aplicación.

De este modo, el reclamo de Villey contra la modernidad jurídica, de reducir el derecho a una facultad moral determinada por la ley (“licencia para realizar tal o cual conducta, porque esa conducta es mandada, o permitida, por una *ley*”⁴⁵), parece encontrar un blanco seguro en Suárez. Es menester advertir que la confusión de realidades jurídicas que en esta exposición se muestra no es consistente en toda la obra del jesuita granadino. Pareciera que la identificación entre ley y derecho objetivo no es plenamente consciente en el propio Suárez, al punto que puede afirmar, en otro lugar del mismo capítulo, que “la ley constituye la equidad o es su medida y regla, pero no es propiamente la misma equidad”⁴⁶. Sin embargo, una tal afirmación –y otras muchas semejantes que se pueden encontrar a lo largo y ancho de su obra–, sólo dejan constancia de las tensiones y contradicciones internas del *corpus* suareciano, y no son suficientes para intentar una interpretación que descubra una unívoca coherencia de su doctrina con la tradición clásica.

IV. Conclusión. ¿Es Suárez moderno?

EN LA INTRODUCCIÓN DE ESTAS PÁGINAS se decía que la revolución jurídica de la modernidad se podía resumir en tres fenómenos indisolublemente vinculados entre sí: el eclipse de lo justo, el amanecer de los derechos y la consecuente redefinición de la ley. Lo expuesto sobre la concepción suareciana del derecho parece ajustarse perfectamente a esta descripción: ha sobrepuesto el derecho como facultad al derecho como lo justo y ha modificado el concepto de ley al extremo de confundirlo,

⁴⁵ Villey, Michel. *Le droit et les droits de l'homme*. Paris, Presses Universitaires de France, 1983, p. 127.

⁴⁶ “[L]ex constituit aequitatem, vel est mensura et regula ejus; non est proprie ipsa aequitas”. Suárez, Francisco S.I. *Tractatus de legibus, ac Deo legislatore*. Lib. 1, cap. 2.

al menos parcialmente, con este extraño derecho objetivo/subjetivo (el problema de la ley en Suárez, como se sabe, es bastante más amplio y complejo que el de su carácter constitutivo o prescriptivo del derecho, pero no cabe detenerse –en estas páginas– en la cuestión del presunto imperativismo voluntarista del concepto suareciano de ley). Así, pues, lo aquí mostrado debería bastar para concluir –contra lo que han sostenido muchos iusnaturalistas tomistas– que Suárez no puede ser considerado, simplemente, como un continuador de la tradición de la teoría clásica de la ley natural en la versión de la que Santo Tomás es el mayor exponente. Su doctrina jurídica no es un desarrollo de las ideas tomistas en la materia, sino que expresamente se aparta del Aquinate en ciertas cuestiones centrales de la teoría de la ley y el derecho natural, como son el sentido de lo justo y su relación con los principios y preceptos legales.

Sin embargo, esto no es suficiente para incorporar a Suárez entre los fundadores de la modernidad jurídica. Salvando las limitaciones de una categoría así, y asumiendo una definición –más o menos estipulativa– de la modernidad filosófica por su dependencia del nominalismo, y de la modernidad jurídica por las consecuencias de éste en el ámbito del derecho (y que, como dijimos en la primera parte de este trabajo, aparecen como notas comunes de las diversas teorías jurídicas modernas, no obstante sus distancias), lo que tendríamos que encontrar en Suárez –para sumarlo a aquella lista que incluye a Grocio, Hobbes, Pufendorf, Leibniz, Locke...– es una negación de la naturaleza humana universal como supuesto de la inteligibilidad del orden jurídico; el reemplazo de la misma por un individualismo metafísico y jurídico; y la consecuente afirmación de una libertad individual negativa como fuente de sentido de las realidades jurídicas. Sostener, como ha hecho Villey, que estas son notas del pensamiento suareciano (y aun de toda la escolástica española) es, sin duda alguna, una infundada exageración. Pero, a su vez, la negación de la exageración no debe llevar a la exageración contraria, que es la negación de toda traza de nominalismo en Suárez, y la afirmación de su perfecta continuidad con Tomás de Aquino. Ya se ha visto que no hay tal continuidad en lo que toca a sus conceptos de derecho y ley. Ahora bien, ¿se puede afirmar que esa discontinuidad responde a la adopción de los principios del nominalismo? Basta mirar el orden de los temas de sus *Disputaciones metafísicas* para descartar tal posibilidad, pero también es cierto que, a pesar de una metafísica fundamentalmente no nominalista (incluso se podría decir que se aleja de Santo Tomás más en dirección al esencialismo que al nominalismo), tensiones (confusiones, contradicciones) como las que se descubren en su teoría jurídica también aparecen en su filosofía primera. Así, por ejemplo, Suárez puede decir que “la aptitud de la naturaleza común para ser en muchos no es algo conve-

niente a la misma naturaleza tal como existe en el particular real”⁴⁷. Y que esto significa, para él, la introducción de un principio de división entre una naturaleza universal y las naturalezas particulares lo deja muy en claro poco más adelante: “la naturaleza universal no existe en muchos sino por identidad con cada uno de los singulares; pero tal naturaleza, identificada con un individuo no puede, ella misma, identificarse con otros según la realidad [*secundum rem*] y según la existencia real”⁴⁸. Lo cual, inevitablemente, supone una cierta disminución del carácter auténticamente común de las naturalezas de los individuos y, a la vez, una suerte de esencialización del individuo, que por momentos se vuelve expresa: “la naturaleza existente en acto no se distingue de la naturaleza que es real por el individuo y, por ello, de este modo no puede tener unidad real que repugne a la individuación, como sería la unidad común”⁴⁹. Todos estos textos pertenecen a la cuarta sección de la sexta disputación. Como para descartar que se trate de un accidente puntual, Suárez introduce, mucho después (en la décimo tercera disputación), una de las consecuencias de tal esencialización del individuo, que es la esencialización de la materia (principio de la individuación en la metafísica tomista⁵⁰): “la materia creada por Dios y existente en el compuesto tiene alguna esencia real o, de otro modo, no sería ente real; pero la esencia de la materia no es constituida intrínsecamente en su ser de esencia por la forma; luego, por sí misma tiene su entidad de esencia, de cualquier clase que sea”⁵¹, de manera que muestra una persistente coherencia en unas posiciones metafísicas que se aproximan a la exaltación nominalista de la realidad del individuo y el oscurecimiento de la realidad del universal (o, al menos, en el caso de Suárez, el distanciamiento de la realidad del universal respecto de la realidad ‘existente en acto’).

Como ya hemos dicho, es innegable la continuidad lógica que existe entre el individualismo (que sigue al nominalismo) y la exaltación del derecho subjetivo

⁴⁷ “[A]ptitudo naturae communis ut sit in multis non est aliquid conveniens ipsi naturae prout a parte rei existit”. Suárez, Francisco. *Disputationes Metaphysicae*. Disputatio VI, sectio IV, 2.

⁴⁸ “[N]atura universalis non existit in multis nisi per identitatem cum singulis eorum; sed talis natura identificata uni individuo non potest eadem secundum rem et secundum existentiam realem identificarii aliis”. Suárez, Francisco. *Disputationes Metaphysicae*. Disputatio VI, sectio IV, 4.

⁴⁹ “[N]atura actu existens non distinguitur ex natura rei ab individuo, et ideo ut sic non potest habere unitatem realem repugnantem individuacioni qualis esset unitas communis”. Suárez, Francisco. *Disputationes Metaphysicae*. Disputatio VI, sectio III, 7.

⁵⁰ Precisamente la esencialización de la materia es lo que le impide a Suárez reconocerla como principio de individuación, lo que le lleva a otro de los puntos que le aproximan a Ockham: la identificación de la individuación con la unidad entitativa. Véase Suárez, Francisco. *Disputationes Metaphysicae*. Disputatio V.

⁵¹ “[M]ateria creata a Deo et in composito existens habet aliquam essentiam realem, alioqui non esset ens reale; sed essentia materiae non constituitur intrinsece in suo esse essentiae per formam; ergo, per seipsam habet suam qualemcumque entitatem essentiae”. Suárez, Francisco. *Disputationes Metaphysicae*. Disputatio XIII, sectio VI, 9.

como la primera y primordial realidad jurídica, porque la reducción de la realidad al individuo, con la consiguiente incomunicación esencial de unos y otros individuos, no puede sino redundar en la negación de una atribución objetiva de lo suyo de otro anterior al poder individual para reclamar el bien propio, ya que aquella atribución supone, precisamente, el reconocimiento de un bien bajo algún respecto universal o común. Si aquí se estuviera analizando la obra de, por ejemplo, Hobbes, no habría ningún problema para establecer esa continuidad del individualismo nominalista a la exaltación del derecho subjetivo porque, de hecho, esa continuidad es expresa. En Suárez, sin embargo, no hay tal cosa. Lo que parece haber es la integración, más o menos inconsciente, de elementos dispersos pertenecientes a cuerpos teológicos, filosóficos y jurídicos dispares y aun contradictorios. ¿Es, Suárez, uno de los fundadores de la modernidad jurídica? Tanto cuanto corresponda ese título al autor de una obra que, más bien, parece el más claro —y estertóreo— ejemplar del agrietamiento y debilitación de la tradición jurídica clásica y medieval.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Baciero, Francisco. “El concepto de derecho subjetivo y el derecho a la propiedad privada en Suárez y Locke”. *Anuario Filosófico* 45/2, 2012.
- Carpintero, Francisco. “Los escolásticos españoles en los inicios del liberalismo político y jurídico”. *Revista de Estudios Histórico-Jurídicos* 25, 2003.
- “Las personas como *síntese*: la autonomía en el derecho”. En Leite De Campos, Diego y Juny De Abreu Chillenato, Silmara. *Pessoa humana e direito*. Coimbra, Edicoes Almedina, 2009.
- *Historia breve del derecho natural*. Madrid, Colex, 2009.
- Finnis, John. *Aquinas. Moral, Political, and Legal Theory*, Oxford, Oxford University Press, 1998.
- “Aquinas on ius and Hart on Rights: A Response to Tierney”, *The Review of Politics* vol. 64, n° 3, 2002.
- Folgado, Avelino. *Evolución histórica del concepto de derecho subjetivo. Estudio especial de los teólogos-juristas españoles del siglo XVI*. San Lorenzo de El Escorial, Pax Juris - Escurialensium Utriusque Studiorum Scerpta, 1960.
- Guzmán Brito, Alejandro. *El derecho como facultad en la neoescolástica española del siglo XVI*. Madrid, Iustel, 2009.
- Hering, Jacinto: “De iure subjective sumpto apud S. Thomam”. *Angelicum* 16, 1939.
- Hernández, Héctor. *Derecho subjetivo. Derechos humanos. Doctrina solidarista*, Buenos Aires, Abeledo-Perrot, 2000.
- Legge, Dominic O. P. “Do Thomists have Rights? *Nova et Vetera*, English Edition, vol. 17, n° 1, 2019.
- Lisska, Anthony. “Human Rights Theory Rooted in the Writings of Thomas Aquinas”, *Diametros* 38, 2013.
- Megías, José Justo. *Propiedad y derecho natural en la historia*. Cádiz, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Cádiz, 1994.
- “El derecho subjetivo en el derecho romano (un estado de la cuestión)”, en *Revista de Estudios Histórico-Jurídicos* 25, 2003.
- Pennington, Kenneth. “The History of Rights in Western Thought”. *Emory Law Journal*, vol. 47, 1998.

Rego, Francisco. *La polémica de los universales: sus autores y sus textos*. Buenos Aires, Gladius, 2005.

Reid, Charles J. Jr. "The Canonistic Contribution to the Western Right Tradition: An Historical Inquiry". *Boston College Law Review* vol. 33, 1991.

Rodríguez Puerto, Marcial. "Escolásticos españoles y subjetivismo moderno (un comentario sobre el concepto de derecho en Luis de Molina y Francisco Suárez)". *Ingenium* 5, 2011.

Sol, Thierry. "La notion de *ius* en droit sacramentaire chez Gratien et les Décretistes". *Ius Ecclesiae. Rivista internacionales di Diritto Canonico*. Vol. XXVII, n° 2, 2015.

Suárez, Francisco S.I. *De opere sex dierum*.

– *De virtute et statu religionis*.

– *Disputationes Metaphysicae*.

– *Tractatus de legibus, ac Deo legislatore*.

Tierney, Brian. *The Idea of Natural Rights. Studies on Natural Rights, Natural Law and Church Law, 1150-1625*. Grand Rapids-Michigan, B. Eerdmans Publishing Co., 2001.

– "Natural Law and Natural Rights. Old Problems and Recent Approaches", *The Review of Politics*, Vol. 64, n° 3, 2002.

Tomás de Aquino O.P. *Summa Theologiae*.

Villey, Michel. *La formation de la pensée juridique moderne*. Paris, Presses Universitaires de France, 2ª edición, 2013.

Villey, Michel. *Le droit et les droits de l'homme*. Paris, Presses Universitaires de France, 1983.

Widow Lira, Felipe. "Los orígenes de la noción moderna de derecho subjetivo. ¿Ha sido superada la tesis de Michel Villey?". *Forum. Suplement to Acta Philosophica*, vol. 5/2, 2019.

DOI: <https://doi.org/10.15366/bp2021.26.010>
Bajo Palabra. II Época. N°26. Pgs: 201-220

*Escolástica renacentista y recepción de la
doctrina aristotélica sobre lo justo natural:
Philipp Melanchthon y Francisco Suárez*

*Renaissance Scholasticism and the Reception
of the Aristotelian Doctrine on the Natural Just:
Philipp Melanchthon & Francisco Suárez*

SEBASTIÁN CONTRERAS AGUIRRE
ALFONSO HERREROS BESA

Universidad de los Andes, Chile
sca@miuandes.cl

DOI: <https://doi.org/10.15366/bp2021.26.011>
Bajo Palabra. II Época. N°26. Pgs: 221-238



Recibido: 11-10-2020

Aceptado: 01-11-2020

Este trabajo forma parte del proyecto FONDECYT 1180510 financiado por ANID-Chile.



Resumen

La interpretación escolástica de Aristóteles se concentra en la idea del derecho natural para justificar los fundamentos prepolíticos de la realidad social. Ahora bien, no existe una sola gran síntesis escolástica, ni hay tampoco un único aristotelismo que sea común a todos los comentaristas escolásticos de la *Ethica* E 7. De ese modo, Philipp Melanchthon (1497-1560), el llamado *praeceptor Germania*, expone un Aristóteles distinto del que comenta el jesuita Francisco Suárez (1548-1617), porque, como se verá a continuación, mientras que Suárez entiende lo justo por naturaleza como el derecho de la razón práctica, Melanchthon lo identifica con el conocimiento teórico de los principios morales impresos por Dios en el hombre.

Palabras clave: derecho natural, Aristóteles, Philipp Melanchthon, Francisco Suárez, escolástica.

Abstract

The scholastic interpretation of Aristotle focuses on the idea of the natural law to justify the pre-political foundations of social reality. Now, there is no single great scholastic synthesis, nor is there a single Aristotelianism that is common to all the scholastic commentators of *Ethica* E 7. Thus, Philipp Melanchthon (1497-1560), the so-called *praeceptor Germania*, depicts a different understanding of Aristotle than the Jesuit Francisco Suárez (1548-1617), because, as we will show, Suárez understands the just by nature as the right of practical reason, whereas Melanchthon identifies it with the theoretical knowledge of the moral principles implanted by God in man.

Keywords: natural law, Aristotle, Philipp Melanchthon, Francisco Suárez, Scholasticism.

LA VISIÓN CRISTIANA DEL MUNDO ha permitido a los teólogos escolásticos llevar a cabo una transformación casi completa de la filosofía de Aristóteles y de todo el pensamiento antiguo¹, no solo de la metafísica, sino también de la política y la ética, donde la idea de lo justo por naturaleza, poco más que un teorema subordinado dentro de la explicación general de Aristóteles sobre la virtud de la justicia, se convierte en el corazón de una compleja sistemática acerca de los fundamentos prepolíticos de la vida social².

Comparado con el papel central que tiene el derecho natural en la teología escolástica, en la filosofía de Aristóteles “la referencia a algo así como una ‘justicia natural’ tiene un alcance bastante más acotado”³. Así, aunque se lo presenta como ‘lo justo primario’⁴, esto es, aun cuando se trata del criterio de enjuiciamiento de lo que es justo por ley⁵, el derecho natural no es para Aristóteles, como sí lo es para la escolástica, el principio/causa de lo justo legal (en Aristóteles no hay nada parecido a la afirmación escolástica de que la ley positiva se deriva de la natural). La distinta índole de estos derechos no los hace opuestos. El derecho natural y lo justo por convención son partes del único derecho de la comunidad cívica⁶, y son igualmente cambiantes, ya que, con terminología de Aristóteles, “toda justicia es variable”⁷.

Dando un paso adelante, los teólogos escolásticos describen el derecho natural como un orden de justicia ‘esencialmente inmutable’, entre otras razones, porque, según escribe Tomás de Mercado, “Lo que Dios y la naturaleza mandan es perpetuo”⁸. Si bien en este punto, *i.e.* en la comprensión del derecho natural, los esco-

¹ Kluxen, Wolfgang, “Die geschichtliche Erforschung der mittelalterlichen Philosophie und die Neuscholastik”, en id., *Aspekte und Stationen der mittelalterlichen Philosophie*, Paderborn, Ferdinand Schöningh, 2012, pp. 429-430.

² Vid. Vallejo Campos, Álvaro & Vigo, Alejandro, *Filósofos griegos. De los sofistas a Aristóteles*, Pamplona, Eunsa, 2017, pp. 549-558; Mulgan, Richard G., *Aristotle's Political Theory*, Oxford, Clarendon, 1986, pp. 140-141.

³ Vigo, Alejandro, “¿Supone la noción de derecho natural un planteamiento necesariamente religioso?”, en Fidalgo, Carlos (coord.), *Derecho global. Positivismismo, iusnaturalismo y razonabilidad del derecho*, Navarra, Aranzadi, 2018, p. 38.

⁴ Aristóteles, *Ethica Nicomachea*, Madrid, CEPC, 2014, E 9, 1136b34.

⁵ Aristóteles, *Rhetorica*, Madrid, Gredos, 2014, A 13, 1373b4-18; A 15, 1375a25-b8.

⁶ Aristóteles, *Ethica Nicomachea*, cit., E 7, 1134b18-1135a6.

⁷ Aristóteles, *Ethica Nicomachea*, cit., E 7, 1134b32. Vid. García-Huidobro, Joaquín, *La recepción de la doctrina aristotélica de lo justo natural y lo justo legal en los comentaristas medievales de la Ética a Nicómaco*, Ciudad de México, Porrúa/UNAM, 2017.

⁸ Tomás de Mercado, *Summa de tratos y contratos*, Sevilla, Hernando Diaz, 1571, fol. 15. En la misma línea, Báñez postula que, con arreglo a la doctrina de Aristóteles, “el derecho positivo es mutable por naturaleza según el bene-

lásticos parecen defender una teoría común, lo cierto es que, como señala Kluxen, no hay una ‘síntesis escolástica’ que permita agrupar a todo ese cuerpo de pensadores⁹ —pues, como sabemos, el Aristóteles del Tostado es distinto del Aristóteles de Alberto de Colonia, y el Aristóteles de los ‘teólogos-juristas’ salmantinos parece un autor diferente de aquel que comentan los teólogos de la Reforma¹⁰. Se dice, así, que la variedad de aristotelismos muchas veces hace que la denominación común de ‘aristotélicos’ pierda valor¹¹. No parece fácil, de esta manera, trazar una línea de continuidad, por ejemplo, entre el aristotelismo de Pedro de Osma, Francisco Zumel y John Case, menos aún entre el aristotelismo de Philipp Melanchthon y el de Francisco Suárez. La sola pertenencia a credos diferentes hace imposible que se los trate en bloque. Por otro lado, tampoco parece posible estudiar conjuntamente los comentarios a la *Ethica* de Suárez y Melanchthon. El comentario de Melanchthon es extenso y está escrito en un latín elegante¹². El comentario de Suárez —un apunte de clases que hasta ahora sigue inédito¹³— es más bien tosco, tiene un estilo exageradamente escolar, y es apretadísimo en la explicación de los diversos temas de la ética aristotélica.

Tratándose de interpretaciones distintas de Aristóteles, y, por lo mismo, de lecturas diferentes de la doctrina aristotélica sobre lo justo natural, este trabajo se divide en dos partes: en primer lugar, se presenta la reelaboración de Melanchthon, que coloca al derecho natural en el ámbito propio de la razón especulativa; y, en segundo lugar, se describe la sistemática de Suárez, que, más allá del origen divino del derecho natural, se concentra en el carácter racional y práctico de ese derecho.

1. Philipp Melanchthon y la reconducción de la ley natural a la razón especulativa

PHILIPP SCHWARTZERD, MELANCHTHON, ES EL GRAN TEÓLOGO DOGMÁTICO de los movimientos de reforma que siguieron a la publicación de las 95 tesis. Tanto la

plácito del legislador; en cambio, el derecho natural es pura y absolutamente inmutable, al igual que es inmutable y firme su regla o norma”. Domingo Báñez, *Decisiones de iure et iustitia*, Pamplona, Eunsa, 2008, quæ. 57, art. 2.

⁹ Kluxen, “Die geschichtliche Erforschung der mittelalterlichen Philosophie und die Neuscholastik”, cit., pp. 411-440.

¹⁰ Vid. Leinsle, Ulrich G., “Die Scholastik der Neuzeit bis zur Aufklärung”, en Coreth, Emerich; Neidl, Walter & Pfligersdorffer, Georg (eds.), *Christliche Philosophie im katholischen Denken des 19. und 20. Jahrhunderts: Rückgriff auf scholastisches Erbe*, Graz/Wien/Köln, Verlag Styria, 1988, pp. 54-69; id., *Introduction to Scholastic Theology*, Washington DC, The Catholic University of America Press, 2010, pp. 3-ss; Lohr, Charles H., “Del aristotelismo medieval al aristotelismo renacentista”, *Patristica et mediævalia*, 17 (1996), pp. 3-15.

¹¹ Schmitt, Charles B., *Aristóteles y el Renacimiento*, León, Universidad de León, 2004, p. 34.

¹² Philipp Melanchthon, *Enarrationes aliquot librorum ethicorum Aristotelis*, Halis, Schweschke et filium, Corpus Reformatorum vol. XVI, 1850, pp. 277-416.

¹³ Francisco Suárez, *Commentarii in Ethica Aristotelis (1585)*, cod. lat. 6775, Bibliothèque Nationale de France, fols. 1-105.

primera síntesis de la teología reformadora, *i.e.* la primera sistemática protestante, cuanto la fundamentación doctrinal y filosófica del luteranismo, son una obra del que fuera llamado ‘el hombre más apacible del siglo’¹⁴; incluso la consolidación del protestantismo en general pareciera deberse a Schwartzerd¹⁵.

Aunque existe alguna continuidad entre el escolasticismo de Suárez y el escolasticismo de Melanchthon, Suárez, a diferencia del reformador, imprime en el concepto de ley natural un sello marcadamente jurídico. Lejos de este enfoque, Melanchthon saca al derecho natural de la razón práctica y lo convierte en objeto de la razón especulativa, que es la que conoce la ley divina sobre las costumbres, verdadera regla de vida¹⁶. De esta manera, si se ocupa de la ley moral o de la razón natural no es para hacerse parte de la tradición de lo justo natural aristotélico, sino por la utilidad que tiene la ética en la educación ciudadana, en la discusión política y en el debate teológico, así como por la aptitud de esta ciencia para, al decir de Melanchthon, ‘reformar las costumbres de su tiempo’¹⁷.

De acuerdo con Melanchthon, Dios ha impreso en nuestras mentes ciertos principios primeros que son el fundamento y punto de partida del discurso de la razón¹⁸. La ley natural se forma tanto por los primeros principios como por los preceptos morales inmediata y necesariamente derivados de aquellos¹⁹. Con todo, en este grupo de principios hay uno que ocupa el primerísimo lugar: aquel que define

¹⁴ Decot, Rolf, *Geschichte der Reformation in Deutschland*, Freiburg/Basel/Wien, Herder, 2015, p. 83; Svensson, Manfred, *Reforma protestante y tradición intelectual cristiana*, Barcelona, Clie, 2016, p. 58; Pena, Pilar, *Las fuentes de la teología en Felipe Melanchthon*, Salamanca, Universidad Pontificia de Salamanca, 2007, p. 31; Stupperich, Robert, *Der unbekannte Melanchthon: Wirken und Denken des Präceptor Germaniae in neuer Sicht*, Stuttgart, Kohlhammer, 1961, pp. 9-ss.

¹⁵ *Vid. Lexikon für Theologie und Kirche*, s.v. ‘Luthertum’.

¹⁶ *Vid. Apologia confessionis Augustanae*. A pesar del carácter eminentemente especulativo de su interpretación de la ley natural, la obra de Melanchthon ha sido clave para el desarrollo de la tradición luterana de la filosofía práctica. *Vid. Theologische Realzyklopädie*, s.v. ‘Melanchthon, Philipp’; Svensson, Manfred, “Phillip Melanchthon and the Reception of Aristotelian Natural Law Theory in the European Reformation”, en García, Alejandro; Šilar, Mario & Torralba, José María (eds.), *Natural Law: Historical, Systematic and Juridical Approaches*, Newcastle, Cambridge Scholars Publishing, 2008, pp. 106-122; Schmoeckel, Mathias, “Erkenntnis durch *ratio* und *conscientia*. Die Begründung der modernen Wissenschaftlichkeit des Rechts durch Melanchthons Naturrechtslehre”, en Hasselhoff, Görgo K. & Meyer-Blanck, Michael (eds.), *Religion und Rationalität*, Würzburg, Ergon, 2008, pp. 179-220.

¹⁷ Philipp Melanchthon, *Enarrationes aliquot librorum ethicorum Aristotelis*, cit., pp. 277-280.

¹⁸ Philipp Melanchthon, *Prolegomena in Officia Ciceronis*, Halis, Schwetschke et filium, Corpus Reformatorum vol. XVI, 1850, p. 573.

¹⁹ Philipp Melanchthon, *Enarrationes aliquot librorum ethicorum Aristotelis*, cit., p. 384; id., *Philosophie moralis epitomes*, Halis, Schwetschke et filium, Corpus Reformatorum vol. XVI, 1850, pp. 69-70; id., *Ethice doctrina elementorum*, Halis, Schwetschke et filium, Corpus Reformatorum vol. XVI, 1850, pp. 227-228; id., *Commentarii in Epistolam Pauli ad Romanos*, Halis, Schwetschke et filium, Corpus Reformatorum vol. XV, 1848, pp. 563-565, 577-578; id., *Enarratio Epistolae Pauli ad Romanos*, Halis, Schwetschke et filium, Corpus Reformatorum vol. XV, 1848, pp. 830-833, 840-841.

que la virtud humana consiste en reconocer y obedecer a Dios —o que la más alta virtud supone reconocer a Dios como Dios y ordenar nuestras acciones hacia Él²⁰.

En la interpretación de Melanchthon, la naturaleza opera como lo dado, como un hecho fijo que le dice al hombre lo que debe hacer y no hacer. En este sentido, los actos humanos se cualifican como buenos o como malos por comparación con el grupo de principios morales que conoce la razón especulativa y según la medida ‘estática’ del orden natural. Como puede verse, la concepción de Melanchthon de la ética está fuertemente influenciada por la teoría moral de los estoicos, donde la misma ley que rige el mundo físico es la que es principio de la praxis, una suerte de ley cósmica que el hombre puede aprehender solo teoréticamente y aplicar casi de modo mecánico a la acción particular. Sin embargo, como no ocurre en el estoicismo, esta ley es obra de un Dios personal, “mente eterna, creadora de las cosas buenas”²¹, “autor y custodio del orden político”²², a quien hemos de obedecer “... de acuerdo con la diferencia entre las cosas buenas y reprochables”²³. Todo lo expuesto lleva a Melanchthon a concluir que la ley natural consiste en “la doctrina que Dios [nos] entrega y que prescribe lo que debemos ser, qué hacer y qué evitar, que [nos] impone la perfecta obediencia de Dios, y que nos enseña que Dios se enoja y que castiga con la muerte eterna a los que no lo obedecen perfectamente”²⁴.

La enseñanza de Melanchthon sobre el derecho natural toma como base la relación de dependencia ontológica que el efecto, esto es, lo justo natural, mantiene con Dios, que es su causa, relación de dependencia que se expresa en la doctrina de la *imago Dei*. Conocemos esta relación gracias a los principios que Dios imprime en la conciencia a la manera de verdades necesarias (o ‘de verdad perpetua’), como el primero de los principios naturales, que, como se ha dicho, prescribe someterse a Dios. Reconociendo aquella relación de dependencia podemos reconocer la normatividad del orden práctico, que es nada más que un desarrollo del mandato de obedecer a Dios perfectamente, y donde no tiene cabida la conmensuración del intelecto con el deseo recto, que es el tipo de vinculación que Aristóteles advierte en el nivel de la llamada verdad práctica²⁵.

²⁰ Philipp Melanchthon, *Enarrationes aliquot librorum ethicorum Aristotelis*, cit., p. 283.

²¹ Philipp Melanchthon, *Enarrationes aliquot librorum ethicorum Aristotelis*, cit., pp. 385-386.

²² Philipp Melanchthon, *De aequitate et iure stricto*, Halis, Schwetschke et filium, Corpus Reformatorum vol. XI, 1843, pp. 551-555.

²³ Philipp Melanchthon, *Enarrationes aliquot librorum ethicorum Aristotelis*, cit., p. 385.

²⁴ Philipp Melanchthon, *Loci theologici, tertiae aetatis*, Halis, Schwetschke et filium, Corpus Reformatorum vol. XXI, 1854, p. 685.

²⁵ Aristóteles, *Ethica Nicomachea*, cit., Z 2, 1139a29-31.

En esta concepción de lo justo por naturaleza la malicia moral depende del orden de las esencias, que son inmutables tal como el decreto de la creación. El orden que Dios ha dado al mundo tiene como fin principal que los hombres se gobiernen según su voluntad²⁶. Supuesto lo anterior, el orden de la moralidad es correlativo al orden de la creación²⁷, y, en el fondo, al carácter no autocontradictorio de la primera causa. Así, la *imago et similitudo Dei*, principio de conocimiento del orden del mundo, nos permite reconocer las normas naturales, “normas congruentes con la mente divina, la cual discierne [con absoluto acierto] entre lo honesto y lo malvado”²⁸. Ahora bien, la existencia de Dios no pertenece al terreno de los conocimientos innatos. En cierto modo, conocemos a Dios a través del orden de la creación, pero entendemos ese orden debido al eco de la voz divina que existe ya en nuestra conciencia, en algo parecido a un esquema de ascenso y descenso: ascendemos en el reconocimiento de Dios por el orden de la creación, pero solo podemos realizar este ascenso por la participación de la razón divina en nuestras mentes.

Al igual que algunos tomistas escolásticos, Melanchthon entiende el derecho natural como un orden de justicia inmutable *quantum ad essentiam*. Dice, a este respecto, que “los principios morales son firmes como los principios de la física”²⁹, y que sus conclusiones son verdades ciertas y apodócticamente conectadas entre sí. No obstante, así como los salmantinos escolásticos, postula que se trata de un orden cambiante *quantum ad usum*. En primer lugar, ese cambio se concreta en el cambio de las leyes positivas, que, aunque se derivan de la ley natural, son distintas en los distintos contextos. Lo que no puede cambiar es la razón de justicia de estas leyes, es decir, estas leyes deben siempre ser un reflejo de la bondad intrínseca del orden de la creación. Dos causas concurren en el cambio de lo justo legal: primero, las decisiones de los gobernantes, si bien están controladas por la justicia natural, son por su propia condición ‘imprevisibles’³⁰; segundo, los gobernantes, al determinar el derecho natural, lo hacen sobre la base de ra-

²⁶ Methuen, Charlotte, “Lex Naturæ and Ordo Naturæ in the Thought of Philip Melanchthon”, *Reformation & Renaissance Review*, 3 (2001) 1, pp. 110-125.

²⁷ Frank, Günther, “Melanchthon – der ‘Ethiker der Reformation’”, en Frank, Günther & Mundt, Felix (eds.), *Der Philosoph Melanchthon*, Berlin, Walter de Gruyter, 2012, pp. 71-75; Stiening, Gideon, “‘Notitiæ principiorum practitorum’. Melanchthons Rechtslehre zwischen Machiavelli und Vitoria”, en Frank, Günther & Mundt, Felix (eds.), *Der Philosoph Melanchthon*, Berlin, Walter de Gruyter, 2012, pp. 115-146.

²⁸ Philipp Melanchthon, *Enarratio Epistolæ Pauli ad Romanos*, cit., p. 833.

²⁹ Philipp Melanchthon, *Philosophiæ moralis epitomes*, cit., p. 73.

³⁰ Philipp Melanchthon, *Enarrationes aliquot librorum ethicorum Aristotelis*, cit., p. 393; id., *Philosophiæ moralis epitomes*, cit., pp. 71-72; id., *Ethicæ doctrinæ elementorum*, cit., p. 230.

zones simplemente probables (de razones no necesarias)³¹. En los términos de Melanchthon, más allá de la distinta índole de estos derechos, existe entre ellos una cierta continuidad normativa³² —la cual permite sostener que en el derecho natural se dan distintos grados. Por ejemplo, las determinaciones que originan el derecho positivo estricto versan sobre cosas indiferentes, esto es, sobre cosas que *prima facie* no están mandadas ni prohibidas por la ley moral, pero que, en cierto sentido, se vuelven de ley natural por el hecho de haber sido mandadas o prohibidas por el legislador. En otros casos, las decisiones de la autoridad dan origen a principios que podemos identificar como ‘mixtos’, pues, aun cuando el tipo de orden que establecen sigue los dictámenes del orden natural, bien podría ser otro ‘sin corrupción de la naturaleza’, como no corrompe la naturaleza el que muchos sean zurdos, pese a que, ‘por naturaleza’, todos los hombres tienden a ser diestros.

En segundo lugar, el cambio del derecho natural pasa por la distinta aplicación de los principios morales al caso concreto. No se da acá la dispensa de las leyes naturales, ya que, como se dijo, son leyes inmutables *quantum ad essentiam*. Lo que ocurre es que toda ley ha de aplicarse en un contexto particular, atendiendo a las circunstancias propias del caso y razonando con argumentos probables³³. Por otro lado, al preguntarse por la justicia/moralidad de una acción particular, se ha de partir siempre del supuesto de que las leyes cuya excepción supondría la destrucción de la naturaleza tienen prioridad sobre aquellas que solo son justas de modo general, pero no absoluto³⁴. Así, en relación con el llamado ‘sacrificio de Isaac’, Melanchthon explica que la norma ‘no matarás’ cede ante la norma superior que manda obedecer a Dios a todo evento. No hay que olvidar que, para Melanchthon, este es el mandamiento fundamental³⁵.

2. Francisco Suárez y el carácter práctico del derecho natural

SITUÁNDOSE AL INTERIOR DE LA TRADICIÓN ARISTOTÉLICA —que concibe como la filosofía auténtica, en la que ha sido formado, y que cree interpretar con absoluta

³¹ Philipp Melanchthon, *Loci theologici, tertia aetas*, cit., pp. 716-718, 1007-1008; id., *Enarrationes aliquot librorum ethicorum Aristotelis*, cit., p. 393; id., *De legum fontibus et causis*, Halis, Schwetschke et filium, Corpus Reformatorum vol. XI, 1843, pp. 916-924.

³² Philipp Melanchthon, *Enarrationes aliquot librorum ethicorum Aristotelis*, cit., pp. 393-394; id., *Commentarius in Epistolam Pauli ad Corinthios*, Halis, Schwetschke et filium, Corpus Reformatorum vol. XV, 1848, pp. 1076-1077.

³³ Philipp Melanchthon, *Enarrationes aliquot librorum ethicorum Aristotelis*, cit., pp. 402-407.

³⁴ Philipp Melanchthon, *Ethica doctrinae elementorum*, cit., p. 229.

³⁵ Philipp Melanchthon, *Enarrationes aliquot librorum ethicorum Aristotelis*, cit., p. 407.

autoridad³⁶—, Francisco Suárez de Toledo, ‘el más moderno de los escolásticos’³⁷, es, con seguridad, el principal de los teólogos españoles de los siglos XVI-XVII, así como el pensador que, desde la misma tradición escolástica, permite entender mejor el paso de la filosofía medieval al pensamiento moderno³⁸.

Acaso por su enorme influencia como metafísico (se lo conoce como ‘papa de los metafísicos’³⁹) incluso entre los teólogos reformados⁴⁰, la relectura de Suárez sobre la doctrina de lo justo por naturaleza se ha presentado, por lo general, como una suerte de ‘metafísica de la moral’, esto es, como una ética puramente abstracta y deductivista, que reduce la moral al conocimiento especulativo y donde la razón práctica no tiene nada que decir. Suárez, por el contrario, enseña que el derecho natural es lo justo según la recta razón⁴¹, subrayando que este derecho es una realidad práctica por sí, que los principios naturales son conocidos por un hábito práctico, y que todo lo relacionado con la ley moral natural es materia de la razón práctica. Todavía más, enseña que los grandes principios, puesto que tienen una ‘mayor carga de especulación’, son menos prácticos que los actos de prudencia que dirigen la acción particular⁴².

No solo son prácticos los actos de mandato o las leyes sino también los consejos. Suárez, alejado del normativismo con que se lo relaciona, no elabora su interpretación de Aristóteles desde la denominada ‘moral de la obligación’. La suya es una ética de las virtudes, de los bienes humanos y del fin del hombre⁴³, así como de todo lo que nos induce a hacer el bien y evitar el mal, algo que, como sostiene

³⁶ Vid. *Lexikon für Theologie und Kirche*, s.v. ‘Suárez, Francisco’; Schöndorf, Harald, *Philosophie des 17. und 18. Jahrhunderts*, Stuttgart, Kohlhammer, 2016, pp. 27-30.

³⁷ Guy, Alain, *Histoire de la philosophie espagnole*, Toulouse, Association des Publications de l’Université de Toulouse-Le Mirail, 1985, p. 87; Carreras, Joaquín & Tusquets-Terrats, Juan, *Apports hispaniques à la philosophie chrétienne de l’Occident*, Louvain/Paris, Publications Universitaires/Béatrice-Nauwelaerts, 1962, p. 118.

³⁸ Leinsle, “Die Scholastik der Neuzeit bis zur Aufklärung”, cit., p. 58; Schmutz, Jacob, “¿Abatir o ensalzar a Francisco Suárez?”, en VV.AA., *Francisco Suárez: Der ist der Mann*, Valencia, Facultad de Teología San Vicente Ferrer, 2004, p. 6; Zubiri, Xavier, *Escritos menores (1953-1983)*, Madrid, Alianza/Fundación Xavier Zubiri, 2007, p. 288.

³⁹ Treitschke, Heinrich von, “Samuel Pufendorf”, *Preussische Jahrbücher*, 35 (1875), pp. 614-655; Eschweiler, Karl, “Die Philosophie der spanischen Spätscholastik auf den deutschen Universitäten des siebzehnten Jahrhunderts”, *Spanische Forschungen der Görres-Gesellschaft*, 1 (1928), pp. 251-325.

⁴⁰ Vid. *Realencyklopädie für protestantische Theologie und Kirche*, s.v. ‘Suárez, Franz’; Eschweiler, “Die Philosophie der spanischen Spätscholastik auf den deutschen Universitäten des siebzehnten Jahrhunderts”, cit., pp. 251-325.

⁴¹ Francisco Suárez, *Commentarii in Ethica Aristotelis (1585)*, cod. lat. 6775, cit., fols. 86r, 100v-105r; id., *Questiones de iustitia et iure*, Freiburg, Herder, 1958, fols. 30v-31r; id., *Tractatus de legibus ac Deo legislatore*, Madrid, IEP, 1967-1968, lib. 1, cap. 2, num. 9.

⁴² Francisco Suárez, *De anima*, Madrid, Fundación Xavier Zubiri/Sociedad de Estudios y Publicaciones, 1978-1991, disp. 9, quæ. 9, num. 10.

⁴³ Francisco Suárez, *De ultimo fine hominis*, Parisiis, Vivès, 1856, Opera omnia vol. IV, disp. 7, sect. 2, num. 15.

el propio Suárez, se dice tanto de los preceptos como de los consejos⁴⁴. Las leyes son solo uno de los muchos medios que nos asisten en el camino hacia la beatitud. Sin duda, nos ayudan instruyéndonos y obligándonos a realizar las acciones mediante las cuales podemos llegar a Dios⁴⁵, “a quien todo está ordenado”⁴⁶, pero no agotan el catálogo de principios con que Dios mismo nos conduce hacia Él (junto a las leyes, que son medios para la felicidad y no solo para la justicia⁴⁷, está la gracia, la misericordia, los dictámenes de la equidad, etc.)⁴⁸. Luego, con palabras de Suárez, “... Dios no es solo el fin y —por decirlo así— el blanco al cual tienden las criaturas intelectuales, sino también quien las ayuda a alcanzarlo. Él rige a sus criaturas y mostrándoles el camino las guía hacia sí... [ahora,] para que no se desvíen del recto camino, las advierte, y cuando se desvían, las llama y atrae con su inefable providencia, iluminándolas con su doctrina, amonestándolas con sus consejos, obligándolas con sus leyes, y, sobre todo, ayudándolas con los auxilios de su gracia”⁴⁹.

Ni la distinción entre preceptos y consejos, ni la teoría suareciana del saber práctico, se entienden al margen del reconocimiento de la libertad humana. Grisez, uno de los principales críticos de Suárez, parece ignorarlo, pues, si bien el jesuita es bastante explícito cuando trata de este asunto, Grisez plantea que en la concepción suareciana del derecho natural no hay espacio para la libertad personal ni tiene cabida la reflexión individual acerca de lo que debemos hacer o evitar en cada caso⁵⁰. Suárez, sin embargo, explica que solo puede hablarse de consejos y preceptos entre seres racionales y libres, porque, para decirlo con terminología aristotélica, la virtud y la propia perfección dependen de lo que está en nuestro poder⁵¹. De igual manera, Suárez postula que “el modo corriente de obrar y de gobernar las acciones humanas por medio de consejos, leyes y preceptos, exhortaciones y reprensiones, promesas de premios y amenazas de castigos... sería superfluo si el hombre obrase por necesidad

⁴⁴ Francisco Suárez, *De anima*, cit., disp. 9, qua. 9, num. 10.

⁴⁵ Schaffner, Tobias, “Is Francisco Suárez a Natural Law Ethicist?”, en Bunge, Kirstin; Fuchs, Marko; Simmermacher, Danaë & Spindler, Anselm (eds.), *The Concept of Law (lex) in the Moral and Political Thought of the School of Salamanca*, Leiden, Brill, 2016, pp. 155-160.

⁴⁶ Francisco Suárez, *De anima*, cit., disp. 9, qua. 9, num. 18.

⁴⁷ Francisco Suárez, *Tractatus de legibus ac Deo legislatore*, cit., lib. 1, cap. 4, num. 6.

⁴⁸ Francisco Suárez, *Disputationes metaphysicae*, Madrid, Gredos, 1960-1966, disp. 19, sect. 2, num. 13; id., *De mysteriis vitae Christi*, Parisiis, Vivès, 1860, Opera omnia vol. XIX, disp. 24, sect. 2, num. 5.

⁴⁹ Francisco Suárez, *Tractatus de legibus ac Deo legislatore*, cit., prooemium. Vid. Schaffner, “Is Francisco Suárez a Natural Law Ethicist?”, cit., pp. 150-171.

⁵⁰ Grisez, Germain & Shaw, Russell, *Fulfillment in Christ*, Notre Dame/London, University of Notre Dame Press, 1991, pp. 46-47.

⁵¹ Francisco Suárez, *De mysteriis vitae Christi*, cit., disp. 6, sect. 1, num. 6.

natural y no por su libertad”⁵². Por otra parte, Suárez se refiere a la distinción entre ‘lo que es de precepto’ y ‘lo que es de consejo’ a propósito de la diferencia entre los llamados ‘deberes legales’ y los ‘deberes de honestidad’. Tras preguntarse si los ‘deberes de honestidad’ obligan bajo culpa moral, sostiene, contra Covarrubias, que estos no excluyen la obligación en conciencia, porque su cumplimiento es también necesario para la honestidad moral⁵³ —hablando con propiedad, solo cumpliendo estos deberes los hombres alcanzan la beatitud.

El derecho natural, por el que se dice que “la misma razón natural le enseña al hombre que hay ciertas cosas malas y prohibidas, y que hay también ciertas cosas buenas, de suerte que es malo omitirlas”⁵⁴, se expresa paradigmáticamente en la ‘æquitas’. La ‘æquitas’ no es aquí la corrección de la ley de que se habla en *Ethica* E 10, sino el principio y medida del derecho —se dice, por eso, que la equidad natural “es la misma justicia natural”⁵⁵. Sentado lo anterior, pertenecen al derecho natural todas las cosas “a que inclina la naturaleza misma inmediatamente”⁵⁶, que son honestas por sí o que se prohíben porque son malas⁵⁷, y que se conocen naturalmente como buenas o como deshonestas por la sola luz de la razón⁵⁸. De igual manera, forman parte del derecho natural tanto los principios prácticos más generales y básicos, como el que ordena que ‘lo honesto se debe hacer y que lo malo se debe evitar’ —principios que conoce el hábito de la sindéresis, que se apprehenden por intuición intelectual y que no son innatos—, cuanto los preceptos más particulares y determinados, no solo los que se conocen con evidencia, sino también los que se derivan de estos por deducción evidente o raciocinio⁵⁹. Unos principios y otros son “conformes a la naturaleza racional”⁶⁰, *i.e.* ‘propios de los hombres’⁶¹, en

⁵² Francisco Suárez, *Disputationes metaphysicae*, cit., disp. 19, sect. 2, num. 13.

⁵³ Francisco Suárez, *Tractatus de legibus ac Deo legislatore*, cit., lib. 2, cap. 9, num. 6. Quien va más allá de la ley, aceptando, por ejemplo, los consejos de los sabios, practica ‘la más alta virtud’. Para aclarar este punto, Suárez recurre al precepto sobre la eucaristía: aunque nadie está obligado a vivir diariamente la comunión, aquel que decide seguir este consejo participa de una mayor perfección que el que solo se ajusta a la regla de comulgar, cuando menos, una vez al año. Como complemento, y supuesto que la vida según los consejos es ‘utilísima’, Suárez describe como reprochable la actitud de aquellos fariseos que, conforme al relato del Evangelio, condenaron la llamada de Juan al bautismo de conversión/preparación, pese a que ese bautismo era solo de consejo (*De mysteriis vite Christi*, cit., disp. 18, sect. 3, num. 3; disp. 25, sect. 4, num. 6).

⁵⁴ Francisco Suárez, *Quæstio de legibus*, ms. 3856, Biblioteca Nacional de Portugal, disp. 3, quæ. 1.

⁵⁵ Francisco Suárez, *Tractatus de legibus ac Deo legislatore*, cit., lib. 1, cap. 2, num. 9.

⁵⁶ Francisco Suárez, *Tractatus de legibus ac Deo legislatore*, cit., lib. 2, cap. 7, num. 3.

⁵⁷ Francisco Suárez, *Tractatus de legibus ac Deo legislatore*, cit., lib. 2, cap. 7, num. 6.

⁵⁸ Francisco Suárez, *Quæstio de legibus*, ms. 3856, cit., disp. 3, quæ. 1.

⁵⁹ Francisco Suárez, *Tractatus de legibus ac Deo legislatore*, cit., lib. 2, cap. 7, num. 5.

⁶⁰ Francisco Suárez, *Tractatus de legibus ac Deo legislatore*, cit., lib. 2, cap. 7, num. 7.

⁶¹ Francisco Suárez, *Tractatus de legibus ac Deo legislatore*, cit., lib. 2, cap. 17, num. 6.

la medida en que sin ellos no sería posible la adecuada preservación de la vida social y política⁶².

En cuanto ‘dictamen de la razón natural’⁶³, la ley moral no dice relación con la naturaleza física o con la naturaleza en general, sino con la naturaleza de la razón. Por este motivo, escribe Suárez que, por ejemplo, “... cuando la ley natural manda algo para la conservación de la naturaleza sensitiva, siempre envuelve la modalidad racional, y así sus dictados acerca de la unión del macho y la hembra son muy distintos de los del instinto natural de los brutos, como consta acerca del matrimonio, y lo mismo acerca de la educación de los hijos, de la conservación de la propia vida y de otras cosas semejantes”⁶⁴.

Si bien, como escribe Suárez, “todo lo justo y recto lo es con relación a alguna norma en cuanto que se ajusta a ella”⁶⁵, “No todo lo que es base de la honestidad o rectitud de la acción mandada por la ley, ni todo lo que es base de la fealdad de la acción prohibida por la ley, puede llamarse ley”⁶⁶. De este modo, pese a que la naturaleza del hombre es principio de corrección de las normas morales, la naturaleza, su fundamento, no es la ley natural misma. Solo en un sentido muy derivado se puede decir que la naturaleza ‘es la ley de esta ley’, a saber, solo en cuanto se trata de la regla última de la honestidad de los principios naturales (“la sola naturaleza racional como tal no puede justamente llamarse ley natural”⁶⁷).

Que la naturaleza tiene un cierto papel en la teoría del derecho natural (y que tiene un cierto carácter normativo) parece evidente. Como es claro, el tipo de vida que hemos de vivir depende de nuestro propio modo de ser, por ejemplo, del hecho de que somos animales sociales o sociorracionales. No obstante, el modo de ser de nuestra esencia, que es un hecho, no manda ni dirige la conducta por sí solo⁶⁸. Por tanto, la razón práctica no es un mero órgano de lectura de una normatividad moral ya determinada al nivel de las tendencias naturales. La normatividad moral, donde también el *ethos* es relevante, asoma recién cuando dejamos aparte lo natural-dado y damos paso al orden de los bienes y de las virtudes, y, en realidad, al orden de la razón recta, “cierta virtud que la naturaleza tiene para discernir entre las operaciones que son o no son conformes a esa naturaleza...

⁶² Francisco Suárez, *Defensio fidei catholicae*, Madrid, IEP, 1970-1971, lib. 3, cap. 1, num. 8.

⁶³ Francisco Suárez, *Tractatus de legibus ac Deo legislatore*, cit., lib. 2, cap. 17, num. 5.

⁶⁴ Francisco Suárez, *Tractatus de legibus ac Deo legislatore*, cit., lib. 2, cap. 17, num. 6.

⁶⁵ Francisco Suárez, *Tractatus de legibus ac Deo legislatore*, cit., lib. 2, cap. 5, num. 8.

⁶⁶ Francisco Suárez, *Tractatus de legibus ac Deo legislatore*, cit., lib. 2, cap. 5, num. 6.

⁶⁷ Francisco Suárez, *Tractatus de legibus ac Deo legislatore*, cit., lib. 2, cap. 5, num. 8.

⁶⁸ Francisco Suárez, *Tractatus de legibus ac Deo legislatore*, cit., lib. 2, cap. 5, num. 5. Vid. Contreras Aguirre, Sebastián, “Is Francisco Suárez a Voluntarist Philosopher?”, *Zeitschrift für Kirchengeschichte*, 129 (2018) 1, pp. 41-55.

[y] que manda o prohíbe a la voluntad humana lo que se debe hacer por derecho natural”⁶⁹.

Suárez, como se ve, no piensa que la naturaleza racional o que las inclinaciones de la naturaleza sean directamente, y sin la mediación de la razón práctica, lo justo natural. La naturaleza es nada más que la materia sobre la que recae el acto preceptivo de la razón, de manera que, tal como para santo Tomás, para Suárez lo natural/debido es lo que dicta la recta razón. Lo bueno para el hombre es, pues, lo razonable, aquello que, supuesta la libre voluntad, determina la virtud de la prudencia en orden a la autorrealización. Entonces, a pesar de que en la interpretación suareciana de Aristóteles se habla de acciones ‘prohibita quia mala’, la maldad de estas acciones no es independiente del querer del sujeto —del querer rectificado por la razón. Dicho de otro modo, puesto que los actos humanos se especifican por lo que en ellos se intenta, las acciones ‘prohibidas porque son malas’ no son deshonestas desde su sola entidad natural; el factor clave para la evaluación moral de aquellas reside en su estructura intencional. En este contexto, señala Suárez que es propio de la razón práctica conocer las acciones “regulándolas y estableciendo en ellas el modo más adecuado de producirlas”⁷⁰, ponderando no solo la honestidad de la materia o su conformidad con la naturaleza, sino también la honestidad de las distintas condiciones y elementos que son necesarios para que tales acciones convengan a la vida racional⁷¹.

Conclusión

NO CABE DUDA DE QUE LAS REELABORACIONES de Melanchthon y de Suárez sobre la doctrina aristotélica de lo justo por naturaleza van mucho más allá de lo que Aristóteles pudo prever. Antes que nada, Suárez y Melanchthon entienden el derecho natural como un orden de justicia formalmente inmutable. Con todo, la defensa del carácter inmutable de este derecho no supone negar el cambio de las normas naturales. La tesis de la inmutabilidad solo trata de garantizar, por así decir, la razón de justicia de las leyes y decisiones particulares, que, como se sabe, la escolástica entiende como derivadas de lo justo natural.

Al margen de los puntos de contacto que puede haber entre las ideas de Melanchthon y de Suárez, la justificación del derecho natural en la naturaleza y la explica-

⁶⁹ Francisco Suárez, *Tractatus de legibus ac Deo legislatore*, cit., lib. 2, cap. 5, num. 9.

⁷⁰ Francisco Suárez, *De anima*, cit., disp. 9, quæ. 9, num. 3.

⁷¹ Francisco Suárez, *De bonitate et malitia humanorum actuum*, Parisiis, Vivès, 1856, Opera omnia vol. IV, disp. 2, sect. 3, num. 5.

ción de lo que sea el derecho natural es diferente en cada autor. Melanchthon, que no es un pensador fideísta/voluntarista, reconstruye la teoría de Aristóteles sobre la base del precepto de ‘obedecer a Dios’⁷². El contenido de aquel precepto se revela en el orden de la creación. La razón especulativa conoce ese orden y lo reproduce en el terreno de la praxis. Suárez, por su parte, que sabe que no todo lo resuelve la metafísica más abstracta (la sola ciencia especulativa, la pura sabiduría, no sirve de mucho en los asuntos temporales, dice⁷³), hace de lo justo natural el derecho de la razón práctica, la cual, según se ha dicho, no se agota en los mandatos o leyes del superior. También los consejos son actos prácticos, pues, al igual que los preceptos, existen para dirigir a la voluntad y para orientar a los hombres a su máxima realización.

Finalmente, mientras que Melanchthon hace del derecho natural una teoría acerca de la obediencia a Dios y acerca de la dependencia ontológica del hombre respecto del creador, Suárez, dejando a un lado el carácter divino de este derecho, enmarca su interpretación de Aristóteles en una sistemática sobre el bien y la perfección que los hombres pueden efectivamente conseguir (sobre el bien ‘que es realizable por nosotros’). De ahí que Suárez, a diferencia de Melanchthon, prefiera hacer del derecho natural un objeto propio de la razón práctica.

⁷² Philipp Melanchthon, *Loci theologici, tertia aetas*, cit., p. 685.

⁷³ Francisco Suárez, *De anima*, cit., prooemium.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Aristóteles, *Ethica Nicomachea*, Madrid, CEPC, 2014.

_____. *Rhetorica*, Madrid, Gredos, 2014.

Báñez, Domingo, *Decisiones de iure et iustitia*, Pamplona, Eunsa, 2008.

Carreras, Joaquín & Tusquets-Terrats, Juan, *Apports hispaniques à la philosophie chrétienne de l'Occident*, Louvain/Paris, Publications Universitaires/Béatrice-Nauwelaerts, 1962.

Contreras Aguirre, Sebastián, “Is Francisco Suárez a Voluntarist Philosopher?”, *Zeitschrift für Kirchengeschichte*, 129 (2018) 1.

Decot, Rolf, *Geschichte der Reformation in Deutschland*, Freiburg/Basel/Wien, Herder, 2015.

Eschweiler, Karl, “Die Philosophie der spanischen Spätscholastik auf den deutschen Universitäten des siebzehnten Jahrhunderts”, *Spanische Forschungen der Görres-Gesellschaft*, 1 (1928).

Frank, Günther, “Melanchthon – der ‘Ethiker der Reformation’”, en Frank, Günther & Mundt, Felix (eds.), *Der Philosoph Melanchthon*, Berlin, Walter de Gruyter, 2012.

García-Huidobro, Joaquín, *La recepción de la doctrina aristotélica de lo justo natural y lo justo legal en los comentaristas medievales de la Ética a Nicómaco*, Ciudad de México, Porrúa/UNAM, 2017.

Grisez, Germain & Shaw, Russell, *Fulfillment in Christ*, Notre Dame/London, University of Notre Dame Press, 1991.

Guy, Alain, *Histoire de la philosophie espagnole*, Toulouse, Association des Publications de l'Université de Toulouse-Le Mirail, 1985.

Herzog, Johann Jakob & Hauck, Albert (eds.), *Realencyklopädie für protestantische Theologie und Kirche*, Leipzig, Hinrichs, 1896-1913.

Kasper, Walter; Baumgartner, Konrad; Bürkle, Horst; Ganzer, Klaus; Kertelge, Karl; Korff, Wilhelm & Walter, Peter (eds.), *Lexikon für Theologie und Kirche*, Freiburg/Basel/Wien, Herder, 2017.

Kluxen, Wolfgang, “Die geschichtliche Erforschung der mittelalterlichen Philosophie und die Neuscholastik”, en id., *Aspekte und Stationen der mittelalterlichen Philosophie*, Paderborn, Ferdinand Schöningh, 2012.

Leinsle, Ulrich G., *Introduction to Scholastic Theology*, Washington DC, The Catholic University of America Press, 2010.

_____. “Die Scholastik der Neuzeit bis zur Aufklärung”, en Coreth, Emerich; Neidl, Walter & Pfligersdorffer, Georg (eds.), *Christliche Philosophie im katholischen Denken des 19. und 20. Jahrhunderts: Rückgriff auf scholastisches Erbe*, Graz/Wien/Köln, Verlag Styria, 1988.

Lohr, Charles H., “Del aristotelismo medieval al aristotelismo renacentista”, *Patristica et mediævalia*, 17 (1996).

Melanchthon, Philipp, *Enarrationes aliquot librorum ethicorum Aristotelis*, Halis, Schwetschke et filium, Corpus Reformatorum 16, 1850.

_____. *Commentarii in Epistolam Pauli ad Romanos*, Halis, Schwetschke et filium, Corpus Reformatorum 15, 1848.

_____. *Commentarius in Epistolam Pauli ad Corinthios*, Halis, Schwetschke et filium, Corpus Reformatorum 15, 1848.

_____. *De legum fontibus et causis*, Halis, Schwetschke et filium, Corpus Reformatorum 11, 1843.

_____. *Enarratio Epistolæ Pauli ad Romanos*, Halis, Schwetschke et filium, Corpus Reformatorum 15, 1848.

_____. *Ethica doctrinæ elementorum*, Halis, Schwetschke et filium, Corpus Reformatorum 16, 1850.

_____. *Loci theologici, tertia atas*, Halis, Schwetschke et filium, Corpus Reformatorum 21, 1854.

_____. *Philosophiæ moralis epitomes*, Halis, Schwetschke et filium, Corpus Reformatorum 16, 1850.

_____. *Prolegomena in Officia Ciceronis*, Halis, Schwetschke et filium, Corpus Reformatorum 16, 1850.

_____. *De æquitate et iure stricto*, Halis, Schwetschke et filium, Corpus Reformatorum 11, 1843.

_____. *Apologia confessionis Augustanæ*, “Libro de Concordia”, St. Louis, Concordia/Publishing House, 1989.

Mercado, Tomás de, *Summa de tratos y contratos*, Sevilla, Hernando Diaz, 1571.

Methuen, Charlotte, “Lex Naturæ and Ordo Naturæ in the Thought of Philip Melanchthon”, *Reformation & Renaissance Review*, 3 (2001) 1.

- Mulgan, Richard G., *Aristotle's Political Theory*, Oxford, Clarendon, 1986.
- Müller, Gerhard (ed.), *Theologische Realenzyklopädie*, Berlin/New York, Walter de Gruyter, 1992.
- Pena, Pilar, *Las fuentes de la teología en Felipe Melanchthon*, Salamanca, Universidad Pontificia de Salamanca, 2007.
- Schaffner, Tobias, “Is Francisco Suárez a Natural Law Ethicist?”, en Bunge, Kirstin; Fuchs, Marko; Simmermacher, Danaë & Spindler, Anselm (eds.), *The Concept of Law (lex) in the Moral and Political Thought of the School of Salamanca*, Leiden, Brill, 2016.
- Schmitt, Charles B., *Aristóteles y el Renacimiento*, León, Universidad de León, 2004.
- Schmoeckel, Mathias, “Erkenntnis durch *ratio* und *conscientia*. Die Begründung der modernen Wissenschaftlichkeit des Rechts durch Melanchthons Naturrechtslehre”, en Hasselhoff, Görge K. & Meyer-Blanck, Michael (eds.), *Religion und Rationalität*, Würzburg, Ergon, 2008.
- Schmutz, Jacob, “¿Abatir o ensalzar a Francisco Suárez?”, en VV.AA., *Francisco Suárez: Der ist der Mann*, Valencia, Facultad de Teología San Vicente Ferrer, 2004.
- Schöndorf, Harald, *Philosophie des 17. und 18. Jahrhunderts*, Stuttgart, Kohlhammer, 2016.
- Stiening, Gideon, “‘Notitiæ principiorum practitorum’. Melanchthons Rechtslehre zwischen Machiavelli und Vitoria”, en Frank, Günther & Mundt, Felix (eds.), *Der Philosoph Melanchthon*, Berlin, Walter de Gruyter, 2012.
- Stupperich, Robert, *Der unbekannte Melanchthon: Wirken und Denken des Praeceptor Germaniae in neuer Sicht*, Stuttgart, Kohlhammer, 1961.
- Suárez, Francisco, *Commentarii in Ethica Aristotelis (1585)*, cod. lat. 6775, Bibliothèque Nationale de France.
- _____. *Questiones de iustitia et iure*, Freiburg, Herder, 1958.
- _____. *Tractatus de legibus ac Deo legislatore*, Madrid, IEP, 1967-1968.
- _____. *De anima*, Madrid, Fundación Xavier Zubiri/Sociedad de Estudios y Publicaciones, 1978-1991.
- _____. *De ultimo fine hominis*, Parisiis, Ludovicus Vivès, Opera omnia 4, 1856.
- _____. *Disputationes metaphysicae*, Madrid, Gredos, 1960-1966.

_____. *De mysteriis vitæ Christi*, Parisiis, Ludovicus Vivès, Opera omnia 19, 1860.

_____. *Quæstio de legibus*, ms. 3856, Biblioteca Nacional de Portugal.

_____. *Defensio fidei catholicæ*, Madrid, IEP, 1970-1971.

_____. *De bonitate et malitia humanorum actuum*, Parisiis, Ludovicus Vivès, Opera omnia 4, 1856.

Svensson, Manfred, *Reforma protestante y tradición intelectual cristiana*, Barcelona, Clie, 2016.

_____. “Phillip Melanchthon and the Reception of Aristotelian Natural Law Theory in the European Reformation”, en García, Alejandro; Šilar, Mario & Torralba, José María (eds.), *Natural Law: Historical, Systematic and Juridical Approaches*, Newcastle, Cambridge Scholars Publishing, 2008.

Treitschke, Heinrich von, “Samuel Pufendorf”, *Preußische Jahrbücher*, 35 (1875).

Vallejo Campos, Álvaro & Vigo, Alejandro, *Filósofos griegos. De los sofistas a Aristóteles*, Pamplona, Eunsa, 2017.

Vigo, Alejandro, “¿Supone la noción de derecho natural un planteamiento necesariamente religioso?”, en Fidalgo, Carlos (coord.), *Derecho global. Positivismo, iusnaturalismo y razonabilidad del derecho*, Navarra, Aranzadi, 2018.

Zubiri, Xavier, *Escritos menores (1953-1983)*, Madrid, Alianza/Fundación Xavier Zubiri, 2007.

DOI: <https://doi.org/10.15366/bp2021.26.011>

Bajo Palabra. II Época. N°26. Pgs: 221-238

La noción de ley de Gabriel Vázquez de Belmonte

The concept of law in Gabriel Vázquez de Belmonte

CINTIA FARACO

Universidad de Nápoles, Italia
cintia.faraco@unina.it

DOI: <https://doi.org/10.15366/bp2021.26.012>
Bajo Palabra. II Época. N°26. Pgs: 239-254



Recibido: 20-08-2020
Aceptado: 10-09-2020

Resumen

El presente ensayo tiene el objetivo de poner de relieve la visión filosófico-jurídico-política que se puede extraer de la lectura de la obra vazqueciana. El tema de la ley se trata precisamente en la disputatio 150 del *Commentariorum, ac disputationum in primam secundae S. Thomae*, que se subdivide en cuatro capítulos cuyo objetivo es aclarar la personal visión del autor.

Palabras clave: Ley, acciones, ley humana, regla moral, ley natural secundaria, conciencia, ley natural primaria, *suapte natura*.

Abstract

The present essay has the objective of highlighting the philosophical-legal-political vision that can be extracted from the reading of the Vazquecian work. The subject of the law is dealt with precisely in the disputatio 150 of the *Commentariorum, ac disputationum in primam secundae S. Thomae*, which is subdivided into four chapters whose objective is to clarify the personal vision of the author.

Keywords: Law, actions, human law, moral rule, secondary natural law, conscience, primary natural law, *suapte natura*.

1. Premisa: primeras definiciones

GABRIEL VÁZQUEZ¹, YA CONOCIDO POR SUS CONTEMPORÁNEOS por la elegancia retórica de sus argumentaciones, tuvo modo de interrogarse sobre su concepto de ley en varias ocasiones durante sus cursos romanos (1585-1591) y complutenses (1591-1604) orientados hacia la exégesis de la *Summa Theologiae* de Santo Tomás de Aquino, como se requería en aquellos tiempos. El presente ensayo tiene el objetivo de poner de relieve la visión filosófico-jurídico-política que se puede extraer de la lectura de la obra vazqueciana. El tema de la ley se trata precisamente en la *disputatio* 150 del *Commentariorum, ac disputationum in primam secundae S. Thomae*², que se subdivide en cuatro capítulos cuyo objetivo es aclarar la personal visión del autor. Ésta va precedida por la nueva proposición de la *quaestio* 90 de la *Summa Theologiae* y por una *notatio*, en la cual el jesuita subraya que el tema de la ley va encuadrado bajo dos aspectos: “in argumento” e “in corpore”³ y afirma que la ley debe considerarse “opus rationis, an voluntatis”⁴.

Más exactamente “Lex opus est intellectus, non voluntatis, est autem opus intellectus, sicut imperium supponens actum voluntatis, nempe est propositio, quam Scholastici intimationem vocant voluntatis superioris”⁵: la mera voluntad, aunque sea de un superior, no tiene fuerza de ley⁶, de hecho, Dios “non tamen vult, sed etiam praecipit”⁷.

¹ Gabriel Vázquez (18 de junio de 1549 en Villaescusa de Haro-23/30 de septiembre de 1604 en Alcalá). En 1569 entró en la Compañía de Jesús y durante sus estudios fue discípulo del dominico Domingo Báñez. Brillante rector y finísimo teólogo, enseñó durante mucho tiempo también en el Colegio Romano donde estuvo desde 1585 hasta 1591, donde su fama creció de manera exponencial, tanto que el papa Benedicto XIV lo definió, en su obra *De Synodo diocesana*, “Luz de la Teología”. Cfr. Astrain, A., *La historia de la Compañía de Jesús en la asistancia de España*, Madrid, Administración de Razón y Fe, 1913, tomo IV, pp. 318-323; Castro, C., *Vida inédita del P. Gabriel Vázquez*, ed. ATG 37 (1974), pp. 227-244; Sygut, M., *Natura e origine della potestà dei vescovi nel Concilio di Trento e nella dottrina successiva*, Roma, PUG, 1998.

² Vázquez, G. *Commentariorum, ac disputationum in primam secundae S. Thomae*, tomus secundus, Compluti, ex Officina Iusti Sanchez Crespo, 1605.

³ «Conclusio est affirmans, quam probat S. Thomas tum in argumento, sed contra, quia praecipere est actus rationis; tum etiam in corpore quia lex est regula humanarum actionum et ratio, quia rationis est ordinare in finem, qui est homini principium operandi; ergo lex est aliquid pertinens ad rationem»: *ibid.* p. 4.

⁴ Vázquez, G., *Commentariorum, ac disputationum in primam secundae S. Thomae*, II, *op. cit.*, d. 150, *notatio*, p. 5.

⁵ *Ibid.*, n. 16, p. 8.

⁶ Ídem: «ergo sola voluntas superioris non habet vim legis».

⁷ Ídem. El método lógico-argumentativo hasta aquel momento enseñado en las *scholae* que establecía un desarrollo según opiniones opuestas será modificado: Vázquez procede con la idea de lograr una reconstrucción armónica

Esto supone que la ley es propiamente un “imperium, et iussio superioris” y que “imperare autem, et iubere, sicut etiam orare, proprium est intellectus”⁸. En otros términos, a juicio de Vázquez, significa que, si Dios necesitara simplemente querer para ordenar algo, entonces Dios mismo ha querido, y por lo tanto ordenado, la muerte de su propio Hijo⁹, pero esto es imposible dado que el intelecto repudia lo que no es racional¹⁰.

La ley, por lo tanto, es un acto intelectual y, en su acepción de *lex naturalis* que es totalmente idéntica al *ius naturale*, dicha ley es “regula naturalis, quae nulla voluntate, sed suapte natura constat”¹¹.

Esto supone que la naturaleza misma de las cosas, *suapte natura*, no implica nunca contradicción: antes de cualquier acto de voluntad o de intelecto, la regla de las acciones se haya en su naturaleza misma. En un ser racional, el bien, y por tanto el buen hacer, no implica nunca contradicción, mientras que el mal es la disonancia y la contradicción.

“Prima igitur lex naturalis in creatura rationali est ipsamet natura, quatenus rationalis, quia haec est prima regula boni, et mali”¹²; y, “Est igitur lex naturalis in nobis primarie ipsa natura rationalis, secundarie autem per modum applicationis potius est in iudicio, quam in imperio”¹³.

2. La ley como *regula humanarum actionum*: la *conscientia* o *lex naturalis secundaria*

DE TODO LO DICHO EN EL PARÁGRAFO ANTERIOR se desprende que para hablar de ley en el pensamiento de Gabriel Vázquez hay que partir de la definición de *lex est regula humanarum actionum* y considerar la ley natural bajo dos aspectos o niveles de explicación de la obligación moral interiore: la *lex naturalis secundaria* o *conscientia* y la *lex naturalis primaria* o *suapte natura*.

de las diferentes opiniones en apoyo de su propia posición, para poder relacionar idealmente la *notatio* con los capítulos centrales de la *disputatio*. Téngase en cuenta que desde finales del siglo XV el método había sido canoizado en el *De loci theologicis* de Melchor Cano.

⁸ Ídem, donde se cita la referencia a la *disputatio* 49, c. III del primer tomo. cfr. Vázquez, G. *Commentariorum, ac disputationum in primam secundae S. Thomae*, tomus primus, Compluti, ex Officina Ioannis Gratiani, 1614, d. 49, c. III, n. 5, p. 305.

⁹ «Ut si alicui praeciperet occidere filium, posset de morte illius, non ea ratione, qua praecepta est, sed alia». Vázquez, G., *Commentariorum, ac disputationum in primam secundae S. Thomae*, II, op. cit., d. 150, n. 17, p. 8.

¹⁰ En este punto cfr. Tessarolo, G., *La nozione di soddisfazione e la necessità dell'incarnazione presso Gabriele Vasquez*, Romae, PUG, 1942. En este texto se analiza entre otras cosas el concepto de justicia y de la salvación debida a Cristo.

¹¹ Ibid., c. III, n. 22, p. 10.

¹² Ídem.

¹³ Ibid., c. IV, n. 31, p. 12.

Hay un primer nivel llamado *lex naturalis primaria*, que es el de la *regula a priori*, es decir, el de la naturaleza racional del hombre, que Vázquez describe varias veces como *suapte natura*, de la cual ya hemos hablado, y un segundo nivel denominado *lex naturalis secundaria*, que es el de la *regula a posteriori*, fruto de un juicio de la razón¹⁴.

Para comprender más fácilmente estos dos niveles es oportuno empezar por el segundo, o sea, de la conciencia, ya que el juicio de dicha conciencia y la ley son un *unicum*.

En el esquema argumentativo vazqueciano, de hecho, la conciencia es la regla más próxima a la actuación humana¹⁵ y su papel es el de transmitir fuerza vinculante a nuestra acción¹⁶, como si esta última estuviera vinculada a un precepto.

Mejor dicho, la conciencia no constituye nunca un precepto especial, sino un precepto ya existente y que, precisamente por eso, encuentra aplicación. En esta perspectiva se podría decir que, en razón del acto, la conciencia se distingue en “antecedente y consecuente”. Ésta es, en otros términos, ya sea un juicio moral sobre los actos que hay que cumplir, y en eso sería antecedente, ya sea un juicio moral sobre los actos ya cumplidos, y en este caso sería consecuente¹⁷.

En razón de la obligación, la conciencia puede definirse *praecipiens, vetans, y consulens*¹⁸ y, bajo este aspecto, la conciencia desempeña la función específica de dar instrucciones, de prohibir o de aconsejar.

En razón de ser conforme a la ley, la conciencia puede definirse verdadera o errónea. Si es verdadera, la conciencia no puede ser otra cosa que la regla moral próxima de la acción, y ni siquiera Dios puede eximir al hombre de seguirla, porque, para el

¹⁴ Sobre la existencia de un doble nivel de explicación de la obligación moral y, por consiguiente, de la ley natural, todos concuerdan con la interpretación de Gabriel Vázquez. De todos los estudiosos pongo como ejemplo el pensamiento de Fellermeier, que se había planteado el problema precisamente de la *natura rationalis* y compara dos fragmentos del texto de Vázquez para obtener precisamente la presencia de los citados niveles de ley: «Ostendimus, primam legem, et regulam naturalem esse ipsam naturam rationalem, per cuius convenientiam, aut inconvenientiam opera nostra examinanda, et expendenda sunt; proxima tamen est iudicium rationis nostrae», Vázquez, G., *Commentariorum, ac disputationum in primam secundae S. Thomae*, II, op. cit., q. 91, a. 2, explicatio, n. 7, p. 26; «nulla virtus, aut praeceptum obligat, nisi media conscientia, quae (ut diximus) est proxima regula nostrarum actionum», Vázquez, G., *Commentariorum, ac disputationum in primam secundae S. Thomae*, I, op. cit., d. 59, c. III, n. 11, p. 383.

¹⁵ Al contrario de la ley eterna, que si se pudiera considerar autónomamente existente en el pensamiento vazqueciano, se debería considerar la más remota y lejana.

¹⁶ Cfr. Fellermeier, J., *Das Obligationsprinzip bei Gabriel Vazquez*, Roma, Scuola Salesiana del Libro, 1939, p. 29: «Das Gewissen übersetzt nur sozusagen das objektive Geboten oder Verboten sein, das mit dem Gesetze schon gegeben ist, in das subjektive Müssen oder Nichtdürfen».

¹⁷ Cfr. Slovák, J., *De conscientia morali apud Gabrielem Vazquez S.I.*, Romae, PUL, 1971, p. 35. Cfr. Vázquez, G., *Commentariorum, ac disputationum in primam secundae S. Thomae*, I, op. cit., d. 58, c. II, n. 9, p. 378.

¹⁸ Cfr. ídem, Vázquez, G., *Commentariorum, ac disputationum in primam secundae S. Thomae*, I, op. cit., d. 58, c. I, n. 3, p. 376.

jesuita, Dios no puede dispensar al hombre de seguir la ley natural¹⁹. Si es errónea, al contrario, se debe distinguir si el error, en el que ha caído la conciencia, procede de la *ignorantia invicibilis* o de la *vincibilis*. Solamente en el primer caso, es decir de un juicio fruto de una insuperable ignorancia, se puede considerar que el sujeto agente es excusable²⁰ y, por lo tanto, no ha pecado²¹. Esto significa que quien ha efectuado en estas condiciones una acción, ha realizado una evaluación de los pocos elementos a su disposición, no pudiendo incluir de ninguna manera los que no estaban a su alcance. En todos los demás casos, la *ignorantia* es un *error* gravísimo y, por eso, según Vázquez no excusable.

En definitiva, si de la obra vazqueciana se pone de manifiesto que la conciencia, por un lado, es el elemento de unión entre la función práctica y la especulativa del intelecto, y por el otro lado, representa un juicio vinculante, desempeñando la función de *lex naturalis secundaria*, es asimismo verificable la falta de una explicación del contacto entre lo sensible y lo abstracto a través de la conciencia; explicación necesaria para justificar el paso del dictamen de la conciencia al acto.

También es verdad que el juicio de la conciencia representa, quizás, el elemento más cercano a la sensibilidad, pero la conciencia misma no es un elemento sensible, ni tampoco es esa energía sinérgica del cuerpo y la mente que, sin duda alguna, un racionalismo más moderado habría tenido en consideración.

3. La ley como *regula humanarum actionum: suapte natura* o *lex naturalis primaria*

EN ESTE PUNTO DE LA INVESTIGACIÓN ha llegado el momento de hacer hincapié en el concepto específico de ley y, en particular, de centrar la atención sobre lo que ha querido decir Vázquez con las expresiones *lex naturalis primaria* y *suaapte natura*. Para hacerlo correctamente es útil volver al inicio de la *notatio* al art. 1, q. 90, I-II de Santo Tomás, donde el jesuita afirma: “*lex est regula humanarum actionum, regula autem humanarum actionum est ratio, quia rationis est ordinare in finem, qui est homini principium operandi: ergo lex est aliquid pertinens ad rationem*”²².

¹⁹ Más exactamente, para el jesuita Dios no puede intervenir aportando modificaciones a la ley natural. Cfr. Vázquez, G., *Commentariorum, ac disputationum in primam secundae S. Thomae*, I, op. cit., d. 61, c. II, nn. 5-8, pp. 388-389.

²⁰ Cfr. *ibid.*, d. 60, c. II, nn. 4-8, pp. 384-386.

²¹ En mérito al concepto de pecado aquí señalado, me remito más específicamente a Faraco, C., *Suaapte natura. L'intrinseca forma razionale della natura: Gabriel Vázquez*, Milano, FrancoAngeli, 2017, pp. 85-94.

²² Vázquez, G., *Commentariorum, ac disputationum in primam secundae S. Thomae*, II, op. cit., q. 90, a. 1, *notatio*, n. 1, p. 4.

La ley debe ser algo que atañe a la razón, ya que solo la razón *ordina ad finem* y, a su vez, es el principio según el cual el hombre debería obrar. Más detalladamente, la ley es un acto del intelecto, que se identifica en el *imperium*, que, a su vez, “sicut imperium supponens actum voluntatis, nempe est propositio, quam Scholastici intimationem vocant voluntati superioris”²³.

La *lex naturalis* hunde sus raíces en la esencia divina²⁴ de manera exclusiva, en cuanto Dios precede a todos los seres creados, y la *lex naturalis primaria* obedece a la esencia de dicho Dios como primer origen y causa, en la medida en que Él está exento de contradicciones internas. De esto deriva que la naturaleza misma sea racional, sea la fuente que origina al hombre, como creatura racional, y comparte, por ello, la misma esencia²⁵.

La ley natural es la naturaleza racional del hombre, entendida como regla primaria de la propia obra moral; por lo tanto, ley natural y naturaleza racional coinciden. A su vez, la naturaleza racional se puede contemplar bajo un doble perfil: *de por sí* y en cuanto *no implica contradicción*. Estas dos caras de la misma medalla son la base de los actos humanos²⁶.

Esto significa que la ley natural existe independientemente del legislador, que podría promulgarla, modificarla o abolirla, y que tiene como objeto exclusivamente lo que ya está determinado, creado, ordenado, vigente²⁷.

La ley es de por sí un acto de razón, pero difícilmente el acto que precede a la elección se puede definir como un juicio o un consejo; este acto de razón es por tanto solo una propuesta y una indicación dada al inferior por voluntad del superior²⁸.

La ley natural no debe su existencia a la voluntad de nadie que no sea su propia naturaleza –*suapte natura*– y Dios, casi obligado²⁹ a tal naturaleza, no puede con el propio libre albedrío modificar la ley natural.

²³ Ibid., d. 150, c. II, n. 16, p. 8.

²⁴ Cfr. *ibid.*, p. 30.

²⁵ Cfr. *ibid.*, p. 31.

²⁶ Cfr. Cruz Cruz, J., *La esencia humana como regla autónoma del obrar moral, según Vázquez (s. XVI)*, en «Persona y Derecho: Revista de fundamentación de las Instituciones Jurídicas y de Derechos Humanos», 2013/2, vol. 6., p. 105.

²⁷ Lo que en el “reino de lo posible” no está incluido.

²⁸ Cfr. Cruz Cruz, J., *La esencia humana como regla autónoma del obrar moral, según Vázquez (s. XVI)*, *op. cit.*, pp. 107-108.

²⁹ Uso aquí el término “obligado” para hacer más eficaz la idea de un ser divino casi imposibilitado para decidir algo diferente de la lógica de no contradicción interior, solicitando así, por el contrario, la mente al vínculo con la crítica que llevó a Duns Scoto al racionalismo moderado de Tomás de Aquino y que, en el contexto vazqueciano, tomaría todavía más fuerza. Cfr. sobre el tema de la crítica Scoto-Tomás: Todisco, O. *Liberare la verità. Duns Scoto all’assalto della prigione di Dio*, en «Giornale di metafisica» Ser. NS, vol. 30 (2008), pp. 143-172.

No se puede, a estas alturas, no mencionar el concepto de *lex aeterna*. El tema, no analizado de manera específica por Vázquez, casi como si lo considerara una especie de duplicado de la ley natural³⁰, puede ser reconducido, como subraya Todescan, a la manera con la cual el jesuita plantea el problema del tiempo y de la eternidad.

Este planteamiento conduce a la idea de que la ley eterna, o mejor dicho la eternidad, es una simple precedencia respecto a los demás seres creados, para los cuales el tiempo aparecería ‘espacializado’³¹.

Es la única ley natural que posee el *prius* absoluto, mientras que la *lex aeterna*, aun en superioridad ontológica, se vacía de sentido y de significado. Esto nos lleva a sostener que Vázquez no considera la ley eterna como *regula et mensura actuum* según el esquema del Aquinate, sino un modelo ideal según el cual Dios ha creado el universo³².

En la visión de Vázquez, la ley natural es autónoma y precedente a todo el acto racional de Dios “*lex naturalis est ipsamet natura rationalis, ut rationalis est, quatenus ex se non implicat contradictionem: cum igitur hoc non habeat natura, ut rationalis, est, ex voluntate aut iudicio Dei, sequitur hoc modo non posse derivari a lege aeterna eo modo accepta*”³³.

El jesuita, atribuyendo al intelecto práctico la capacidad de juzgar siempre en línea con los primeros principios y de adaptarlos de alguna manera a la realidad a través de un lento proceso de alejamiento de estos —el procedimiento de adherencia a la realidad garantizado según Vázquez por la presencia de la conciencia— implica una rigidez en la concepción de la validez de las conclusiones de la ley natural. Se trata de una rigidez que no se ajusta perfectamente a las exigencias multiformes de la realidad³⁴.

³⁰ Cfr. Todescan, F., *Lex, natura, beatitudo*, Padova, Cedam, 2014, pp. 291-295.

³¹ Cfr. *ibid.*, p. 291.

³² Cfr. *ibid.*, p. 292. En este sentido léase también Garssen, H., *Die Naturrechtslehre des Gabriel Vasquez*, Göttingen, 1951, pp. 43-44. Hasta Vázquez, todas las leyes derivaban de la ley eterna, en cuanto se consideraban participantes de la recta ley divina. De esta manera, como defendía Cruz Cruz «todo acto racional humano (...) precisamente en la medida en que es recto, está ya previamente realizado en Dios, cuyo saber es previo a cualquier otro saber, y solamente de Dios recibe el hombre la luz de la razón»: Cruz Cruz, J., *La esencia humana como regla autónoma del obrar moral, según Vázquez (s. XVI)*, op. cit., p. 120.

³³ Vázquez, G., *Commentariorum, ac disputationum in primam secundae S. Thomae*, II, op. cit., q. 93, a. 3, explicatio, nn. 3-4, p. 42. Esto supone, en tema de promulgación que, como correctamente interpretado por Todescan, «la ley eterna no puede ser promulgada frente a súbditos que están constitutivamente inmersos en el tiempo, “*nulla enim aeterna promulgatio esse potuit*”; ya que la promulgación se refiere a la *essentia legis*, ni seguiría la inadmisibilidad de una ley eterna (...) dentro del esquema general de la *lex*» Todescan, F., *Lex, natura, beatitudo*, op. cit., p. 292.

³⁴ Es precisamente Garssen quien pone en evidencia la aporía representada por la rigidez con la cual Vázquez teoriza una validez totalmente inmutable de la ley natural con la realidad cotidiana, que el jesuita tendrá que atenuar a través de la *scientia*. Cfr. Garssen, H., *Die Naturrechtslehre des Gabriel Vasquez*, op. cit., p. 55 e pp. 59-60.

En la óptica recién descrita el bien y el mal se califican como tales en relación con una regla que se desprende del siguiente párrafo: “quaedam harum actionum quae suapte natura constet, sicut res omnes suapte natura contradictionem non implicant”³⁵; tal regla se aplica toda “ante omne imperium, ante omne voluntatem, imo ante omne iudicium fit regula”³⁶ y la consecuencia es que “haec [regula] autem non potest alia esse, quam ipsamet rationalis natura ex se non implicans contradictionem”³⁷.

Por otra parte, es el mismo Vázquez el que afirma que la autoridad proviene de Dios y lo mismo podemos decir de las instituciones; por consiguiente, rebelarse al orden de Dios significa exponerse a su condena³⁸.

Vázquez, sin embargo, es consciente de haber “encerrado” en una jaula la ley natural, es decir, de haber concedido una inmovilidad tal que amordaza la estructura inicial de la ley natural, así como la había ideado Santo Tomás y, como subraya Cruz Cruz, el jesuita intenta remediar dicha rigidez hablando de dos tipos de modificabilidad de la ley. «Desde un punto de vista “formal” permanece la validez estricta de las normas naturales, y con ello también de las conclusiones, en cada caso; pero no así cuando es modificado el objeto o *materia* de la acción pertinente al precepto natural. Pues bien, una acción cae bajo un precepto de la ley natural si hay determinadas circunstancias especiales o necesarias; pero si estas faltan, entonces la norma no se refiere a ese caso»³⁹.

Vázquez sostiene que Dios es la causa de la ley, ya que es causa eficiente con el atribuir existencia. Sin embargo, Dios da la vida, la existencia, pero no atribuye a las cosas la esencia (cf. Fellermeier, J., *Das Obligationsprinzip bei Gabriel Vazquez*, p. 12). Esto no implica contradicción de la acción divina, sino simplemente falta de juicio o de voluntad divina con respecto a las cosas posibles. Esta conclusión que deriva directamente del supuesto de la valoración de la moralidad de algunas acciones es una realidad que prescinde de la voluntad y del intelecto de Dios —en el texto, de hecho, se lee claramente: “notandum est [...] rerum omnium creaturarum naturas posibles, hoc est, quae in se non implicant contradictionem non habere hoc ex iudicio aut voluntate”, vid. Vázquez, *Commentariorum ac disputationum in I-II*, I, d. 97, c. III, n. 9, p. 619 y d. 97, c. I, n. 2, p. 617—.

³⁵ Vázquez, G., *Commentariorum, ac disputationum in primam secundae S. Thomae*, II, op. cit., d. 150, c. III, n. 23, p. 10. Claramente la frase «regula quaedam harum actionum» sugiere la q. 90, I-II, de Tomás, pero a diferencia de esta, todos los términos giran en torno a la expresión, repetida varias veces, “*suaute natura*”.

³⁶ Ídem.

³⁷ Ídem.

³⁸ Cfr. *ibid.*, p. 43. Luego, me parece sostenible que a tal propósito el derecho del Estado sea un derecho natural, acercando así a Vázquez a la visión de Paolo di Tarso. Si el Aquinate había previsto dinamismo en la ley natural, una parte consistente de la segunda escolástica, y Vázquez *in primis*, prefirió una interpretación estática de la misma.

³⁹ Ídem.

Dios no muda la naturaleza de las cosas, sino que observa incluso lo que está mal, aunque no interviene para cambiar la esencia. Esto significa que “cumque nulla prohibitio indicans posset esse prior ipsa scientia, et cognitione Dei, fit necessario, ut nullum peccatum eo sit peccatum, quia prohibitione etiam indicante prohibitum sit” (Vázquez, *Commentariorum ac disputationum in I-II*, II, d. 97, c. I, n. 2, p. 617).

Si existe algo que discrimine entre el bien y el mal, hay que buscarlo no en la observación de Dios como Creador, sino mirando a la creatura y a los medios de que está dotada para estar en el mundo, aparte de al mundo del cual la creatura-hombre forma parte.

Es, quizás, por este motivo que Vázquez parecería afirmar que, siendo la norma de naturaleza no otra cosa que “rationalis natura ex se non implicans contradictionem”⁴⁰, esta *natura rationalis* es interior a la propia naturaleza y guía la conducta moral del hombre.

De hecho, Vázquez no pretende eliminar a Dios como legislador, sino convertirlo en la *causa* de la existencia de las cosas, no de sus esencias, dando a entender con esto que la naturaleza racional del hombre es la misma que se encuentra en la ley natural⁴¹.

Tomando prestadas las palabras de Cruz Cruz, la ley, antes de ser natural, es precisamente «el conjunto de *exigencias radicales o estructurales de la naturaleza humana como tal, o sea, biológica y racional a la vez*. De modo que, en sentido estricto, ella no es una “ley”, un precepto racional, sino algo previo: es el fundamento estructural de las leyes y preceptos racionales. Afirmaba que “la *ley natural* no se incluye en *mandato* ni en *juicio* alguno, sino que debe ser *algo anterior a toda intelección y volición*. Otros grandes maestros de su tiempo (como Domingo de Soto o Francisco Suárez) habían enseñado que la ley natural es formalmente un acto del entendimiento, una especie de “mandato”, *praeceptum* o imperio racional»⁴².

4. La *lex humana*

SE HACE HINCAPIÉ AHORA EN LA LEY HUMANA, para lo cual hay que observar de nuevo la ley natural y en especial la relación entre las dos leyes ideada por Vázquez.

⁴⁰ Vázquez, G., *Commentariorum, ac disputationum in primam secundae S. Thomae*, II, d. 150, c. III, n. 23, p. 10. Cf. Jakob Fellermeier, *Das Obligationsprinzip bei Gabriel Vazquez*, op. cit., p. 13.

⁴¹ Cf. Cruz Cruz, J., *La esencia humana como regla autónoma del obrar moral, según Vázquez (s. XVI)*, op. cit., p. 114.

⁴² *Ibid.*, pp. 103-104.

Como ya se ha dicho, la ley natural es una moral del ser, es decir, el ser de Dios, ya que se basa en Él. Esto pone en evidencia la falta de la ley eterna, que, en las doctrinas anteriores a la obra vazqueciana, era no solo el fundamento ontológico de la ley humana, sino también la esencia última del vínculo entre las leyes. Para recuperar el nexo entre la ley natural y la ley humana, Vázquez sostiene que hay una analogía entre las dos leyes, precisamente en consideración del fundamento que él atribuye a la moral.

Como la ley natural es una moral del ser de Dios, la ley humana es una moral del ser humano superior, es decir, es la moral de la autoridad⁴³. El superior no es tal porque lo ha elegido Dios, sino, al contrario, porque es la manifestación exterior de un orden, en el cual el cuerpo está sometido a la cabeza, exactamente igual que la naturaleza está sometida a su Creador.

No es un error, por tanto, creer que Vázquez adopte una visión organicista y naturalista del Estado, en el cual el deber de obediencia de los súbditos se basa en el dicho principio según el cual los miembros de un cuerpo subyacen a la cabeza⁴⁴.

Este superior, mediante la manifestación de su voluntad a los inferiores, ordena los medios para alcanzar el fin digno de ser perseguido y su acción de mando debe ser conforme a la honestidad y no debe sobrepasar los límites del poder del cual ha sido investido⁴⁵. En este sentido el superior está sujeto a las disposiciones de la ley moral y a las normas que disciplinan al grupo social. En realidad, el legislador es “esclavo” de sus propias leyes⁴⁶.

Análogamente a la acción de Dios-legislador, el hombre-legislador establece el *praeceptum*, le otorga existencia, comunicándolo a los inferiores, pero no dispone ni la medida ni el alcance que queda establecido en la misma naturaleza racional.

Para el jesuita, el legislador no tiene ningún efecto sobre la magnitud de la obligación, pero determina su existencia⁴⁷. No atribuye, porque no puede atribuir, la esencial de dicho *praeceptum*⁴⁸.

Cruz Cruz subraya eficazmente que Vázquez «Con el nombre de ley en sentido estricto entiende precisamente sólo la orden de un legislador, el mandato de un superior, dado además *por escrito*, dirigido a una pluralidad indeterminada de personas. En tal sentido, “ley” es la ley positiva, la cual presupone un acto espiritual

⁴³ Cf. Vereecke, L., *Conscience morale et loi humaine selon Gabriel Vazquez s.j.*, Tournai, Desclée & Co Ed., 1957, p. 48.

⁴⁴ Cf. Todescan, F., *Lex, natura, beatitudo*, op. cit., p. 170.

⁴⁵ Cf. Vereecke, L., *Conscience morale et loi humaine*, op. cit., p. 52.

⁴⁶ Cf. Fellermeier, J., *Begriff und Verpflichtung des positiven Gesetzes bei Gabriel Vazquez*, en «Scholastik», 1940, p. 569.

⁴⁷ Cf. Vereecke, L., *Conscience morale et loi humaine*, op. cit., p. 77.

⁴⁸ Cf. *ibid.*, p. 78.

de leer y elegir (*legere, eligere*); mas la ley natural es para él como la regla de lo justo e injusto, de lo malo y lo bueno, el fundamento inmutable de toda legislación positiva⁴⁹. Y, sobre todo, afirma que «Vázquez va más lejos y pretende *derivar de la naturaleza humana la obligatoriedad misma de la ley natural, sin tomar en cuenta la voluntad divina*»⁵⁰.

Estas observaciones iluminan con nitidez cómo la concepción vazqueciana de la naturaleza de la ley humana está determinada claramente por la posición de la ley natural y cómo de esta última se derivan las primeras conclusiones que obligan en conciencia. Tales conclusiones o principios se identifican perfectamente en las normas del Decálogo, que son la exteriorización en la ley humana de la *lex naturalis*. Sin embargo, el derecho positivo se diferencia netamente de la ley de naturaleza.

Por una parte, la ley de naturaleza tiene una dimensión perfectamente ontológica y habita en la naturaleza racional del hombre, así que es moralmente bueno lo que corresponde a la naturaleza racional del mismo, y es moralmente malo lo que la contradice⁵¹. Por otra parte, la *lex positiva* parecería acentuar el carácter “psicológico”, ya que psicológico es el acto que da vida al derecho positivo⁵².

Así pues, hemos vuelto a hablar del *imperium*. Para Vázquez, el derecho positivo es un acto de mando que encuentra su forma y esencia en el intelecto junto a la objetiva posición de superioridad que ocupa quien manda⁵³. El acto que da vida a la *lex humana* es, por tanto, un acto de intelecto, que prevé como supuesto “prerrequisito” un acto de voluntad.

El campo de la ley humana es esencialmente el campo del acto libre. Solo gracias a eso, Vázquez puede decir que una ley, que deriva, como resultado final de su transvase en ella, de la ley natural, no es una constitución humana, sino una simple declaración del derecho natural⁵⁴.

Esto significa también que, por ejemplo, la bondad y la amabilidad del obrar natural de un hombre no se tienen que confundir con una acción, en realidad, obligada por una norma cualquiera, que, por lo tanto, elimina la espontaneidad⁵⁵.

⁴⁹ Cruz Cruz, J., *La esencia humana como regla autónoma del obrar moral, según Vázquez (s. XVI)*, op. cit., p. 124.

⁵⁰ Ibid., p. 125. Esta posición es la más peculiar del Siglo de Oro y es la que abre el mundo filosófico a la interpretación moderna de la ley natural. Cfr. Cathrein, V., *Moralphilosophie*, Herder Friburgo de Brisgovia, 1911, I Band, 5B, 1.

⁵¹ Cfr. Fellermeier, J., *Begriff und Verpflichtung des positiven Gesetzes bei Gabriel Vazquez*, op. cit., p. 560.

⁵² Cfr. ibid., p. 561.

⁵³ Cfr. ibid., p. 562.

⁵⁴ Cfr. Vereecke, L., *Conscience morale et loi humaine selon Gabriel Vazquez s.j.*, op. cit., p. 50.

⁵⁵ Cfr. Ídem.

La ley, para ser tal, ya sea *naturalis* o *humana*, debe incluir dos elementos: la prescripción del modo y su ejecución. Se trata, evidentemente, de una interpretación tomista, ya que, formalmente, la ley consiste en la indicación del modo de fijación de los medios y en el fin deseado⁵⁶.

Planteadas la cuestión en estos términos, no solo la *lex naturalis*, sino también la ley humana se resuelve formalmente en la prescripción de una manera a seguir, en un camino a seguir: quien dice prescripción, dice mandato. La ley será antes que nada un mandato, luego, se vuelve a proponer un *imperium*.

Para decirlo con las palabras de Vázquez “*imperium autem est expressio desiderii tamquam superioris volentis ut aliquid fiat ab inferiori, cui insinuat tale desiderium. Totum autem hoc recte explicatur per verbum imperandi: Fac hoc, sic enim denotamus non tantum voluntatem et desiderium ut illud fiat, sed etiam voluntatem tamquam superioris*”⁵⁷. En otros términos, se trata de llevar a cabo la voluntad del superior, en cuanto tal.

Cualquier ley humana, en la interpretación vazqueciana, obliga en conciencia, porque participa de la ley natural, primera norma de la actividad humana, pero esto podría significar que, en el caso en el cual un superior dé vida a una norma contraria a la exigencia de la naturaleza humana, dicha norma tendría que ser respetada. Si es evidente que un semejante mando no puede considerarse una ley, ni puede obligar⁵⁸, es igualmente obvio que nos encontramos ante una contradicción, porque la ley natural no puede aprobar y condenar al mismo tiempo, y bajo el mismo aspecto, dicho acto.

La solución a tal antinomia la identifica una vez más Vázquez en la recta razón, que guía nuestra vida; de hecho, reconociendo el buen camino en la no contradicción lógica interna de los mandos, juzga y comprueba *–a posteriori–* la presencia del error lógico en el acto ordenado.

Una vez más, y quizás todavía más significativo en el acto-ley humano⁵⁹, el papel de la voluntad es objetivamente menor, por no decir inexistente, porque la voluntad no es esencial ni en el acto del mando ni en el poder que el mando expresa.

En este sentido se puede considerar ley solo “el mandato emitido por el jefe de una comunidad política, ya que la ley es la manifestación pública de una decisión, tomada por la autoridad del Estado, dirigida a los ciudadanos, expresada con

⁵⁶ Cfr. *ibid.*, p. 51.

⁵⁷ Vázquez, G., *Commentariorum, ac disputationum in primam secundae S. Thomae*, I, op. cit., d. 49, c. III, n. 14, p. 307.

⁵⁸ Cfr. Vereecke, L., *Conscience morale et loi humaine selon Gabriel Vazquez s.j.*, op. cit., p. 54.

⁵⁹ Para profundizar sobre el tema me remito a Faraco, C., *Suapte natura*, op. cit. centrado en el tema del acto y de la acción y, con ello, del *imperium*.

fórmulas solemnes, encaminada al bien común, o sea vinculante para todos sus miembros”⁶⁰.

La peculiaridad de esta teoría, insistimos, está en la fuente de la obligación, que no se encuentra en una coacción moral exterior al hombre sino en él mismo, en la exigencia de la naturaleza humana⁶¹. El mando del superior es una condición, claramente indispensable, y aún más, es condición de la obligación. Sin embargo, los límites de tal obligación son, sin duda alguna, los actos interiores, puesto que, en palabras de Vereecke, «le sanctuaire de la conscience reste donc inviolé»⁶².

El legislador –ya sea humano o eclesiástico– no atribuye ulterior fuerza vinculante a una norma que no sea la que la misma norma posee por su origen en la ley natural.

La función del legislador se limita a dar “vida” a dicha norma. La norma existe ya, independientemente del proceso formativo de la ley por la intervención de la autoridad, que la comunica y, por sí misma, la insinúa al inferior mediante un acto de *imperium*. Por este motivo es vinculante en conciencia. La obligación moral, al igual que su grado de fuerza, tiene su origen casi automáticamente en la ley natural⁶³.

De ahí que la ley sea un *praeceptum*, un mando, una orden⁶⁴. Las palabras *praeceptum* y obligación están estrechamente relacionadas, hasta el punto de decir que “De ratione legis est praeceptum superioris habentis publicam auctoritatem [...] ubi autem praeceptum est, obligatio aliqua debet esse”⁶⁵.

El mandato es una *conditio sine qua non* para la existencia de la obligación, dado que debe ser conocido por los obligados. De esta manera el poder del legislador no sobrepasa ningún límite y el precepto emanado está jurídicamente constituido, al igual que la obligación, y goza de una existencia autónoma⁶⁶.

Vázquez deja insatisfechas algunas preguntas filosófico-políticas relevantes, cuyas respuestas se pueden solo deducir, es decir: ¿cuál es la raíz última de la legitimización del poder?, ¿contiene una investidura divina, que sólo aparentemente pasa a través de la comunidad de los hombres? Si es posible que tal tema político, a pesar de haber encendido numerosos debates en aquellos años, acabará teniendo para el jesuita poco relieve, salvo en los términos según los cuales el hombre se asocia a otro

⁶⁰ Todescan, F., *Lex, natura, beatitudo*, op. cit., p. 169.

⁶¹ Cfr. Vereecke, L., *Conscience morale et loi humaine selon Gabriel Vazquez s.j.*, op. cit., p. 149.

⁶² Idem.

⁶³ Cfr. *ibid.*, p. 568.

⁶⁴ Cfr. Vereecke, L., *Conscience morale et loi humaine selon Gabriel Vazquez s.j.*, op. cit., p. 60.

⁶⁵ Vázquez, G., *Commentariorum, ac disputationum in primam secundae S. Thomae*, II, op. cit., d. 158, c. III, n.14, pp. 128-129.

⁶⁶ Cfr. Vereecke, L., *Conscience morale et loi humaine selon Gabriel Vazquez s.j.*, op. cit., p. 62.

hombre, en cuanto es tal su naturaleza racional y, además, se asocia directamente en forma monárquica o aristocrática. En conclusión, se puede decir que todo se centra en el problema de la legitimación del poder de la autoridad que dicta leyes. Que las leyes obliguen en conciencia me parece que asume un carácter casi consecuente, por no decir marginal. Los textos de Vázquez y las interpretaciones proporcionadas en apoyo de la reconstrucción del pensamiento del jesuita hacen hincapié, de manera coherente, en el vínculo expresado por la ley y en cuáles son los pasos lógicos llevados a cabo por el autor para alcanzarlos, pero, como ha sido dicho al inicio del presente párrafo, hay una breve indicación sobre el tema puramente político de la elección de la forma de gobierno y sobre cómo se forma una comunidad, mientras que no existe una profundización autónoma.

La referencia totalizadora a la *ratio* como respuesta a todas las preguntas y, con ella, el rígido sistema descrito por Vázquez dejan al margen algo que pone en dificultad el sistema y que el jesuita no sabe explicar ni localizar completamente. El único punto de referencia del cual poder sacar consecuencias plausibles es solo el “*suapte natura*”, el cual, lejos de dar una indicación sobre la índole de la naturaleza humana⁶⁷, une de manera indisoluble la rectitud de la razón del hombre hacia el *bonum*, que se expresa plenamente en su naturaleza, sin duda alguna racional, con el obrar justo del hombre mismo⁶⁸.

⁶⁷ No se puede esperar una consideración del hombre como naturalmente propenso al bien, como será el trazado por Ugo Grozio, ni naturalmente propenso al mal, como el de Niccolò Machiavelli o, más adelante, el de Thomas Hobbes.

⁶⁸ Es siempre en el *suapte natura* que se detectan o, mejor dicho, se manifiestan plenamente, los papeles que cada individuo desempeña en una comunidad; por tanto, también en la eventual comunidad política, cuya formación para Vázquez no asume ninguna importancia teórica, nace ya con roles bien definidos y completos.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Astrain, A., *La historia de la Compañía de Jesús en la asistencia de España*, Madrid, Administración de Razón y Fe, 1913.
- Castro, C., *Vida inédita del P. Gabriel Vázquez*, ed. *Arch. Teol. Granad.*, 37 (1974).
- Cathrein, V., *Moralphilosophie*, Herder Friburgo de Brisgovia, 1911, I Band, 5B, 1.
- Cruz Cruz, J., *La esencia humana como regla autónoma del obrar moral, según Vázquez (s. XVI)*, en «Persona y Derecho: Revista de fundamentación de las Instituciones Jurídicas y de Derechos Humanos», 2013/2, vol. 6.
- Faraco, C., *Suapte natura. L'intrinseca forma razionale della natura: Gabriel Vázquez*, Milano, FrancoAngeli, 2017.
- Fellermeier, J., *Begriff und Verpflichtung des positiven Gesetzes bei Gabriel Vazquez*, en «Scholastik», 1940.
- Fellermeier, J., *Das Obligationsprinzip bei Gabriel Vazquez*, Roma, Scuola Salesiana del Libro, 1939.
- Garssen, H., *Die Naturrechtslehre des Gabriel Vasquez*, Göttingen, 1951.
- Slovák, J., *De conscientia morali apud Gabrielem Vazquez S.I.*, Romae, Pontificia Università Lateranense, 1971.
- Sygut, M., *Natura e origine della potestà dei vescovi nel Concilio di Trento e nella dottrina successiva*, Roma, PUG, 1998.
- Tessarolo, G., *La nozione di soddisfazione e la necessità dell'incarnazione presso Gabriele Vasquez*, Romae, PUG, 1942.
- Todescan, F., *Lex, natura, beatitudo*, Padova, Cedam, 2014.
- Todisco, O. *Liberare la verità. Duns Scoto all'assalto della prigione di Dio*, en «Giornale di metafisica» Ser. NS, vol. 30 (2008).
- Vázquez, G. *Commentariorum, ac disputationum in primam secundae S. Thomae*, tomus secundus, Compluti, ex Officina Iusti Sanchez Crespo, 1605.
- Vázquez, G. *Commentariorum, ac disputationum in primam secundae S. Thomae*, tomus primus, Compluti, ex Officina Ioannis Gratiani, 1614.
- Vereecke, L., *Conscience morale et loi humaine selon Gabriel Vazquez s.j.*, Tournai, Desclée & Co Ed., 1957.

*El salario justo en los teólogos jesuitas
de la segunda escolástica: Luis de Molina,
Francisco Suárez y Juan de Lugo*

*The fair salary in the Jesuit theologians of the Second Scholasticism:
Luis de Molina, Francisco Suárez and Juan de Lugo*

SEBASTIÁN CONTRERAS A.

Universidad de los Andes, Chile
sca@uandes.cl

ALEJANDRO MIRANDA M.

Universidad de los Andes, Chile
amiranda@uandes.cl

ALFREDO SIERRA H.

Universidad de los Andes, Chile
asierra@uandes.cl

DOI: <https://doi.org/10.15366/bp2021.26.013>
Bajo Palabra. II Época. N°26. Pgs: 255-269



Recibido: 10-10-2020

Aceptado: 05-11-2020

Los autores agradecen el patrocinio de FONDECYT-Chile, proyecto 1180510.



Resumen

En este texto se analizan las ideas sobre el salario justo expuestas por Francisco Suárez en sus *Conselhos e pareceres*. Los autores procuran mostrar que el *Doctor Eximio* revela una profunda preocupación por el aspecto humano-social del trabajo, acercándose en esta materia a algunos postulados del moderno derecho laboral. En este sentido, la posición de Suárez se diferencia de la sostenida por otros escolásticos de los siglos XVI-XVII, que se limitaron a discutir los problemas sobre la relación del trabajo y el salario justo dentro de un marco principalmente económico.

Palabras clave: salario, escolástica, Francisco Suárez, Luis de Molina, Juan de Lugo, justicia social.

Abstract

This paper analyzes the ideas about fair wages put forward by Francisco Suárez in his *Conselhos e pareceres*. The authors try to show that *Doctor Eximius* reveals a deep concern for the human-social aspect of work, approaching in this matter some postulates of modern labor law. In this sense, Suárez's position differs from that held by other scholastics of the 16th-17th centuries, who limited themselves to discussing the problems of the relationship between work and fair wages within a primarily economic framework.

Keywords: salary, Scholasticism, Francisco Suárez, Luis de Molina, Juan de Lugo, social justice.

EN SU MONUMENTAL OBRA *Economía y ética en el siglo XVI*, Abelardo del Vigo es crítico respecto de la doctrina sobre el salario justo expuesta por los teólogos y moralistas de la segunda escolástica. El haber estudiado el problema del salario como un mero apéndice de la teoría del precio habría llevado a estos autores —afirma del Vigo— a concebir el trabajo como cualquier mercancía material¹. De ese modo, al estudiar el salario los escolásticos tardíos habrían descuidado su “aspecto humano-social: las necesidades del trabajador”². La comprensión individualista del salario denunciada por del Vigo alcanzaría su más clara expresión en Domingo de Soto, quien, a juicio de del Vigo, se acerca más al liberalismo capitalista que a la doctrina social de la iglesia desarrollada a partir de la encíclica *Rerum Novarum*³.

Nuestro propósito en este trabajo no es cuestionar la opinión de del Vigo. Lo que intentaremos mostrar es que, con independencia de la validez de su crítica, ella no puede aplicarse a uno de los principales teólogos de la escolástica de los siglos XVI-XVII, el jesuita Francisco Suárez. El llamado *eximio* no padeció la falta de sensibilidad social que denuncia del Vigo. Al contrario, se preocupó en forma muy especial del aspecto humano del salario que del Vigo echa en falta en los otros escolásticos. En efecto, para Suárez el deber de pagar un salario justo no es un problema simplemente normativo ni consiste solo en un mandato de la caridad. Así, la tesis madura de Suárez no debe buscarse en las pocas afirmaciones que, sobre esta materia, se encuentran en *De legibus ac Deo legislatore* o en *De fide, spe et charitate*. La teoría suareciana del salario justo se desarrolla en los *Conselhos e pareceres*, una obra que reúne gran parte de sus dictámenes como árbitro y consultor de eclesiásticos, personas privadas y funcionarios públicos⁴. Para contextualizar adecuadamente la teoría de Suárez en el pensamiento de su época, expondremos también los principales aportes de otros dos moralistas jesuitas contemporáneos del *eximio*: Luis de Molina y Juan de Lugo.

¹ Del Vigo, Abelardo, *Economía y ética en el siglo XVI*, Madrid, BAC, 2006, p. 376.

² *Ibid.*, p. 378.

³ *Ibid.*, pp. 376-377.

⁴ *Conselhos e pareceres* es un compendio de informes dados por Suárez a personas distintas y sobre las temáticas más variadas. Trata problemas eclesiásticos y civiles, de política imperial, y hasta se refiere a la posibilidad o imposibilidad de celebrar misa en alta mar. La obra fue publicada por la Universidade de Coimbra entre 1948 y 1952, y su origen está en la actividad de Suárez como ‘teólogo consultor’. *Vid.* Scorraille, Raoul de, *François Suarez, de la Compagnie de Jésus*, Paris, Lethielleux, 1912, v. II, p. 418.

El plan que seguiremos, por tanto, es el siguiente: diremos algunas palabras generales sobre el interés de los escolásticos jesuitas por los temas de la moral social y económica; a continuación, expondremos los principales aportes a la doctrina del salario justo hechos por Luis de Molina, Francisco Suárez y Juan de Lugo; para cerrar con una valoración crítica de la teoría suareciana.

1. Teología moral y escolástica jesuita

LA MORAL ECONÓMICA FUE UNA DE LAS GRANDES PREOCUPACIONES de los juristas y teólogos de la segunda escolástica. Cuestiones como el deber de limosna, el precio justo, la tasa de interés, la prohibición de la usura, etc., ocuparon un lugar importante en los trabajos de estos autores, en especial de los jesuitas de la segunda y tercera generación. Valga, como ejemplo, el caso de Leonardus Lessius, en cuyo *De iustitia et iure* se tratan problemas como la relación entre el arrendamiento de servicios personales y el deber de pagar un salario justo al trabajador⁵.

Los jesuitas siempre se han interesado por los asuntos morales⁶. Se los llama “maestros de la moral” —así los denomina Alfonso María de Liguorio—, son autores de importantes sumas de ética filosófica y se los conoce como confesores agudos. Los miembros de la Compañía de Jesús, fundada para “el aprovechamiento de las almas”⁷, debían formarse en todas las ramas de la teología moral para ser directores de conciencia hábiles. La opción por una sólida formación en los temas morales permitió a los jesuitas de las primeras décadas tomar partido en las discusiones sobre la conquista de América, la mendicidad y el juramento de fidelidad de Jacobo de Inglaterra, entre otras.

Con el propósito de dar respuesta a todos los problemas humanos, los jesuitas fueron construyendo una moral especializada, expuesta en detalle según el orden de los mandamientos⁸. A partir del principio del primado de la conciencia⁹, elaboraron manuales de confesores y compendios de ética teológica sobre la base de la ética de Tomás de Aquino y de Aristóteles. Así, tenemos los escritos de Roberto Belarmino, Gabriel Vázquez, Tomás Sánchez, Juan de Lugo, etc.

Dentro de los asuntos de la moral económica, los jesuitas se ocuparon también del problema del salario justo. Su convicción era que en esta materia, como

⁵ Lessius, Leonardus, *De iustitia et iure*, Lyon, 1653, l. 2, c. 24, dub. 1.

⁶ Lubac, Henri de, *Surnaturel*, Paris, Aubier, 1946, p. 285.

⁷ *Regimini militantis Ecclesie*, 1540.

⁸ *Vid. Diccionario histórico de la Compañía de Jesús*, s.v. “Teología V: Moral”.

⁹ *Vid. Diccionario de espiritualidad ignaciana*, s.v. “Moral”.

en muchas otras, la determinación de lo justo y de lo injusto no puede depender simplemente del consentimiento de las partes. En este contexto se encuadran las reflexiones de Molina, Suárez y Lugo que exponemos a continuación.

2. Luis de Molina (1535-1600)

LA TESIS MOLINISTA DEL SALARIO JUSTO está relacionada con la doctrina general sobre el arrendamiento de servicios personales: así como uno puede rentar libremente sus cosas, también puede arrendar libremente su persona¹⁰. Ahora bien, Molina es un teórico del justo precio, y el salario es un tipo de precio. Por eso, explica Molina, el salario debe ceñirse a las reglas comunes sobre el precio justo, como ser equivalente al de otros servicios semejantes o de la misma especie, o seguir la estimación común del lugar¹¹.

Salario justo es el que se paga en un determinado lugar a los fámulos y otros trabajadores¹², de modo que no sea menor que el salario mínimo ni mayor que el máximo. En la fijación del salario sucede lo mismo que con el precio de los bienes, porque para la remuneración de los trabajos existe una cuantía máxima, media y mínima, tal como en el precio de las cosas venales.

Con relación al salario, Molina distingue dos tipos de familiares: los que no han pactado un salario fijo y los que reciben el salario que ellos convienen. Los primeros realizan servicios que, por lo general, tienen un sueldo determinable. En esos casos, el empleador se encuentra obligado a pagar, cuando menos, el salario corriente o común¹³. A veces ocurre que los familiares trabajan por un salario insuficiente pero que han aceptado voluntariamente. Como nadie está obligado a aceptar servicios cuyo salario es más bajo que el que se necesita para vivir, ningún trabajador que esté en una situación como esta puede alegar la injusticia del acuerdo. Por lo mismo, los hombres que han tomado bienes de sus señores (y que lo cuentan en confesión, escribe Molina) deben restituir lo usurpado. Tal doctrina permite a Molina concluir que si, habiendo tomado en cuenta los servicios prestados, así como la abundancia

¹⁰ Molina, Luis de, *De iustitia et iure*, Conchæ/Antuerpiæ, 1593-1609, t. 2, tr. 2, d. 486.

¹¹ *Ibid.*, d. 354.

¹² Se denomina fámulo/familiar, en este contexto, al criado doméstico.

¹³ En este sentido, escribe Molina que “si los trabajos son de aquellos que se suelen realizar por un salario fijo y determinado, como cuando alguien contrata a otro para arar, cuidar el ganado, recoger la leña del campo ayudado por asnos y otras cosas semejantes, aunque no se haya acordado ningún salario fijo sino que el siervo haya dejado la estimación del salario a su amo, aquel estará obligado tanto en el fuero interno como en el fuero externo a pagar al familiar el salario justo corriente por los servicios prestados, teniendo en cuenta la región y el lugar en que se llevan a cabo los servicios”. *De iustitia et iure*, op. cit., t. 2, tr. 2, d. 506.

o escasez de criados que se ofrecen para aquellos, se acuerda como salario el mínimo que se paga para esos servicios en ese lugar, el salario convenido se reputará justo y todo lo que el familiar tome para sí ocultamente y en contra de la voluntad de su señor tendrá que restituirse¹⁴.

Los criados del segundo grupo, esto es, los criados que han pactado un salario cierto, deben respetar a todo evento las condiciones del contrato. No pueden invocar la injusticia del acuerdo a menos que sea manifiesta. De igual manera, no tienen derecho de indemnización oculta, es decir, no pueden tomar para sí las cosas del señor. Si lo hicieran cometerían robo y estarían obligados a restituir. Se dice, así, que la conciencia subjetiva del agravio no da derechos de ninguna clase. Sin embargo, en el caso de que el salario convenido o efectivamente pagado no llegue al mínimo razonable, Molina establece la posibilidad de la indemnización oculta en el fuero interno, si bien solo respecto de lo faltante para conseguir el mínimo justo¹⁵.

Podría ocurrir que un trabajador acuerde un salario por debajo del mínimo, bien por ignorancia, bien porque las circunstancias lo han obligado a ello. Siendo así, el señor deberá restituir la diferencia hasta los límites del salario mínimo justo que se ofrece comúnmente por estos servicios. Se exceptúan de esta regla los casos en que alguien no necesita los servicios de otro pero decide contratarle “a causa de sus ruegos o por los ruegos de terceros”. Puesto que aquí se acepta al trabajador por la sola caridad, el señor no estará obligado a remunerar al criado, a menos que los servicios del fámulo le reporten un beneficio muy importante —caso en que el señor quedará obligado en conciencia a pagar al siervo el salario debido—¹⁶.

Molina, al igual que otros escolásticos, estima que en la fijación del salario el criado no puede alegar que otros siervos reciben una paga más alta por los mismos servicios. Los señores son libres de pagar más a quien quieran, siempre que eso no signifique una vulneración del derecho al salario justo que tienen todos los trabajadores.

Molina se refiere al caso de que en el contrato se haya pactado, además del salario, la manutención del trabajador. En esta situación, se debe al trabajador la manutención que se acostumbra dar a los que realizan un servicio semejante. Si el empleador no cumple esta obligación, o si la manutención no alcanza al mínimo que, de ordinario, se da a los trabajadores de igual condición, no se podrá culpar al trabajador por tomar en forma oculta lo que no se le ha dado en justicia. En opinión de Molina, el trabajador solo toma lo que es suyo y que no le ha sido dado¹⁷.

¹⁴ Ibid.

¹⁵ Ibid.

¹⁶ Ibid.

¹⁷ Ibid.

3. Francisco Suárez (1548-1617)

SUÁREZ ELABORA SU TESIS SOBRE EL SALARIO JUSTO partiendo del supuesto de que la obligación de dar una justa paga a quien trabaja en nuestro provecho es de ley natural¹⁸. Esto quiere decir que la razón humana, por sus propias fuerzas, puede llegar a concluir que los trabajos y servicios que otro realiza para nuestro beneficio deben ser debidamente remunerados. El deber de pagar un salario a los trabajadores puede reconocerse, así, con relativa facilidad. Sin embargo, no sucede lo mismo con la medida justa del salario. Sobre esta cuestión caben más discrepancias. ¿Cuáles son las condiciones que se deben tener en cuenta para fijar la medida o *quantum* del salario? ¿Basta solo con atender a la oferta y la demanda vigente en un determinado lugar o se deben considerar otros factores? Antes que nada, Suárez postula que si alguien está completamente al servicio de otro, tiene derecho a recibir de él un sustento suficiente y las demás cosas necesarias para la vida. Como consecuencia, aquel que no está completamente al servicio de otro solo tiene derecho a recibir un salario proporcional¹⁹.

Al margen de si alguien está al servicio de otro en forma parcial o completamente, lo cierto es que “nadie milita a sus propias expensas”²⁰. Suárez invoca la enseñanza de san Pablo para poner de relieve que ningún trabajador dona o regala su trabajo. En este sentido, a causa de los servicios prestados cada trabajador se hace verdadero dueño de su salario. Con terminología de Suárez, los servicios prestados confieren al familiar un “poder moral” para exigir el pago de la remuneración pactada o debida²¹. Ahora bien, si el señor está obligado a pagar un salario justo, el trabajador está obligado a obedecer en conciencia al señor²². Como ejemplo, se tiene que “los reyes están obligados a pagar a sus soldados y estos a cumplir su deber; por eso mismo, deben luchar con valentía, no deben huir y no pueden abandonar su posición”²³. La obediencia a los superiores no solo no es contraria al derecho natural —o a la libertad cristiana— sino que es ordenada por este derecho. El precepto que impone obedecer a los superiores es una suerte

¹⁸ Suárez, Francisco, *De legibus ac Deo legislatore*, Madrid, IEP, 1967-1968, l. 5, c. 13, n. 10; l. 5, c. 17, n. 6.

¹⁹ Suárez, Francisco, “Utrum licitæ sint conditiones positæ familiaribus domini, domini Alexandri Brigantini?”, en id., *Conselhos e pareceres*, Coimbra, Universidade de Coimbra, v. II/2, 1952, p. 339.

²⁰ Ibid., pp. 339-341.

²¹ Suárez, *De legibus ac Deo legislatore*, op. cit., l. 1, c. 2, n. 5. “... así se dice que el dueño de una cosa tiene derecho sobre la cosa y que un obrero tiene derecho al salario, por razón de lo cual se dice que es digno de su recompensa”.

²² Ibid., l. 3, c. 21, n. 8.

²³ Suárez, Francisco, *De bello*, “Über den Frieden. Über den Krieg”, Stuttgart, Frommann-Holzboog, 2013, s. 7, n. 2.

de instancia del *unicuique suum* y de la regla de oro. De alguna forma, contiene toda la ley natural²⁴.

Nadie está obligado a pagar al trabajador más que el salario justo²⁵, “aunque este cumpliera muy bien, ya que solo hizo lo que debía hacer”²⁶. Con todo, por gratitud, pero no bajo culpa moral, se tienen que conceder mayores beneficios al trabajador más antiguo y responsable. Suárez expone que esta obligación de gratitud puede llegar a convertirse en una verdadera obligación moral en dos casos: cuando media una promesa y cuando el siervo está en una necesidad tan grave que la caridad dicta, según la recta razón, que hay que favorecerlo más que a los otros²⁷.

Aun cuando se habla de un cierto derecho de libertad de trabajo, por el que cada uno decide qué hacer y para quién, Suárez advierte que en muchos supuestos dicha libertad no existe, pues el criado se ve “coaccionado” a aceptar un trabajo por la situación precaria en la que se encuentra. Así, Suárez analiza el caso de un trabajador que acepta un contrato injusto, como el que estipula que pasado cierto tiempo no se le pagará más (en particular, un contrato que establece que solo se remunerará a los familiares los seis primeros años de trabajo, luego de los cuales aquellos continuarán trabajando sin salario). Suárez estima que esos contratos, aunque hayan sido aceptados por los trabajadores, son injustos y, por tanto, no obligan en conciencia.

El familiar —dice Suárez— no es libre cuando acepta un contrato como ese, “sino que lo acepta coactivamente, a causa de la necesidad de servir”²⁸, y luego ofrece una analogía para aclarar el punto: “del mismo modo, quien compra una cosa a precio injusto, no paga voluntariamente el exceso sino coaccionado por la necesidad de comprar, necesidad que el vendedor le vende injustamente al pedirle un precio injusto”²⁹. Entonces, si bien el señor es libre de contratar o no contratar al criado, “si quiere pactar un contrato con él, no puede poner una condición injusta; así, el vendedor es libre de vender o no vender, pero si vende no puede exigir un precio injusto”³⁰. De otra parte, no parece razonable suponer que el trabajador,

²⁴ Suárez, *De legibus ac Deo legislatore*, op. cit., l. 3, c. 5, n. 11.

²⁵ Suárez, *Utrum licitæ...*, op. cit., pp. 335-347.

²⁶ *Ibid.*, p. 339.

²⁷ *Ibid.*, pp. 339-340.

²⁸ *Ibid.*, p. 340. Vid. Seixas, Margarida, “Trabalho livre e trabalho escravo na obra de Francisco Suárez”, *Revista Portuguesa de Filosofia* 75 (2019) 2, pp. 1165-1194; Amezúa Amezúa, Luis-Carlos, “Dictamen de F. Suárez sobre los servidores de la casa brigantina”, en Elósegui Itxaso, María y Galindo Ayuda, Fernando (coords.), *El pensamiento jurídico. Pasado, presente y perspectiva*, Zaragoza, El Justicia de Aragón, 2008, pp. 57-75.

²⁹ Suárez, *Utrum licitæ...*, op. cit., p. 340.

³⁰ *Ibid.*

pasados los años, puede simplemente irse sin sufrir ningún perjuicio. En tiempos de Suárez el trabajador quedaba de hecho obligado a servir gratis, pues de no hacerlo era usualmente marcado con una “nota” que le impedía acceder a otros trabajos. Lo anterior era muy claro en los siervos de las grandes familias, que “al abandonar el servicio, siempre quedan con alguna *nota* o impedimento para ser admitido por otras dinastías”³¹. En resumen, hay que decir que

“el príncipe debe, por justicia, remunerar los favores y servicios que el familiar le preste pasado el sexenio, así como remuneró los anteriores y como compensó sus favores, sea porque la obligación del contrato [de trabajar gratuitamente pasado el sexto año] es injusta [...] sea porque nuevos favores merecen una nueva remuneración. El criado no intenta ni quiere hacer una donación de sus servicios al señor, sino que sufre obligadamente ese daño, tanto porque no puede compensarse, cuanto porque considera aquello como un mal menos grave que abandonar el servicio del señor con una *nota*”³².

En cuanto al término de la relación laboral, Suárez afirma que, aunque el criado sea despedido por su culpa, no pierde su derecho al salario por los servicios prestados (“no hay título justo para que sea privado de su derecho”)³³. El señor, por consiguiente, tiene el deber de pagarle lo adeudado, bien en dinero, bien en gracias especiales³⁴. Incluso más, si la falta cometida es de tal magnitud que el trabajador merezca ser privado de su salario, el señor no puede ejecutar esta pena por su sola autoridad: en aquel caso, el señor debe guardarse de actuar como juez en causa propia y debe evitar ser movido por la pasión. No debe gobernarse por su propio juicio, “sino por el juicio de un varón prudente y por la pasión y consejo de un juicio externo”³⁵. Es decir, el empleador debe proceder jurídicamente. Con todo, si la falta del trabajador consiste en el daño negligente de un bien equivalente al salario adeudado, el empleador podrá compensar.

Puede ocurrir, por último, que el trabajador renuncie voluntariamente y sin causa. En dicho caso, “el señor estará menos obligado a una compensación, pero no del todo desobligado, porque el familiar retiene siempre su derecho [al salario], que no pierde por haber abandonado libremente el servicio”³⁶.

³¹ Ibid., p. 341.

³² Ibid.

³³ Ibid., p. 342.

³⁴ No se pueden pagar los trabajos con beneficios eclesiásticos. Eso sería pecado de simonía, algo que prohíbe la ley natural y la ley divina.

³⁵ Suárez, *Utrum licitæ...*, op. cit., p. 342.

³⁶ Ibid.

4. Juan de Lugo (1583-1660)

LUGO ABORDA EL TEMA DEL SALARIO JUSTO en el contexto de su teoría sobre los contratos, en particular al referirse al contrato de locación. Según expone Lugo, son materia de arrendamiento no solo las cosas sino también las personas, “como cuando alguien renta sus servicios a otro por un cierto precio”³⁷. Siendo el precio de los servicios prestados, el salario es un derecho subjetivo para el familiar. Su violación, por eso mismo, “constituye una injuria”³⁸.

De acuerdo con Lugo, se considera justo el salario que alcanza, a lo menos, el mínimo que suele pagarse por servicios determinados³⁹. No debe tenerse en cuenta el hecho de que unos pagan más por los mismos servicios para considerar un salario como justo. Con frecuencia sucede que los nobles y los hombres virtuosos pagan más y dan más alimento a los criados, por la simple liberalidad y sin presiones de ninguna clase. Por otro lado, no siempre es injusto el salario que no alcanza al familiar para que pueda vestirse con dignidad. Los servicios podrían estar valorados en un monto menor del que aquel necesita. Además, señala Lugo, muchos están contentos con un salario como ese, porque les sirve como base para llevar una vida sencilla y, a la vez, tranquila⁴⁰.

Si no ha existido acuerdo entre el señor y el familiar, y si se ha dejado la determinación del salario a la libre voluntad del señor, se debe pagar aquello que se acostumbra remunerar por los mismos servicios o por servicios equivalentes.

En último término, Lugo se pregunta si el señor está obligado a pagar al trabajador que enferma mientras dura su contrato y que no puede cumplir las labores pactadas. Aunque parece razonable la respuesta afirmativa, Lugo cree que la doctrina correcta es la que defienden Abbas, Covarrubias, Molina, Azor, etc., según la cual, en estos casos, el señor no está obligado a pagar al trabajador, ya que, por justicia, solo se deben pagar los servicios efectivamente prestados⁴¹.

5. Valoración de la doctrina de Suárez

EN LA LÍNEA DE VITORIA, los escolásticos de los siglos XVI-XVII se limitaron, por lo general, a discutir los problemas sobre la relación del trabajo y el salario justo den-

³⁷ Lugo, Juan de, *De iustitia et iure*, “Disputationes scholasticæ et morales”, Parisiis, Vivès, 1868-1869, d. 29, s. 1, n. 2.

³⁸ Ibid., d. 1, s. 1, n. 2.

³⁹ Ibid., d. 29, s. 3, n. 62.

⁴⁰ Ibid.

⁴¹ Ibid., d. 29, s. 3, n. 58.

tro del marco de la justicia conmutativa, enfatizando la cuestión de la equivalencia contractual, y postulando que los hombres son libres para hacerse siervos de otros por el propio interés⁴². Acentuado por la concepción liberal de la autonomía de la voluntad, este modelo terminó por consagrar la idea de que los problemas sociales “se agotaban en la justicia contractual, es decir, las nuevas condiciones de trabajo eran justas porque así se habían acordado entre patrono y asalariado”⁴³.

Suárez, bajo una lógica distinta, se aparta de la comprensión económica del contrato de trabajo para poner en el centro a la persona, que muchas veces es obligada a aceptar un convenio injusto por el peso de las circunstancias⁴⁴. Suárez, para quien no basta el acuerdo de voluntades ni las leyes de la oferta y la demanda, enseña que siempre se debe al trabajador un sustento mayor al natural⁴⁵. Dicha obligación es de justicia, “no solo de gratitud”⁴⁶, y es correlativa a la naturaleza de los servicios realizados y a las cualidades del trabajador. El pago de un salario justo es, además, un mandato de la equidad, que exige al señor tener presente no solo el monto del salario a la hora de pagar, sino también el modo de pagar y las cargas que ha sufrido el trabajador en el ejercicio de sus funciones. Vale la pena subrayar que Suárez ya consagra la moderna categoría de “oficio” para limitar el desequilibrio de fuerzas que, en principio, existe entre el criado y el señor: la obediencia que los siervos le deben al señor se extiende nada más que a los servicios “que por su oficio están obligados a hacer”⁴⁷, “únicos servicios que pueden ser exigidos del trabajador que ha arrendado los suyos”⁴⁸.

Concentrado en la persona del trabajador y sus necesidades, Suárez explica que es una “gran injusticia” no pagar al siervo su salario en el tiempo y en la forma convenida. La razón de Suárez para este duro juicio se debe a que quienes trabajan para otros suelen necesitar más “y suelen sustentarse por su propio trabajo y sudor”⁴⁹. El señor, de esa forma, no se puede excusar del pago del salario bajo ningún respecto⁵⁰.

⁴² Vitoria, Francisco de, *In secundam secundæ divi Thomæ*, Salamanca, Biblioteca de Teólogos Españoles, 1933-1952, q. 77.

⁴³ Diéguez, Gonzalo y Cabeza, Jaime, *Derecho del trabajo*, Madrid, Marcial Pons, 2003, p. 69.

⁴⁴ Como se ve, Suárez se adelanta a la doctrina de la *Rerum Novarum*. La encíclica, casi con los mismos términos de Suárez, destaca que el trabajador muchas veces acepta una situación laboral precaria, no por libre voluntad, sino “obligado por la necesidad o acosado por el miedo de un mal mayor” (num. 32).

⁴⁵ Suárez, *Utrum licitæ...*, op. cit., p. 339.

⁴⁶ *Ibid.*, p. 341.

⁴⁷ Suárez, *De legibus ac Deo legislatore*, op. cit., l. 3, c. 21, n. 8.

⁴⁸ Olea, Manuel Alonso, *De la servidumbre al contrato de trabajo*, Madrid, Tecnos, 1979, p. 29.

⁴⁹ Suárez, *Utrum licitæ...*, op. cit., pp. 345-348.

⁵⁰ *Ibid.*, pp. 345-346. A este respecto, escribe Suárez que “quien sabe que no puede tener tantos y tales criados, de modo que pueda recompensarlos oportuna y diligentemente, debe tener pocos y acomodar su estado al bolsillo”.

Más aún, si este no pagase el salario debido en el tiempo debido, quedará obligado a restituir:

“... digo que es injusto por su propia naturaleza no pagar a alguien lo que se le debe y en el tiempo en que se debe. Luego, no es razonable que el señor retenga lo ajeno sin que lo quiera <el familiar>. Tal cosa conlleva una especial deformidad del señor respecto del siervo, porque, como regla general, quienes sirven a otros suelen ser más pobres en su estado que el señor en el suyo [...] Por eso la Escritura recomienda insistentemente la diligencia en el pago a los siervos, obligación que es tanto mayor cuanto más poderoso y rico es el señor [...] Entonces, si intervino alguna razón de injusticia en el retraso o en la retención del pago <del salario>, el señor quedará obligado a resarcir en conciencia al criado todos los daños emergentes y todos los lucros cesantes que sean justos, puesto que fue por una causa injusta que el siervo sufrió aquellos males”⁵¹.

La preocupación de Suárez por el aspecto humano-social del trabajo se puede apreciar en la solución que ofrece a dos cuestiones particulares sobre el salario. La primera de ellas se refiere a si imponer nuevos trabajos, no relacionados con el contrato principal, exige en justicia un aumento del salario⁵². La segunda versa sobre los estudios de los asalariados. Respecto de la primera cuestión, Suárez afirma que se hace violencia moral al trabajador cuando los nuevos servicios no van acompañados de un ajuste del salario. De esta manera, el salario tendría que ser juzgado como suficiente por el arbitrio de los hombres prudentes también respecto de la nueva obligación⁵³. Sobre el segundo problema, se debe tener en cuenta que, en tiempos de Suárez, no era extraño que los nobles pagaran los estudios de sus trabajadores o familiares. Cuando este era el caso, los señores no tenían obligación de pagar un estipendio especial por los servicios que prestaron los trabajadores mientras seguían sus estudios. Suárez expone que esa clase de contrato es justo “según la forma”, siempre que el empleador se ciña a la estimación común y a la costumbre, y siempre que entregue al fámulo el tiempo suficiente para el estudio y lo necesario para vivir⁵⁴. Suárez pone especial énfasis en la obligación que tienen los empleadores de dar un tiempo razonable para los estudios. Los deberes que impone el trabajo impiden muchas veces contar con tiempo suficiente para el estudio, por eso es común que los estudiantes que siguen trabajando se vean obligados a interrumpir los cursos. La tesis de Suárez es que “cuando el señor se obliga a conceder estudios al

⁵¹ Ibid., pp. 345-348.

⁵² De esta forma, siempre que se imponga una nueva obligación ha de pagarse un nuevo salario (“el señor —nota Suárez— no podrá añadir una nueva obligación sin que el salario aumente”).

⁵³ Suárez, *Utrum licitæ...*, op. cit., p. 344.

⁵⁴ Ibid., p. 338.

familiar, darle el tiempo necesario es un requisito mínimo para estudiar”⁵⁵. A partir de lo expuesto se deduce que si el señor no da a los trabajadores el tiempo necesario para el estudio “quedará obligado a darles sustento [...] hasta que los completen, aun cuando en ese período no use sus trabajos, porque a causa del servicio precedente se les debe eso o, al menos, la compensación por el daño sufrido”⁵⁶.

En fin, se puede apreciar claramente que la cuestión del salario trasciende, para Suárez, los contornos de la oferta y la demanda, y se sitúa en otro plano, pues el salario no es como cualquier otro tipo de prestación convenida, sino precisamente aquella prestación que será la base de la subsistencia de una de las partes.

⁵⁵ Ibid.

⁵⁶ Ibid., p. 339.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Amezúa Amezúa, Luis-Carlos, “Dictamen de F. Suárez sobre los servidores de la casa brigantina”, en Elósegui Itxaso, María y Galindo Ayuda, Fernando (coords.), *El pensamiento jurídico. Pasado, presente y perspectiva*, Zaragoza, El Justicia de Aragón, 2008.
- Del Vigo, Abelardo, *Economía y ética en el siglo XVI*, Madrid, BAC, 2006.
- Diéguez, Gonzalo y Cabeza, Jaime, *Derecho del trabajo*, Madrid, Marcial Pons, 2003.
- García de Castro, José (dir.), *Diccionario de espiritualidad ignaciana*, Bilbao, Mensajero/Sal Terrae, 2007.
- Lessius, Leonardus, *De iustitia et iure*, Lyon, 1653.
- Lubac, Henri de, *Surnaturel*, Paris, Aubier, 1946.
- Lugo, Juan de, *De iustitia et iure*, “Disputationes scholasticæ et morales”, Parisiis, Vivès, 1868-1869.
- Molina, Luis de, *De iustitia et iure*, Conchæ/Antuerpiæ, 1593-1609.
- Olea, Manuel Alonso, *De la servidumbre al contrato de trabajo*, Madrid, Tecnos, 1979.
- O'Neill, Charles y Domínguez, Joaquín María (dirs.), *Diccionario histórico de la Compañía de Jesús*, Roma/Madrid, Institutum Historicum/Universidad Pontificia de Comillas, 2001.
- Scorraile, Raoul de, *François Suarez, de la Compagnie de Jésus*, Paris, Lethielleux, 1912.
- Seixas, Margarida, “Trabalho livre e trabalho escravo na obra de Francisco Suárez”, *Revista Portuguesa de Filosofia* 75 (2019) 2.
- Suárez, Francisco, *De legibus ac Deo legislatore*, Madrid, IEP, 1967-1968.
- _____. “Utrum licitæ sint conditiones positæ familiaribus domini, domini Alexandri Brigantini?”, en id., *Conselhos e pareceres*, Coimbra, Universidade de Coimbra, 1948-1952.
- _____. *De bello*, “Über den Frieden. Über den Krieg”, Stuttgart, Frommann-Holzboog, 2013.

Vitoria, Francisco de, *In secundam secundæ divi Thomæ*, Salamanca, Biblioteca de Teólogos Españoles, 1933-1952.

DOI: <https://doi.org/10.15366/bp2021.26.013>
Bajo Palabra. II Época. N°26. Pgs: 255-269

Normas de Publicación

La revista *Bajo Palabra* publica artículos inéditos de calidad sobre cualquier temática relativa al campo de humanidades, especialmente, artículos de carácter filosófico. También se admiten informes sobre tesis y tesinas de filosofía, traducciones originales, comentarios de libros de interés filosófico y reseñas de cursos, congresos o conferencias de carácter filosófico. Esta revista va dirigida a los estudiantes e investigadores de cualquier universidad que quieran publicar el contenido de su investigación, así como a los profesionales de la filosofía. Su periodicidad es anual.

Pautas para la presentación de originales

1. Los artículos deberán estar escritos en castellano o inglés, y deberán tener una extensión máxima de 15 páginas (incluidas las notas, que irán como notas a pie de página), las recensiones entre 2 y 4 páginas y los escritos relativos a un proyecto de investigación entre 5 y 8 páginas.
2. Los trabajos deberán presentarse en formato Word Perfect o Word para Pc en versión editable. El formato de letra empleado es Times New Roman 12, justificado, y con un interlineado de 1,5 líneas.
3. Los escritos presentados deberán ir firmados con el nombre y los dos apellidos del autor, que podrá indicar grado académico, lugar de trabajo, dirección electrónica y/o página web personal, si así lo desea. En caso de que haya más de un autor, la revista respetará el orden elegido por los autores.
4. El envío de originales es gratuito para el o los autores. Igualmente el proceso de revisión y, en su caso, posterior publicación, estarán libres de carga económica, no requiriéndose ningún tipo de cuota al autor por publicación (APCs en sus siglas en inglés).

5. Los artículos llevarán el título en su idioma original y en inglés, así como un resumen/abstract (entre 150 y 200 palabras) y unas 5 palabras claves/*keywords* en inglés y español.
6. Las referencias bibliográficas y notas aclaratorias irán numeradas correlativamente. El texto citado va entre comillas (“”). En lo posible, se darán los siguientes datos bibliográficos: autor, título de la obra y/o publicación periódica, lugar de edición [este dato está excusado en caso de primeras ediciones históricas, incunables, etc.], casa editorial, y fecha de publicación, o bien, datos de publicación periódica (volumen, número, fecha, etc.); seguido de indicaciones de localización en capítulos, párrafos, paginación, etc. si hay pasajes citados.
 - 6.1. Las referencias bibliográficas serán completas la primera vez que se den, siguiendo este modelo: Apellidos, Nombre, “Capítulo”, *Título de obra*, Localidad, Editorial, Año, páginas. Véase un ejemplo: Ortega y Gasset, J., “Lo que dijo a Goethe un capitán”, *Meditaciones del Quijote*, Madrid, Revista de Occidente en Alianza Editorial, 2001, pp. 51-54.
 - 6.2. Si esta referencia se repite más adelante será suficiente escribir: el autor, la obra, op. cit., y la página o páginas. Véase el ejemplo: Ortega y Gasset, J., *Meditaciones del Quijote*, op. cit., p. 106.
 - 6.3. Si la repetición es inmediata, tan sólo hay que indicar la página siguiendo este ejemplo: *Ibid.*, p. 15.
 - 6.4. Si se repite no sólo la obra sino también la página citada inmediatamente, se escribirá en la nota: *Ídem*.
 - 6.5. Entre corchetes [] van los añadidos personales que se hacen dentro de una cita. También han de escribirse entre corchetes los puntos suspensivos que expresan los cortes que se hacen dentro de una cita [...]
7. **Bibliografía:** La bibliografía consultada —es decir, sólo aquella a la que se haga referencia en el texto— se recogerá, al final del artículo, ordenada alfabéticamente por apellido y nombre del autor. Apellido y nombre se repetirán en cada entrada si se citan varias obras de un autor.
8. **DOI y Crossref:** todas las citas incluidas en el artículo deberán recoger el DOI (Digital Object Identifier) de la publicación (con su enlace activo, en el caso de que lo tengan), justo al final de la referencia del artículo. Ejemplo: Autor, “Título del artículo”, *Título de la revista*, volumen (número), año, pp-pp. doi: xx:xxxxxxxxxx

Para consultar si una referencia bibliográfica tiene o no DOI, pueden comprobar las bibliografías de su artículo con la siguiente herramienta Simple Text Query, donde se pueden realizar búsquedas individuales y por bloques introduciendo toda la bibliografía: <http://www.crossref.org/simpleTextQuery> Esta herramienta es totalmente gratuita. El proceso es muy sencillo y está explicado en la misma página web: para poder recibir el DOI hay que registrarse en esta página, e introducir simplemente con un copia y pega toda la bibliografía del artículo; en la mayoría de los casos, la herramienta le devolverá la bibliografía completa con la información adicional DOI para todos los elementos incluidos en ella. Después de esto, sólo se precisa seleccionar los resultados de búsqueda, copiarlos al portapapeles, y actualizar la bibliografía del artículo con su DOI correspondiente.

Los textos deberán enviarse por correo electrónico a:
revista.bajopalabra@uam.es

También puede registrarse en nuestro sitio web y
recibirá instrucciones por mail:
www.bajopalabra.es

Proceso de Evaluación y Selección de originales

Los escritos deben enviarse a la dirección indicada en cualquier momento del año. Se acusará recibo de los originales pero no se mantendrá correspondencia sobre ellos hasta el momento del dictamen final.

La coordinación remitirá al Comité Editorial los originales de manera anónima para proceder a su evaluación. Éste lo evaluará y hará los comentarios pertinentes a los autores, pudiendo en ocasiones enviarles un juego de pruebas que deberán ser corregidas por ellos. En el proceso de evaluación participarán dos revisores externos especialistas en el tema, que evaluarán la originalidad, la relevancia y la calidad del escrito. Tras la evaluación, se emitirá un informe confidencial sobre la conveniencia de su publicación.

El Secretario remitirá una comunicación motivada de la decisión tomada por el Comité Editorial, asegurando así el anonimato en todas las etapas del proceso. Se comunicará asimismo la fecha previsible de publicación. En caso necesario, se contactará con los autores, si procede, con sugerencias y comentarios que procuren una mayor adaptación de sus trabajos a los requisitos de publicación.

Advertencias

El Comité Científico aceptará para su consideración cuantos originales inéditos le sean remitidos, pero no se compromete a su devolución ni a mantener correspondencia sobre los mismos, excepto cuando hayan sido solicitados.

El Consejo de Redacción de la Revista *Bajo Palabra* no se hace responsable de las opiniones en ella expresadas por sus colaboradores.

Los originales enviados no deben haber sido publicados anteriormente ni estar en vías de publicación. Con posterioridad a su publicación en la Revista *Bajo Palabra*, los autores podrán reproducirlos, indicando siempre el lugar de aparición original.

Publication Procedures

The journal *Bajo Palabra* publishes quality, original articles on themes within the field of humanities, especially work of a philosophical character. It also admits thesis reports, philosophical dissertations, book reviews of philosophical interest and course, congress and conference reviews. *Bajo Palabra* is open to students and researchers from any university who want to share their research with other interested academics. The journal issues one volume each year.

Guidelines to submit papers

1. Articles should be written in Spanish or English, and should not exceed a maximum of 15 pages (bibliography and footnotes included), book reviews should be between 2 and 4 pages, and research project reports between 5 and 8 pages.
2. Originals should be presented in Word Perfect or Word for Pc formats in an editable version. Font format used should be Times New Roman 12, justified, and with 1.5 line spacing.
3. Submitted originals should be signed with the author's name and last name, and should indicate academic level, workplace, e-mail and/or personal Web page. When the original is signed by more than one author, the journal will respect the order choice made by the authors.
4. Authors have not to pay any kind of articles processing charges (APCs) in order to submit their originals. Likewise, neither the reviewing process nor the publishing of the articles will require any APC.
5. Every submitted article should present its title, an abstract (in 150-200 words), and a list of 5 key words both in English and Spanish.

6. Bibliographic references and footnotes should be numbered consecutively. Quotes should be presented in inverted comas (“...”). When possible, authors should include the following bibliographic information: Author, title of the work and/or journal, edition [this information is not required for first editions, incunabula, etc.], publisher, and date of publication, or periodical publication details (volume, number, date, etc.), followed by information about the location the chapter, paragraph, page, etc. if there are quoted passages.
 - 6.1. Bibliographic references should be given in full the first time following this model: Last name, Name, “Chapter”, *Work’ title*, Edition’s city, Publisher, Year, pages. For example: Ortega y Gasset, J., “Lo que dijo a Goethe un capitán”, *Meditaciones del Quijote*, Madrid, Revista de Occidente en Alianza Editorial, 2001, pp. 51-54.
 - 6.2. If this reference is repeated again, it will suffice to write: author, work’s title, op. cit., and page number. For example: Ortega y Gasset, J., *Meditaciones del Quijote*, op. cit., p. 106.
 - 6.3. When the repetition is immediate, only de page number has to be specified as follow: *Ibid.*, p. 15.
 - 6.4. When not only the work’s title is repeated but referred page number is repeated too, the footnote should say “*Idem.*”.
 - 6.5. Brackets [] should be used when personal additions are included within a quote. They should also be used for suspension points to express omissions within a quote [...].
7. Bibliography: The consulted bibliography –comprising only the references which are actually used in the article’s text– must be appended at the end of the article, arranged in alphabetical order by surname and name of the author. If several works of the same author are quoted, the author’s surname and name must appear repeatedly at each one of this author’s entries.
8. DOI and Crossref: All references quoted in the article must include their corresponding DOI (Digital Object Identifier) - together with a valid, active access link, in case they have it - at the end of the other bibliographic data of the item in the bibliography. Example: Author, “Title of the article”, Title of the magazine, volume (number), year, pp-pp. doi: xx:xxxxxxxxx.
To check if a bibliographical reference has a DOI or not, the website of crossref.org offers a “Simple Text Query” tool (<http://www.crossref.org/simpleText>)

tQuery), which allows searching both for single items and for whole blocks of bibliographic items by simply entering the whole bibliography. This tool is entirely free of charge; however, it is necessary to register on crossref.org in order to get access to DOI information. The usage of this tool is very simple and instructions for it are given on the crossref.org website itself. In order to search DOI information for the whole bibliography of an article, we suggest to copy the bibliography as a block and paste it into the text field of crossref's "Simple Text Query" tool; in most cases, the tool will return the bibliography completed with the additional DOI information for all the items included on it. After this, the only remaining step to perform is to select those search results, copy them to the clipboard, and update the article's bibliography by just pasting the search results over it.

Originals should be sent by email to:

revista.bajopalabra@uam.es

Authors can also register in our Web site in
order to receive instructions by e-mail:

www.bajopalabra.es

Evaluation Process and Originals' Selection:

Originals should be sent to the above-mentioned e-mail address at any time.

The journal will acknowledge the reception of papers to the authors, but will not correspond again with them until the final decision.

The coordination team will send originals to editorial and scientific board anonymously to proceed for its evaluation. Two external experts will be involved in the evaluation process of each original, and will evaluate its originality, relevance, and quality. After the evaluation, a confidential report is produced to assess the suitability of the publication. This report contains comments, and in some cases, they will be transmitted to the authors in order to make corrections.

The journal's secretary will transmit the reasoned decision of the editorial and scientific board, thus ensuring the anonymity of the process. The journal's secretary will also communicate the foreseeable date of publication. When necessary, the secretary will contact the authors with suggestions and comments in order to meet the journal's requirements.

Warnings

The scientific board will take into consideration all the originals that it will receive, but doesn't promise to give them back neither to correspond with authors, unless under requirement.

The editorial board of *Bajo Palabra* is not responsible for the opinions expressed in the journal by its collaborators.

Submitted originals should not have already been published nor be in the process of being published. After their publication in *Bajo Palabra*, authors will have the right to reproduce them but indicating always the place of its original appearance.

Petición de Intercambio

*También pueden cumplimentar este formulario en el sitio web:

<http://www.bajopalabra.es/>

Institución:

Dirección Postal:

País:

Teléfono:

Correo electrónico:

Estamos interesados en recibir su revista Bajo Palabra, números:

En intercambio por nuestra Revista – Serie (*Por favor, adjunte su ISSN así como otra información sobre su/s Revista/s o Serie/s: periodicidad, contenido, página web...):

Dirección de intercambio:

Dirección de Canje
BIBLIOTECA DE HUMANIDADES
Hemeroteca C/ Freud, 3
Universidad Autónoma de Madrid
Campus de Cantoblanco
28049 Madrid (ESPAÑA)
Tel. 00- 34- 91-497 55 57 Fax 91-497 50 64
Email: revistas.biblioteca.humanidades@uam.es

Exchange Request

This form can also be filled online

<http://www.bajopalabra.es/>

Institution:

Address:

Country:

Telephone:

Email:

We would like to receive your journal Bajo Palabra, numbers:

In Exchange of our Academic Journal - Serie (*Please, enclose its ISSN as well as other information about your journal/s or serie/s : periodicity, content, website...):

Exchange Address:

Exchange address

BIBLIOTECA DE HUMANIDADES

Hemeroteca C/ Freud, 3

Universidad Autónoma de Madrid

Campus de Cantoblanco

28049 Madrid (ESPAÑA)

Tel. 00- 34- 91-497 55 57 Fax 91-497 50 64

E-mail: revistas.biblioteca.humanidades@uam.es

