

**CAUSALIDAD Y LIBERTAD**  
**Y OTRAS CUESTIONES FILOSÓFICAS DEL SIGLO DE ORO ESPAÑOL**



M<sup>a</sup> IDOYA ZORROZA (ED.)

**CAUSALIDAD Y LIBERTAD**  
Y OTRAS CUESTIONES FILOSÓFICAS DEL SIGLO DE ORO

Cuadernos de Pensamiento Español

CUADERNOS DE PENSAMIENTO ESPAÑOL

Juan Cruz Cruz

DIRECTOR

M<sup>a</sup> Idoya Zorroza

SECRETARIA

ISSN: 1696-0637

Depósito Legal: NA-371-2011

Pamplona

Nº 42: M<sup>a</sup> Idoya Zorroza (ed.),  
*Causalidad y libertad. Y otras cuestiones filosóficas del Siglo de Oro*  
2011

© M<sup>a</sup> Idoya Zorroza

**SERVICIO DE PUBLICACIONES DE LA UNIVERSIDAD DE NAVARRA. S.A.**

31080 Pamplona. Tfn.: 948 42 56 00. Fax: 948 42 56 36

GRAPHYCEMS. Pol. Ind. San Miguel, 31132 Villatuerta. Navarra

## ÍNDICE

Presentación, <i>M<sup>a</sup> Idoya Zorroza</i> .....	7
La causalidad eficiente en Domingo de Soto, Francisco Suárez y Galileo Galilei, <i>Saverio di Liso</i> .....	13
Domingo Báñez sobre el <i>Auxilium</i> : una concepción temprano-moderna sobre la cooperación divino-humana, <i>Robert Matava</i> .....	43
Fray Luis de León en el ambiente teológico salmantino de la segunda mitad del siglo XVI, <i>José Barrientos García</i> .....	67
Investigaciones sobre los comentarios salmantinos a la <i>Summa Theologiae</i> , I, q2, <i>Mauro Mantovani</i> .....	83
Si el intelecto agente conoce. La respuesta de Juan de Santo Tomás, <i>Juan Fernando Sellés</i> .....	101
La relación entre Metafísica, Dialéctica y Retórica en la Filosofía de Diego de Zúñiga, <i>Gerardo Bolado</i> .....	115
Mancio, <i>In II-II D. Thomae, q1, a10</i> . ¿Un tratado <i>De Ecclesia?</i> , <i>Augusto Sarmiento</i> .....	125
Stefan Jaworski y su <i>Agonum philosophicum</i> en el contexto de la escolástica postmedieval: un ejemplo “individual”, <i>Dmitry Schmonin</i> ..	151



## PRESENTACIÓN

*M<sup>a</sup> Idoya Zorroza*

En septiembre de 2008 se celebró en Pamplona el II Simposio de la Línea Especial de Pensamiento clásico español. Dicho encuentro llevaba por título *Más allá de lo medieval. La modernidad del Siglo de Oro español*<sup>1</sup> por cuanto buscaba encontrar aquellos temas centrales del Siglo de Oro que podían ser considerados, para la historia de las ideas, o bien *fuentes* de la modernidad o, al menos, temas en los que nuestros autores de los siglos XVI y XVII habían expresado de manera significativa un replanteamiento claro de cuestiones claramente modernas y que revelaban ese carácter de “gozne” entre lo medieval y moderno que asumen en la historia del pensamiento. Ellos son no sólo eslabones en la gran cadena del pensamiento que hacen inteligible la etapa que les sucedió, sino también figuras cuyas reflexiones todavía hoy pueden aportar enfoques relevantes a tener en cuenta a la hora de abordar la problemática filosófica. Esta idea central es la que anima las distintas actividades de investigación y edición que realiza el proyecto de Pensamiento clásico español, organizador del Simposio, desde su inicio.

Un tema de particular relevancia y que está siendo objeto de muy interesantes investigaciones contemporáneamente son las aportaciones de los representantes del pensamiento hispánico aureosecular sobre cuestiones filosófico-jurídicas, como las relativas a derechos humanos, derecho internacional, estructuras económicas y su valoración, la justicia, el orden político, la autoridad eclesiástica y civil, y otras semejantes... Los trabajos que plantearon estas cuestiones en dicho Simposio se vio oportuno publicarlos en un volumen que lleva por título

---

<sup>1</sup> Simposio realizado con una ayuda del Ministerio de Educación y Ciencia: Secretaría de Estado de Universidad e Investigación, Secretaría General de Política Científica y Tecnológica. Convocatoria 2008, dentro del Subprograma: Acciones Complementarias para los Proyectos de Investigación Fundamental no orientada. Investigador principal: Prof. Dr. Juan Cruz Cruz. Esta Acción complementaria estaba asociada al Proyecto de investigación I+D HUM2005-07064/FISO *Las bases ontológicas de la ley moral en la Escuela de Salamanca: configuración y proyección* (2006-08).

*Razón práctica y derecho. Cuestiones filosófico-jurídicas en el Siglo de Oro español*<sup>2</sup>.

En esta publicación se abordan, por tanto, otras interesantes temáticas en las que las figuras de Francisco de Vitoria, Domingo de Soto, Mancio del Corpus Christi, Domingo Báñez, Luis de Molina, Fray Luis de León, Francisco Suárez, Diego de Zúñiga, Juan Poinset (Juan de Santo Tomás), tuvieron, e incluso tienen, voz propia en disciplinas como la metafísica, la antropología, la gnoseología, la filosofía natural, la ética o la teología. En cuanto aportaciones presentadas a un congreso, los trabajos reflejan cuestiones puntuales, pero dan una imagen suficiente de la diversidad y actualidad de las reflexiones contenidas en las obras de estos autores.

Los trabajos presentados reflejan, por tanto, la presencia de las categorías intelectuales que pertenecen a la especulación medieval, al tiempo que son discutidas e incluso replanteadas, en situaciones y marcos de problemas ya diferenciados.

Así, el interesante trabajo del Prof. Saverio di Liso –*La causalidad eficiente en Domingo de Soto, Francisco Suárez y Galileo Galilei*–, da cuenta del papel que comienza a serle reconocido a Francisco Suárez en la elaboración de una doctrina original y moderna de causalidad, en la medida en que este jesuita inicia la reducción de la tetracausalidad aristotélica a la noción de causa eficiente. Es significativo que dicha modificación también se encuentre en un personaje que resulta central en la imagería del conflicto entre ciencia y religión con que se caracteriza el paso del mundo medieval al renacentista (como pre-moderno): Galileo Galilei. El científico italiano, con una intención funcional y matemática (y sin entrar en la repercusión o alcance filosófico de su teoría de la causalidad), elabora una teoría de la causalidad que busca dar justificación experimental a los fenómenos en la búsqueda de su *vera causa*. Aquí, como bien señala el Prof. Di Liso, la figura de Domingo de Soto y su interés mostrado por la causalidad eficiente en sus escritos físicos (*Super octo libros physicorum Aristoteles Commentaria y Quaestiones*) es determinante para la posterior primacía de la causa eficiente sobre el principio que elaborará Suárez en su *De causis* y que justifican su proyección en la modernidad.

Por otro lado, el problema de *otra causalidad*, en este caso la de la libertad humana, es el abordado en el trabajo de Robert Matawa: *Domingo Báñez sobre el 'Auxilium': una concepción temprano-moderna sobre la cooperación divino-humana*. En él, en el estudio de la polémica planteada sobre la cooperación hu-

---

<sup>2</sup> J. Cruz Cruz (ed.), *Razón práctica y derecho. Cuestiones filosófico-jurídicas en el Siglo de Oro español*, Eunsa, Pamplona, 2011.

mana y divina en la ejecución de un acto voluntario, que enfrentó a fines del siglo XVI a dominicos y jesuitas o, más estrictamente, a bañecianos y molinistas, se estudian los elementos de la controversia que aborda la conciliación entre el libre albedrío humano y la eicacia de la gracia actual cooperante. En el *Tractatus de vera et legitima concordia*, Báñez propone una tesis sobre dicha conciliación que, si bien se vincula con la visión medieval (en particular con la interpretación de Tomás de Aquino), planea una diferencia significativa respecto a la de ésta. En concreto, en la distinción entre *ayuda* y *concurso* (punto de divergencia y conflicto en la polémica), Báñez señala que el *auxilium* es una causalidad eficiente de carácter físico (premoción física) que toda criatura requiere para su actuación, no en la vía de la principalidad (para salvaguardar la verdadera libertad de la voluntad y la integridad de las causas segundas) sino en la vía de la actualización, como impulso activo no determinante.

La comprensión del ambiente intelectual que rodea a la Escuela de Salamanca es el tema del trabajo *Fray Luis de León en el ambiente teológico salmantino de la segunda mitad del siglo XVI*, aportación del conocido especialista en la Escuela de Salamanca, el Prof. José Barrientos García. En su trabajo obtenemos los parámetros históricos y de controversia académica que rodearon el quehacer universitario del fraile agustino Luis de León, un personaje altamente representativo por cuanto es, un por un lado, un pensador formado en el seno de dicha Escuela, pero además queda involucrado en la disputa de métodos teológicos entre tomistas (método escolástico) y seguidores de una teología positiva (que representan un gran número de rasgos que definen el humanismo renacentista), una tendencia minoritaria en Salamanca. Este contexto hizo bien difícil el ejercicio académico del agustino en la ciudad del Tormes, y le acarreó graves consecuencias, especialmente los procesos inquisitoriales a los que se vio sometido.

El estudio trasversal de la cuestión segunda de *Summa Theologiae*, I en los distintos autores que configuran la Escuela de Salamanca es el proyecto que anima la investigación del Prof. Mauro Mantovani, proyecto que reseña en su contribución *Investigaciones sobre los comentarios salmantinos a la Summa Theologiae, I, q2*. En una aventura intelectual que inició con su tesis de doctorado, la documentación manuscrita de los autores que representan dicha Escuela (como Vitoria, Soto, Cano, Mancio, Medina, Sotomayor, Ledesma, Báñez, Peña, Astorga, Salazar, Araujo, Godoy) señala un camino de recuperación de textos, localización y trabajo de manuscritos, estudio y comunicación de resultados que permite mostrar qué tesis defendía la Escuela sobre la cuestión de la existencia de Dios: una cuestión que hace converger intereses de la teología, la filosofía, la lógica y la ciencia en preguntas como *si Dios existe, si eso es evidente de suyo, si es demostrable...* La identidad de la Escuela está clara y es fácilmente argumentable acudiendo a un género literario común y una tradición

en fuentes y cuestiones, así como la forma de abordar el tomismo con una cierta apertura al humanismo. El recorrido intelectual de la cuestión se vincula, por poner un ejemplo, con la noción de *aseitas* que está presente en Descartes, lo cual impele al investigador de historia de la filosofía a recuperar las aportaciones de esta escuela de comentaristas de Tomás de Aquino.

La siguiente aportación a este volumen la realiza el Prof. Juan Fernando Sellés, quien desde hace ya algunos años estudia las distintas teorías que sobre el intelecto agente se han planteado en historia de la filosofía (particularmente en el periodo medieval y barroco). Aquí presenta el pensamiento de uno de los comentaristas más reconocidos de la obra del Aquinate, el portugués Juan Poinset o Juan de Santo Tomás, en su trabajo titulado *Si el intelecto agente conoce. La respuesta de Juan de Santo Tomás*. El problema gnoseológico y antropológico del intelecto agente plantea, fundamentalmente, la cuestión de si éste es distintivo o no de la intimidad personal humana, lo cual lo haría pieza clave para el conocer humano. En su solución, afirma Sellés, Juan Poinset es más cercano al pensamiento moderno que al clásico (griego y medieval), lo cual lo pone en un punto de transición claro.

El trabajo del Prof. Gerardo Bolado, *La relación entre metafísica, dialéctica y retórica en la filosofía de Diego de Zúñiga*, aporta al volumen una aproximación al núcleo central de la filosofía de Zúñiga, uno de los grandes desconocidos del pensamiento español del siglo XVI, pese a que la suya es –junto con la de Diego Mas y Francisco Suárez– una de las primeras metafísicas sistemáticas. El motivo de su desconocimiento puede deberse a que Zúñiga se encuentra al margen de la tendencia escolástica dominante en el momento, pero ése es justamente el punto en que la obra del agustino aborda un tema de particular interés: la articulación de metafísica, dialéctica y retórica en el marco de su enciclopedia del saber como iluminadora de las relaciones actuales entre ontología, lógica y teoría de la argumentación. Dicha comprensión enciclopédica de la ciencia, de clara raíz aristotélica, se fundamenta y apoya en una metafísica general, de la que dependen y a la que se subordinan tanto la dialéctica como la retórica (*scientia et ars raiocinandi, scientia et ars loquendi*).

La aportación eclesiológica de la Escuela de Salamanca es el objeto de estudio del Prof. Augusto Sarmiento en su trabajo *Mancio, In II-II D. Thomae, q. 1, a. 10 ¿un tratado 'De Ecclesia'?* Los teólogos de la Escuela de Salamanca, en particular el aquí estudiado Mancio del Corpus Christi, discípulo de Vitoria y Soto, se encontraron enfrentando la reforma protestante con las armas de una sólida formación tanto escolástica (particularmente tomista) como escriturística. Sus aportaciones en las sesiones del Concilio de Trento son innegables. Las cuestiones que hoy son disciplinas teológicas independientes, como la eclesiológica, la apologética, etc., fueron entonces extensos comentarios a la obra del Aquinate (*Summa Theologiae*, II-II, q1, a10). Es una cuestión de máxima

relevancia puesto que la reforma había cuestionado lo que posteriormente, en el Concilio Vaticano II, queda determinado: el papel de la Iglesia como *corazón* de la misma historia de la salvación. En este momento ni la cuestión ni la terminología se encontraban totalmente fijadas, además la cuestión tenía un elemento claramente reactivo (frente a la posición luterana que reivindicaba ser la *vera Ecclesia*). Por ello, las reflexiones de Mancio, primero, y Báñez, después, tienen un claro interés especulativo e historiográfico, primero, por su fidelidad a las tesis fundamentales; por otro, la creatividad en la solución de problemas nuevos y diferenciados en el campo de la teología, motivo por el que puede hablarse de una eclesiología renovada, viva y dinámica.

El volumen se cierra con la aportación del Prof. Dmitry Shmonin, especialista ruso en escolástica española, quien en su trabajo *Stefan Jaworski y su 'Agonum philosophicum' en el contexto de la escolástica postmedieval: un ejemplo "individual"*, muestra los pasos que permiten hablar de una verdadera transmisión y herencia de la escolástica española del siglo XVI y el XVII en la configuración del panorama europeo moderno. En concreto, el autor muestra la vinculación e influencia de la obra de los jesuitas españoles fundamentalmente (Pedro Hurtado de Mendoza, Francisco de Oviedo, Rodrigo de Arriaga) en la formación intelectual moderna, pues no sólo sus doctrinas fueron estudiadas por autores como Descartes o Leibniz, sino que la suya era la filosofía universitaria en el momento en que se dio la formación de la filosofía académica en gran parte de Europa. El trabajo ejemplifica este aserto detallando la vida y formación de Stefan Jaworski, autor que tiene un claro papel pedagógico en la formación universitaria rusa del siglo XVIII.

Todos estos trabajos señalan algunas de las cuestiones filosóficas que muestran el significativo papel que juega el Siglo de Oro español para la historia del pensamiento; por un lado, el suyo es un pensamiento alimentado por temáticas, enfoques y signos medievales; sin embargo, los problemas, los retos e incluso en algunas ocasiones las perspectivas ya no lo son. Los trabajos aquí presentados quisieron mostrar justamente esta particular identidad que tienen autores y escuelas, así como su interés para el estudioso contemporáneo. Por ello quiero agradecer a los participantes de esta publicación, y en general a los asistentes y participantes en el Simposio que dio origen a ella, su colaboración, su trabajo, su saber hacer, y sobre todo el esfuerzo de una investigación continuada que tiene como fruto más evidente el de hacer cada vez menos oscura y desconocida la aportación intelectual de los autores hispanos de los siglos XVI y XVII.



**LA CAUSALIDAD EFICIENTE EN DOMINGO DE SOTO,  
FRANCISCO SUÁREZ Y GALILEO GALILEI**

*Saverio di Liso\**

Ensayos recientes subrayan el papel desempeñado por Francisco Suárez (1548-1617) en la elaboración de una doctrina original y moderna de la causalidad<sup>1</sup>. En las *Disputationes Metaphysicae* (1597) reduce las cuatro causas aristotélicas (formal, material, eficiente y final) a la eficiente, definiéndola como “el principio que introduce el ser en el efecto” [*quasi fons et principium per se influens esse in effectum*]<sup>2</sup>. Una mutación conceptual semejante está presente en Galileo Galilei (1564-1642), que indaga la causa verdadera según una perspectiva funcional y matemática, sin ocuparse más de una doctrina filosófica general de la causalidad<sup>3</sup>. En cambio, en las *Quaestiones super octo libros physicorum* (1551) de Domingo de Soto (1494-1560)<sup>4</sup> se desarrolla la doctrina aristotélica de las cuatro causas, según una visión principalmente tomista, pero abierta a los empujes de otras tradiciones filosóficas.

Por lo tanto, puede ser interesante fijarse en la doctrina de Soto y, después, en las de Suárez y de Galileo, sabiendo que Soto constituye un paso decisivo en la filosofía natural y en la metafísica del Siglo de Oro. En efecto, en relación

---

\* Agradezco a los profesores Juan Cruz y M<sup>a</sup> Idoya Zorroza, y por su intermedio a la Universidad de Navarra, por la invitación a este Simposio y por la generosa hospitalidad: sus estímulos intelectuales y sus ayudas me han permitido realizar algunos trabajos sobre la física de Soto. Agradezco también al prof. Michele De Palma, director del Liceo “C. Sylos” de Bitonto, Bari (Italia).

<sup>1</sup> Cfr. V. Carraud, *Causa sive ratio. La raison de la cause de Suárez à Leibniz*, Presses Universitaires de France, Paris, 2002.

<sup>2</sup> F. Suárez, *Disputationes Metaphysicae*, XII, 3, 3, p. 389; 2 vols., G. Olms Verlag, Hildesheim / Zürich / New York, 1998 [reimpresión anastática de *Opera Omnia*, editio nova, vols. 25-26, reimpresión de C. Berton / L. Vivès (eds.), Paris, 1866].

<sup>3</sup> Cfr. J. C. Pitt, “Galileo: Causation and the Use of Geometry”, en R. E. Butts / J. C. Pitt (eds.), *New Perspectives on Galileo. Papers Deriving from and Related to a Workshop at Virginia Polytechnic Institute and State University, 1975*, D. Reidel Publishing Company, Dordrecht / Boston, 1978, pp. 181-195.

<sup>4</sup> Cfr. S. Di Liso, *Domingo de Soto. Dalla logica alla scienza*, Levante Editori, Bari, 2000.

con los temas metafísicos, es útil profundizar cómo Suárez utiliza los argumentos de Soto<sup>5</sup>. Además, en relación con los temas físicos, algunos estudiosos sostienen la continuidad entre la física sotiana y la galileana<sup>6</sup>.

Mi propósito es el de ilustrar las doctrinas sobre las causas –y especialmente las doctrinas sobre la causa eficiente– de estos tres eminentes pensadores que viven entre finales de la Edad Media y comienzos de la Edad Moderna. El punto de partida de mi exposición es la doctrina de Soto de la causalidad. En particular, quiero reflexionar sobre la definición y las divisiones de la causa eficiente, y sobre su relación con las otras causas, delineando también la cuestión del influjo (o concurso) de Dios en el mundo natural<sup>7</sup>. Además quiero comparar esta doctrina con las de Suárez y de Galileo, y enfocar las analogías y las diferencias entre la concepción suareciana y la galileana<sup>8</sup>.

A través de estas profundizaciones y comparaciones se podrá destacar la modernidad de estos pensadores y la fuerza de su pensamiento “más allá de lo medieval”.

---

<sup>5</sup> Según E. J. Ashworth (“Domingo de Soto (1494-1560) on Analogy and Equivocation”, en I. Angelelli / M. Cerezo (eds.) *Studies on the History of Logic. Proceedings of the III. Symposium on the History of Logic*, W. de Gruyter, Berlin / New York, 1996, pp. 117-131, en particular p. 127), es necesario “a more precise account of how Suárez made use of Soto’s arguments, and how Soto ranks in comparison to Suárez’s other sources”.

<sup>6</sup> Además de los estudios clásicos de Pierre Duhem y Anneliese Maier, cfr. los numerosos trabajos de William A. Wallace, por ejemplo los catorce ensayos contenidos en *Domingo de Soto and the Early Galileo*, Ashgate Variorum, Aldershot, 2004. Para una síntesis sobre la ciencia medieval hasta Galileo y Newton, cfr. W. A. Wallace, *Causality and Scientific Explanation. I. Medieval and Early Classical Science*, University of Michigan Press, Ann Arbor, 1972.

<sup>7</sup> Cfr. J. Schmutz, “La doctrine médiévale des causes et la théologie de la nature pure”, *Revue Thomiste*, 2001 (101), pp. 217-264.

<sup>8</sup> Cfr. R. Schnepf, “Zum kausalen Vokabular am Vorabend der «wissenschaftlichen Revolution» des 17. Jahrhunderts – Der Ursachenbegriff bei Galilei und die «aristotelische» *causa efficiens* in System der Ursachen bei Suárez”, en A. Hüttemann (ed.), *Kausalität und Naturgesetz in der frühen Neuzeit*, Franz Steiner Verlag, Stuttgart, 2001, pp. 15-46; G. Olivo, “L’efficiencia en cause: Suárez, Descartes et la question de la causalité”, en J. Biard / R. Rashed (eds.), *Descartes et le Moyen Age*, Vrin, Paris, 1997, pp. 91-105; P. Machamer, “Galileo and the Causes”, en R. E. Butts / J. C. Pitt (eds.), *New Perspectives on Galileo*, pp. 161-180; M. O. Helbing, “La ragione prodotta per causa vera dell’effetto. Note sulla teoria della causalità negli scritti galileiani”, *Quaestio*, 2002 (2), pp. 383-410.

## 1. La doctrina de las causas según Domingo de Soto

En las *Quaestiones super octo libros physicorum*<sup>9</sup>, Domingo de Soto trata de las causas en la cuestión tercera en el libro Segundo, *Utrum quatuor sint tantum causarum genera* (II, q3, ff. 35vb-39va), y consagra la cuestión cuarta, *Utrum forma sit principium quo causa efficiens agit* (ff. 39va-42rb) a la relación entre la causa formal y la causa eficiente. La intención del maestro de Salamanca es la de ilustrar la estructura de la física aristotélica, refiriéndose también a las reglas semánticas de su *Summulae*, y enfocando las principales tradiciones medievales, especialmente la doctrina de Tomás de Aquino<sup>10</sup>.

El maestro salmantino trata, preliminarmente, algunas objeciones y después propone una definición general de causa que comienza con el examen de las causas particulares. En primer lugar, el tema de la causalidad<sup>11</sup> responde de manera legítima a las pretensiones de la ciencia física, aunque, desde Aristóteles, ese tema sea sobre todo el objeto de la lógica y de la metafísica<sup>12</sup>. De hecho, mientras que el metafísico se ocupa de la causa en cuanto propiedad del ente

<sup>9</sup> D. de Soto, *Super octo libros Physicorum Aristotelis Commentaria*, in aedibus Dominici a Portonariis, Salmanticae, 1572 (cit. *In Physicam Commentaria*); *Super octo libros Physicorum Aristotelis Quaestiones*, in aedibus Dominici a Portonariis, Salmanticae, 1572 (cit. *In Physicam Quaestiones*). Para una introducción, cfr. S. Di Liso, *Domingo de Soto: ciencia y filosofía de la naturaleza*, Cuadernos de Pensamiento Español (n. 29), Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona, 2006.

<sup>10</sup> Cfr. Tomás de Aquino, *Commentaria in octo libros Physicorum*, ed. Leonina, Torino, 1950 [URL=<http://www.corpusthomicum.org/cpy012.html>], II, lect5, nn. 3-6. “Dicit ergo primo quod uno modo dicitur causa *ex quo fit aliquid cum insit*, sicut aes dicitur causa statuae et argentum causa phialae. [...] Secundo modo dicitur causa *species et exemplum*: et hoc dicitur causa in quantum est ratio quidditativa rei; hoc enim est per quod scimus de unoquoque quid est. Et sicut dictum est circa materiam quod etiam genera materiae dicuntur causa, ita et genera speciei dicuntur causa. Et ponit exemplum in quadam consonantia musicae quae vocatur diapason, cuius forma est proportio dupla, quae est duorum ad unum. [...] Ulterius autem dicit quod alio modo dicitur causa *a quo est principium motus vel quietis*; sicut consilians dicitur causa, et pater filii, et omne commutans commutati. [...] Quartum autem modum causae ponit, quod aliquid dicitur causa ut *finis*; et hoc est *cuius causa* aliquid fit, sicut sanitas dicitur ambulationis”.

<sup>11</sup> Utilizo el término “causalidad” en un sentido general, como sinónimo de “causa” o de *ratio causae* sin atribuir a éste el significado moderno (ya delineado por Suárez) y el kantiano de *Prinzip* o *Gesetz der Kausalität*, la “regla de la relación de causalidad en la sucesión de los fenómenos y de los objetos de la experiencia”: cfr. V. Carraud, *Causa sive ratio*, pp. 95-97.

<sup>12</sup> Aristóteles, *Analytica Posteriora*, II, 11, 94 a20-24; Aristóteles, *Metaphysica*, V, 2, 1013 a 24 1013 b 30. Cfr. W. A. Wallace, *Causality and Scientific Explanation*, vol. I, *Prolegomena*, pp. 11-18; R. Jim Hankinson, “Causation and Explanation in Aristotle”, *Quaestio*, 2002 (2), pp. 33-56.

[*dividitur enim ens in illud quod se habet, ut alterius causa, et illud quod se habet ut effectus*]<sup>13</sup> –y ésta, por Suárez, será la manera más perfecta para abordar tal cuestión<sup>14</sup>–, al filósofo natural, según el parecer de Soto, le es lícito tratar de las causas con relación a los efectos, pues éstas “introducen” las formas dentro de la materia [*negotium physicum est de causis disserere, ea ratione qua applicantur ad suos effectus, inducendo formas in materiam*]<sup>15</sup>.

El maestro salmantino, sin embargo, omite, por el momento, un desarrollo de ese punto, que será útil para los análisis de las especies particulares de causas, y prefiere detenerse en una formulación tradicional y aceptada por todos los filósofos. Sin embargo, ésta no es una definición aristotélica, pues en los escritos de Aristóteles no encontramos una noción unívoca de “causa”<sup>16</sup>; es en cambio, la definición atribuida al *Liber de causis*: “causa es aquello a lo que sigue otra cosa” [*causa est id ad quod aliud sequitur*]<sup>17</sup>. Una definición tan amplia –empleada, por otra parte, por dos fuentes de Soto, Pedro Hispano<sup>18</sup> y Tomás de Aquino (1225-1274)<sup>19</sup>– permite incluir todas las relaciones de serie [*sequela*],

<sup>13</sup> D. de Soto, *In Physicam Quaestiones*, II, q3, f. 36ra.

<sup>14</sup> Cfr. F. Suárez, *Disputationes Metaphysicae*, XII, p. 372: “licet physicus de causis disputet, id tamen est nimis contracte et imperfecte [...]; et ideo propria ejus consideratio ad metaphysicum pertinet. [...] quia ipsa causalitas est veluti proprietates quaedam entis, ut sic; nullum enim est ens, quod aliquam rationem causae non participet”.

<sup>15</sup> D. de Soto, *In Physicam Quaestiones*, II, q3, f. 36ra.

<sup>16</sup> Aristóteles, *Physica*, II, 3, 194 b 23-195 a 5, donde él concluye diciendo que “las cosas son llamadas “causas” de muchas maneras”. Sobre la noción común de causa en Aristóteles, vista como una dependencia muy general (“C→E”), cfr. C. Natali, “Problemi della nozione di causa in Aristotele, con particolare attenzione alla causalità finale”, *Quaestio*, 2002 (2), pp. 57-75, en particular pp. 61-69.

<sup>17</sup> D. de Soto, *In Physicam Quaestiones*, II, q3, f. 36ra.

<sup>18</sup> Sobre Pedro Hispano, una vez identificado con el papa Juan XXI (ca. 1210-1277), cfr. J. Spruyt, “Peter of Spain”, en E. N. Zalta (ed.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Fall 2007 Edition)*, Stanford University, Stanford, 2007 [URL=<http://plato.stanford.edu/archives/fall2008/entries/peter-spain/>].

<sup>19</sup> P. Hispano, *Tractatus called afterwards Summule logicales*, L. M. de Rijk (ed.), Van Gorcum, Assen, 1972, 5, 19, p. 67: “Causa est ad cuius esse sequitur aliud secundum naturam”; Tomás de Aquino, *In XII libros Metaphysicorum expositio*, ed. Taurinensis, Torino, 1950 [URL=<http://www.corpusthomicum.org/cmp05.html>; 30-08-2008], V, lect1, n1: “causa est ad quam de necessitate sequitur aliud”. Cfr. También Tomás de Aquino, *Summa contra Gentiles*, ed. Leonina, Torino, 1961 [www.corpusthomicum.org/scg1044.html; 30-08-2008], I, c67, n4: “Sicut ex causa necessaria certitudinaliter sequitur effectus, ita ex causa contingenti completa si non impediatur”. En Tomás de Aquino no hay una necesidad absoluta ni una casualidad, sino un “determinismo condicional” [*conditional necessity*], donde los objetos del mundo contingente deben ser

pero también excluye lo que no puede ser reconducido a la relación estrecha entre causa y efecto, como es el caso de la dinámica teológica interna a la Trinidad<sup>20</sup>. Efectivamente, la palabra *sequitur* no designa sólo una consecuencia proposicional [*sequitur dialectice: dies est, ergo sol lucet*], sino una dependencia intrínseca y actual [*consequentia debet intelligi de causa et effectu in actu*], que implica a lo que sigue de otra cosa [*“sequitur” dicit intrinsecam consequentiam et dependentiam illius quod sequitur ab alio*]<sup>21</sup>. Es oportuno advertir el hecho de que Soto utilice los conceptos de “consecuencia” y “dependencia”, y que Suárez rechazaré dicha definición, creyendo que en el término *sequitur* faltan tales significados, de manera que él propondrá una definición nueva y más adecuada<sup>22</sup>.

Cuando Soto pasa a tratar las diferentes formas de causas, reconoce el valor de otras tradiciones (por ejemplo, las seis causas del *Timeo* de Platón)<sup>23</sup>, sin embargo confirma su preferencia por la división aristotélica: la causa material es el *ex quo* de una cosa; la causa formal es la forma, el modelo, la definición [*per quid*]; la causa eficiente es el principio del cambio [*a quo*]; la causa final, es el fin, el *propter quid*<sup>24</sup>. El maestro de Segovia querría atribuir un igual valor

---

considerados causas “débiles” [*weak causes*], respecto de la libre decisión de la razón: cfr. S. L. Brock, “Causality and Necessity in Thomas Aquinas”. *Quaestio*, 2002 (2), pp. 217-240.

<sup>20</sup> D. de Soto, *In Physicam Quaestiones*, II, q3, f. 36ra: “in personis divinis ad intra nulla est ratio causae et effectus. Pater enim producit generando filium; tamen quia non facit essentialiter aliud, sed ad suam eandem essentiam dat filio, non est eius causa. Nec ambo sunt causa spiritus sancti”.

<sup>21</sup> D. de Soto, *In Physicam Quaestiones*, II, q3, f. 36ra.

<sup>22</sup> Cfr. F. Suárez, *Disputationes Metaphysicae*, XII, 2, 3, p. 384: “quod Aristoteles sub disjunctione dixit, *est, aut fit, aut cognoscitur*, satis confuse comprehenditur sub unico verbo *sequitur*; [...] oportet ergo ut generatim quamcumque connexionem vel consecutionem significet. [...] illa definitio non tam est causae quam principii; unde etiam convenit privationi [...] definitio erit tamen valde obscura”.

<sup>23</sup> D. de Soto, *In Physicam Quaestiones*, II, q3, f. 36rb: “Plato in *Timeo* posuit sex genera causarum, scilicet materiam, et finem, et efficiens principale, et instrumentum, et formam extrinsecam et separatam, scilicet, ideam (quam vocabat causam exemplarem) et praeterea formam intrinsecam particularem”. Sobre los orígenes de la noción de causa, cfr. M. Frede, “Les origines de la notion de cause”, *Revue de Métaphysique et de Morale*, 1989 (4), pp. 483-511 [“The Original Notion of Cause”, en M. Schofield / M. Burnyeat / J. Barnes (eds.), *Doubt and Dogmatism. Studies in Hellenistic Epistemology*, Clarendon Press, Oxford, 1980, pp. 217-249]; O. Boulnois, “Liberté, causalité, modalité. Y a-t-il une préhistoire du principe de raison?”, *Quaestio*, 2002 (2), pp. 291-336.

<sup>24</sup> D. de Soto, *In Physicam Quaestiones*, II, q3, f. 36rb; cfr. *In Physicam Commentaria*, II, c3, text. 28-29, f. 27ra-b: “Uno igitur modo causa dicitur ex quo sit aliquid cum insit [...]. Alio autem

a todas las causas<sup>25</sup>, pero su exposición más extensa queda reservada a la causa eficiente, mientras que asigna la primacía entre las causas a la causa final<sup>26</sup>, según la visión aristotélica y tomista<sup>27</sup>. Aunque la causa final tiene un valor “intencional” [*non agit per contactum realem*], sin embargo es gracias al fin como el agente consigue “realmente” su efecto [*secundum esse reale movet in ratione finis*]<sup>28</sup>. La materia y la forma, a su vez, concurren en el proceso de causación: la primera es el sujeto potencial de donde la forma es “sacada” [*concurrit in genere subiecti, de cuius potentia educitur forma*]<sup>29</sup>, la segunda es el acto y el término del proceso de generación y de comunicación del ser [*actum et terminum quo generationis, per quem, id quod fit, habet esse*]<sup>30</sup>.

---

modo, species et exemplum, haec autem est ratio ipsius quod quid erat esse [...] unum principium mutationi primum, aut quietis [...]. Praeterea, ut finis; hic autem est id cuius gratia [...]. Causae igitur fere tot modis dicuntur”.

<sup>25</sup> D. de Soto, *In Physicam Quaestiones*, II, q3, f. 36va: “‘causare’ non est verbum latinum in hac significatione ad significandum hoc quod est efficere; sed quia philosophi latini (sicut neque Graeci) non habent unum verbum generale quo comprehendant diversos modos concurrenti, ideo a ‘causa’ usurpant hoc verbum, ut sit commune ad ‘efficere’ et ‘finalizare’ et ‘materializare’ (ut sic loquamur) et ‘informare’”.

<sup>26</sup> D. de Soto, *In Physicam Quaestiones*, II, q3, f. 39ra: “Ordo autem harum causarum est hic. Primus concursus est causae finalis, quem sequitur actio agentis; mox ad actionem agentis sequitur forma in materia praesupposita”.

<sup>27</sup> Cfr. Tomás de Aquino, *In XII libros Metaphysicorum expositio*, V, lect3, n6: “Sciendum autem est, quod licet finis sit ultimus in esse in quibusdam, in causalitate tamen est prior semper. Unde dicitur causa causarum, quia est causa causalitatis in omnibus causis. Est enim causa causalitatis efficientis, ut iam dictum est. Efficiens autem est causa causalitatis et materiae et formae. Nam facit per suum motum materiam esse susceptivam formae, et formam inesse materiae. Et per consequens etiam finis est causa causalitatis et materiae et formae; et ideo potissimae demonstrationes sumuntur a fine, in illis in quibus agitur aliquid propter finem, sicut in naturalibus, in moralibus et artificialibus. Concludit igitur, quod praedicta sunt causae, et quod causae secundum tot species distinguuntur”.

<sup>28</sup> D. de Soto, *Super Physicorum Quaestiones*, II, q3, f. 36ra: “illud optimum et ultimum cuius gratia omnia fiunt est finis secundum esse reale”. Cfr. *In XII libros Metaphysicorum expositio*, V, lect2, n9: “Unde patet quod finis est causa. Non solum autem ultimum, propter quod efficiens operatur, dicitur finis respectu praecedentium; sed etiam omnia intermedia quae sunt inter primum agens et ultimum finem, dicuntur finis respectu praecedentium”; *Commentaria in octo libros Physicorum*, II, lect5, n6: “Ideo autem potius probat de fine quod sit causa quam de aliis, quia hoc minus videbatur propterea quia finis est ultimum in generatione. Et ulterius addit quod omnia quae sunt intermedia inter primum movens et ultimum finem, omnia sunt quodammodo fines”.

<sup>29</sup> D. de Soto, *In Physicam Quaestiones*, II, q3, f. 36va.

<sup>30</sup> D. de Soto, *In Physicam Quaestiones*, II, q3, f. 36vb.

En la tradición medieval, la noción de causa eficiente –*id quod facit*, como la llama Séneca refiriéndose a los estoicos<sup>31</sup>– debe su suerte a la interpretación aviceniense de Aristóteles, que ha atribuido a la causa agente [*causa agens*] no sólo el significado de “principio de donde comienza el movimiento” [*principium unde incipit motus*, o bien *principium motionis*], sino especialmente el de “principio del ser” [*principium essendi*]<sup>32</sup>. A decir verdad, tal “desdoblamiento” (Étienne Gilson lo llama *dédoublement*) de la palabra *causa movens* en “causa motriz” y “causa eficiente” [*causa efficiens*] –según el vocabulario fijado por Pedro de Alvernia († 1304)– había sido utilizado por Alberto Magno (ca. 1206-1280), en su comentario a la *Metafísica*, cuando estableció la diferencia entre causa motriz y causa eficiente, y también la prioridad, metafísica y lógica, de la segunda respecto de la primera: “causa efficiens est ante causam moventem secundum naturae et intellectus ordinem”<sup>33</sup>. Más aún, Tomás de Aquino no sigue la precisión de su maestro Alberto, sino que utiliza el mismo término, *causa efficiens*, para indicar tanto el principio del movimiento como el principio del ser. No obstante, en el *corpus* tomístico la causa eficiente no se deja incluir sólo en la física de las causas, sino ella designa también la causa primera creadora, y así se abre a una “teologización” de la causalidad motriz<sup>34</sup>.

Sobre estas premisas se mueve el discurso sotiano sobre la causa eficiente y sus divisiones, el cual tiene, sobre todo, un interés lógico y lingüístico, de donde procede la profundización filosófico-natural. Efectivamente, Soto recoge la expresión aristotélica *primum principium unde incipit motum* y esclarece sus términos: la partícula *unde* es el signo o cauce distintivo de la eficiencia, porque significa “el agente que produce la forma desde la potencia pasiva de la materia” [*agens est qui formam de potentia passiva materiae educit*]; con la partícula *primum*, se quiere excluir las causas accidentales e instrumentales; el término *principium* no puede ser comprendido como una condición natural *tout court*

<sup>31</sup> Cfr. É. Gilson, “Notes pour l’histoire de la cause efficiente”, *Archive d’histoire doctrinale et littéraire du Moyen-Age*, 1962 (37), pp. 7-31, especialmente p. 9. Como síntesis, veáse V. Carraud, *Causa sive ratio*, pp. 68-78; M. Frede, “Les origines de la notion de cause”, pp. 485-486.

<sup>32</sup> Avicenna Latinus, *Liber de philosophia prima sive scientia divina*, V-X, S. Van Riet (ed.), Peeters / E. J. Brill, Leiden, 1980 [en Avicenna, *Metafísica. La scienza delle cose divine*, O. Lizzini / P. Porro (eds.), Bompiani, Milano, 2002, p. 573] VI, c1, p. 292: “divini philosophi non intelligunt per agentem principium motionis tantum, sicut intelligunt naturales, sed principium essendi et datorem eius, sicut creator mundi”.

<sup>33</sup> A. Magno, *In V Metaphysicorum*, I, c3, [en *Opera Omnia*, A. Borgnet (ed.), L. Vivès, Paris, 1890, VI, p. 269], citado por É. Gilson, “Notes pour l’histoire de la cause efficiente”, p. 20, n. 13.

<sup>34</sup> Cfr. V. Carraud, *Causa sive ratio*, pp. 75-77; É. Gilson, “Notes pour l’histoire de la cause efficiente”, pp. 23-31.

[*natura et principium impertinenter se habent*], ya que incluso la materia, en algún sentido, es naturaleza, sino que debe ser entendido como “eficiente”, es decir el “principio activo del mover” [*principium activum movendi*]<sup>35</sup>. Por lo cual, la causa eficiente es lo que “influye”<sup>36</sup> en el efecto [*concurrere influendo in effectum*], y es realmente el primer principio de la producción de un efecto, si bien la causa final tenga la primacía en el sentido intencional [*quamvis finis sit primum in intentione, tamen exequitio motus incipit ab agente*]<sup>37</sup>.

A decir verdad, en las palabras de Soto no se distingue claramente la raíz metafísica de la eficiencia, entendida como *influentia* –ya definida por Alberto Magno– la “potencia de la causa primera [que] procede en el efecto”<sup>38</sup>. En la continuación del tratado, en particular cuando aborda la división de las causas, el discurso sotiano parece incluso delinear sólo una yuxtaposición de los diferentes aspectos de la causalidad eficiente, y no un desarrollo ordenado y coherente a partir de una definición precisa, como hará Suárez<sup>39</sup>.

He aquí un cuadro sinóptico de las principales divisiones de la causa eficiente:

1. *per se*
  - per accidens*
2. *accidens accidit causae per se*
  - accidens accidit effectus per se*
3. *remota*
  - proxima*

<sup>35</sup> D. de Soto, *In Physicam Quaestiones*, II, q3, f. 37ra.

<sup>36</sup> Las palabras *influre, influentia e influxus*, se remontan a la tradición néo-platónica del *Liber de causis* y a Alberto Magno. Esas designan la acción de lo que es primero [*causa prima*] sobre lo que es segundo [*causa secunda*], mientras que la *receptio* es la “capacidad de contener” [*continentia*] de la causa segunda con respecto de la primera: A. Magno, *De causis et processu universitatis a prima causa* [en *Opera omnia*, W. Fauser (ed.), t. 17/2, Aschendorff, Münster, 1993], I, tract. 4, c2, citado por J. Schmutz, “La doctrine médiévale des causes et la théologie de la nature pure”, p. 224, n. 19. Cfr. también A. Magno, *De causis*, II, tract. 1, c14, citado por J. Schmutz, “La doctrine médiévale des causes et la théologie de la nature pure”, p. 229, n. 36: “‘Processum’ autem et ‘influxum’ idem dicimus, quia id quod Arabes ‘influentiam’ vocant, Graeci philosophi vocant ‘processionem’. In hoc enim virtus causae primariae procedit in effectum”.

<sup>37</sup> D. de Soto, *In Physicam Quaestiones*, II, q3, f. 37ra.

<sup>38</sup> Cfr. A. Magno, *De causis et processu universitatis a prima causa*, II, tract. 1, c14.

<sup>39</sup> F. Suárez, *Disputationes Metaphysicae*, XVII, pp. 580-592.

- 4. *universalis*  
*particularis*
- 5. *essentialiter subordinata*  
*inessentialiter subordinata*
- 6. *univoca*  
*aequivoca*
- 7. *in fieri tantum*  
*in fieri et conservari*
- 8. *prima*  
*secunda*
- 9. *consulens*  
*disponens*  
*adiuvans*
- 10. *principalis*  
*instrumentalis*
- 11. *in potentia*  
*in actu*
- 12. *positiva*  
*privativa.*

La profundización más interesante y densa es la referida a la división entre la causa del hacerse [*in fieri tantum*] y la causa del conservarse [*in fieri et conservari*]. Aquí Soto propone una interpretación teológica y metafísica del tema, con una remisión textual a la *Summa Theologiae* de Tomás de Aquino<sup>40</sup>. Según el

---

<sup>40</sup> Cfr. Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, I, q104, a1: “aliquid conservatur ab altero dupliciter. Uno modo, indirecte et per accidens, sicut ille dicitur rem conservare, qui removel corrumpens; puta si aliquis puerum custodiat ne cadat in ignem, dicitur eum conservare. Et sic etiam Deus dicitur aliqua conservare, sed non omnia, quia quaedam sunt quae non habent corruptentia, quae necesse sit remove ad rei conservationem. Alio modo dicitur aliquid rem aliquam conservare per se et directe, inquantum scilicet illud quod conservatur, dependet a conservante, ut sine eo esse non possit. Et hoc modo omnes creaturae indigent divina conservatione. Dependet enim esse cuiuslibet creaturae a Deo, ita quod nec ad momentum subsistere possent, sed in nihilum redigerentur, nisi operatione divinae virtutis conservarentur in esse, sicut Gregorius dicit. Et hoc sic perspicitur potest. Omnis enim effectus dependet a sua causa, secundum quod est causa eius. Sed considerandum est quod aliquod agens est causa sui effectus secundum fieri tantum, et non directe secundum esse eius. [...] Et ideo quodcumque naturalis effectus est natus

maestro salmantino, cuando el agente imprime [*imprimit*] una forma de su misma especie [*eiusdem rationis*] en el efecto y la deja en él [*secum*], entonces el efecto depende [*dependet*] de la causa sólo en la transformación y no en la conservación, pues el efecto podrá conservarse gracias a la forma recibida (por ejemplo, el hombre que genera a otro hombre); pero, cuando el agente no transmite [*communicat*] y no deja al efecto la forma de la misma especie (por ejemplo, la luz del sol respecto de la generación de los hombres), entonces el efecto depende de la causa tanto para su conservación [*in conservari*] como en su ser [*in esse*]. Esto es precisamente la relación que Dios instituye con las criaturas [*semper omnia in esse dependent a Deo*], a la manera que la luz, que se propaga en el aire, depende del sol [*lumen aeris dependet a sole*]. Según esa analogía que tiene su origen en la filosofía platónica<sup>41</sup>: si Dios suspendiera su “concurso” o “influjo”, al instante el universo entero volvería a la nada [*subtrahente Deo suum concursum, eodem momento universum in nihilum evanesceret*]<sup>42</sup>. El susodicho principio vale aun para las causas segundas naturales: si una causa particular produce perfectamente [*perfecte producit*] en el efecto una forma semejante a sí [*similem sibi formam*], entonces el ser del efecto no dependerá *in esse* de la causa (como acontece en las sustancias naturales, plantas, animales, etc.); al contrario, si una causa produce de manera imperfecta [*imperfecte*] una forma semejante a sí en el efecto, entonces el efecto dependerá en su ser de su causa, aunque éste podría prorrogar un poco [*tantisper durare*] su existencia sin la presencia de su causa [*in absentia causae*], como, por ejemplo, el agua calentada por el fuego permanece cálida después de que se aparta la llama. Es dife-

---

impressionem agentis recipere secundum eandem rationem secundum quam est in agente, tunc fieri effectus dependet ab agente, non autem esse ipsius. Sed aliquando effectus non est natus recipere impressionem agentis secundum eandem rationem secundum quam est in agente, sicut patet in omnibus agentibus quae non agunt simile secundum speciem; sicut caelestia corpora sunt causa generationis inferiorum corporum dissimilium secundum speciem. Et tale agens potest esse causa formae secundum rationem talis formae, et non solum secundum quod acquiritur in hac materia, et ideo est causa non solum fieri, sed essendi. Sicut igitur fieri rei non potest remanere, cessante actione agentis quod est causa effectus secundum fieri; ita nec esse rei potest remanere, cessante actione agentis quod est causa effectus non solum secundum fieri, sed etiam secundum esse. Et haec est ratio quare aqua calefacta retinet calorem, cessante actione ignis; non autem remanet aer illuminatus, nec ad momentum, cessante actione solis. [...] Sic autem se habet omnis creatura ad Deum, sicut aer ad solem illuminantem. Sicut enim sol est lucens per suam naturam, aer autem fit luminosus participando lumen a sole, non tamen participando naturam solis; ita solus Deus est ens per essentiam suam, quia eius essentia est suum esse; omnis autem creatura est ens participative, non quod sua essentia sit eius esse”.

<sup>41</sup> Platón, *Republica*, VI, 508E-509B.

<sup>42</sup> D. de Soto, *In Physicam Quaestiones*, II, q3, f. 38rb.

rente, al contrario, el caso de los seres artificiales, los cuales en el mismo momento de la realización [*in fieri*] dependen del artífice [*pendet ab artifice*] que es quien las ha realizado; pero en la conservación [*in esse*] ellos dependen sólo de la consistencia y de las propiedades de sus causas naturales [*a subiecto naturali*]<sup>43</sup>.

A la luz de esa distinción, se puede entender la diferencia que hay entre la causa primera –que es la más eminente entre todas y que no depende de otro, es decir Dios [*solus Deus*], quien, por su esencia infinita, no puede ser limitado por ningún género de ser [*ad nullum genus entium coartatur*]– y las causas segundas, todas las demás, las cuales dependen de la primera para ser y para causar [*a prima dependente non solum in essendo, sed in causando*]<sup>44</sup>.

Este argumento tiene un interesante desarrollo en el tema del “influjo” o “concurso” de Dios en relación con el mundo natural. En la Edad Media, las principales interpretaciones al respecto son las siguientes: 1) las criaturas o bien las causas segundas no pueden obrar con su propia eficiencia, sino gracias a la eficiencia de la potencia divina; 2) ellas pueden obrar de manera autónoma, sin el “concurso” de Dios; 3) ellas no pueden obrar sino con el “concurso” de Dios<sup>45</sup>.

Para abordar tal cuestión, Soto se pregunta “si la forma es el principio por el cual la causa eficiente puede obrar” [*Utrum forma sit principium quo causa efficiens agit*]. El maestro salmantino expone las diferentes doctrinas sirviéndose de la autoridad de Tomás de Aquino<sup>46</sup>, y después presenta su solución al problema.

<sup>43</sup> D. de Soto, *In Physicam Quaestiones*, II, q3, f. 38rb.

<sup>44</sup> D. de Soto, *In Physicam Quaestiones*, II, q3, f. 38va.

<sup>45</sup> Cfr. J. Schmutz, “La doctrine médiévale des causes et la théologie de la nature pure”, p. 219, donde se encuentra un pasaje de la *Réponse au livre I des Réflexions philosophiques e théologiques de M. Arnauld* (1686) de N. Malebranche.

<sup>46</sup> Tomás de Aquino, *In II Sententiarum* [Parma, 1856], dist1, q1, a4 [www.corpusthomisticum.org/snp2001.html; 30-08-2008]: “circa hanc quaestionem sunt tres positiones. Quarum una est, quod Deus immediate operetur omnia, ita quod nihil aliud est causa alicujus rei; adeo quod dicunt quod ignis non calefacit, sed Deus; nec manus movetur, sed Deus causat ejus motum, et sic de aliis. Sed haec positio stulta est: quia ordinem tollit universi, et propriam operationem a rebus, et destruit iudicium sensus. Secunda positio est quorundam philosophorum, qui ut proprias operationes rerum sustineant, Deum immediate omnia creare negant; sed dicunt, quod immediate est causa primi creati, et illud est causa alterius, et sic deinceps. Sed haec opinio erronea est: quia secundum fidem non ponimus Angelos creatores, sed solum Deum creatorem omnium visibilium et invisibilium. Tertia positio est, quod Deus immediate omnia operatur, et quod res singulae proprias operationes habent, per quas causae proximae rerum sunt, non tamen omnium, sed quo-

La primera opinión sostiene la ineficiencia de las causas segundas, tanto universales, como particulares [*causas secundas neque universales, nec particulares quicquid agere*], según la doctrina de los nominalistas –aquí Soto menciona a Gabriel Biel (1495) y su comentario al cuarto libro de las *Sentencias*– cuando afirman que Dios estableció, al instante de la creación, que él fuese siempre e inmediatamente [*statim*] “agente” para con las criaturas [*Deus in ipsa statim rerum creatione pepigit ad praesentiam creaturarum se statim agere*]. Por lo tanto, cuando, por ejemplo, el fuego se prendiera en la estopa, no sería el fuego quien causara el incendio, sino Dios mismo [*Deus ad praesentiam ignis, ex lege quam statuit, calefacit stuppam et tandem comburit*]. El salmantino, obviamente, concuerda con el Aquinate cuando juzga esta hipótesis necia e indigna para la filosofía [*indigna est quae opinionibus philosophorum annumeretur*], pues destruye el orden del universo [*ordinem tollit universi*]<sup>47</sup>.

---

rumdam: quia enim, ut dictum est, secundum fidem non ponitur creatura aliqua aliam in esse producere per creationem, nec virtute propria nec aliena; ideo omnium illorum quae per creationem in esse exeunt, solus Deus immediate causa est. Hujusmodi autem sunt quae per motum in esse exire non possunt, nec per generationem. [...] Aliorum vero quae per motum et generationem producuntur, creatura causa esse potest, vel ita quod habeat causalitatem supra totam speciem, sicut sol est causa in generatione hominis vel leonis; vel ita quod habeat causalitatem ad unum individuum speciei tantum, sicut homo generat hominem, et ignis ignem. Horum tamen causa etiam Deus est, magis intime in eis operans quam aliae causae moventes: quia ipse est dans esse rebus. Causae autem aliae sunt quasi determinantes illud esse. Nullius enim rei totum esse ab aliqua creatura principium sumit, cum materia a Deo solum sit; esse autem est magis intimum cuilibet rei quam ea per quae esse determinatur; unde et remanet, illis remotis, ut in libro de causis dicitur. Unde operatio creatoris magis pertingit ad intima rei quam operatio causarum secundarum: et ideo hoc quod creatum est causa alii creaturae, non excludit quin Deus immediate in rebus omnibus operetur, in quantum virtus sua est sicut medium conjungens virtutem cujuslibet causae secundae cum suo effectu: non enim virtus alicujus creaturae posset in suum effectum, nisi per virtutem creatoris, a quo est omnis virtus, et virtutis conservatio, et ordo ad effectum; quia, ut in libro de causis dicitur, causalitas causae secundae firmatur per causalitatem causae primae”.

<sup>47</sup> D. de Soto, *In Physicam Quaestiones*, II, q4, f. 39vb. Esta tesis de los *nominales* se halla en la obra de Guillermo de Ockham, quien sostiene el concurso “inmediato” de Dios en el acción de las causas segundas, como si fuese su derecho de intervención absoluta [*de potentia absoluta*] en la creación: “[Deus] non vult solus totum producere, sed coagit cum causis secundis tamquam causa partialis, licet sit principalior. Ita quod ipse est causa immediata omnium quando agit cum causis secundis sicut quando agit sine illis. Nec propter hoc superfluunt causae secundae, quia Deus non agit in qualibet actione secundum totam potentiam suam”; G. de Ockham, *Reportatio*, II, q3-4, en *Opera Teologica*, t. 5, F. E. Kelley / G. I. Etzkorn (eds.), St. Bonaventure, Nueva York, 1981, citado por J. Schmutz, “La doctrine médiévale des causes et la théologie de la nature pure”, p. 238.

La segunda opinión es la de la tradición aviceniana<sup>48</sup>, según la cual Dios no obra inmediatamente [*immediate*], sino que transmite a las causas segundas la capacidad de producción, creando un primer ser, es decir el primer ángel [*primum angelum*] que, por la potencia recibida [*per virtutem receptam a Deo*], crea un segundo ser y así hasta los seres ínfimos<sup>49</sup>.

Frente a esas dos tesis –entre las cuales la segunda es además peligrosa para la fe cristiana [*derogat religioni Christianae*]– Domingo de Soto propone su conclusión, una solemne profesión de “concurrentismo”, fiel al pensamiento de Tomás de Aquino, según el cual Dios concurre “íntimamente” [*intime*] a la acción de todas las cosas, dejando a cada criatura obrar según la propia causalidad [*secundum illud quod est sibi proprium*]<sup>50</sup>. Por lo tanto, no es sólo Dios, ni sólo la criatura, quien concurre a los cambios y a las acciones del mundo natural, sino ambos –es decir Dios y las causas naturales (universales y particulares)– concurren juntos [*simul*]<sup>51</sup>.

Que no baste solamente Dios [*nec Deus solus*], es evidente por al menos cinco razones (además de los textos sagrados)<sup>52</sup>: a) si en el mundo natural obrara

<sup>48</sup> Cfr. Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, I, q45, a5: “Et secundum hoc, aliqui opinati sunt quod, licet creatio sit propria actio universalis causae, tamen aliqua inferiorum causarum in quantum agit in virtute primae causae, potest creare. Et sic posuit Avicenna quod prima substantia separata, creata a Deo, creat aliam post se, et substantiam orbis, et animam eius; et quod substantia orbis creat materiam inferiorum corporum”.

<sup>49</sup> D. de Soto, *In Physicam Quaestiones*, II, q4, f. 39vb. La opinión por la cual cada causa es donante el ser y no sólo el movimiento se remonta a Avicena y halla en Petrus Olivi (1248-1298) y Durando de San Porciano (ca. 1270-1334) una nueva acentuación “conservacionista” o “mediacionista”. Esa sostiene que Dios obra en el mundo de manera mediata (*mediate*), junto a las causas segundas. Después, Duns Escoto y sus seguidores (Pedro Aureolo, Petrus Aquilanus, Nicolás Bonet) añadieron otro argumento, fundado sobre la necesidad de evitar que se imputase a Dios directamente (“inmediatamente”) una participación en los pecados. Cfr. J. Schmutz, “La doctrine médiévale des causes et la théologie de la nature pure”, pp. 224-227, pp. 246-250.

<sup>50</sup> Cfr. Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, I, q45, a5: “causa secunda instrumentalis non participat actionem causae superioris, nisi in quantum per aliquid sibi proprium dispositive operatur ad effectum principalis agentis. Si igitur nihil ibi ageret secundum illud quod est sibi proprium, frustra adhiberetur ad agendum”; I, q105, a5: “ipse Deus est proprie causa ipsius esse universalis in rebus omnibus, quod inter omnia est magis intimum rebus; sequitur quod Deus in omnibus intime operetur”.

<sup>51</sup> D. de Soto, *In Physicam Quaestiones*, II, q4, f. 39vb: “Ad motum omnem et actionem naturalem, nec Deus solus, nec creatura, sed Deus simul et causae universales et particulares concurrunt”.

<sup>52</sup> *Génesis*, 1, 11 ss., especialmente 1, 28: “Crescite et multiplicamini et replete terram”. Y D. de Soto añade (*In Physicam Quaestiones*, II, q4, f. 40rb): “nempe per propriam actionem. Ut quid

solamente Dios, todas las causas segundas quedarían degradadas al nivel de *conditio sine qua non* o sea de *causa per accidens*, como por ejemplo el “músico” es causa por accidente de la estatua<sup>53</sup>; b) si Dios no hubiese creado las cosas para que obrasen autónomamente [*propter suas operaciones*], entonces las habría creado inútiles y superfluas [*ociosas illas fecit, atque adeo superfluas*], pero esto es contrario a la divina sabiduría [*sapientiae divinae maxime derogat*]<sup>54</sup>; c) si Dios obrase solo, no habría razón por la cual él, por ejemplo, tuviera que iluminar en presencia del sol y no, más bien, en presencia de cualquier otra cosa. Pero sería “estúpido” no reconocer la naturaleza propia y ESPECÍFICA de todos los seres<sup>55</sup>. Y si alguien objetase que ésta ha sido la voluntad de Dios cuando creó el mundo [*si quis dicat hanc censeri esse naturam rerum propter solum pactum in earum creatione factum a Deo*], sería necesario preguntarse si tal decisión [*dispositio Dei*] es sobreañadida a la realidad [*super additum naturae rerum*] o bien si es intrínseca a la esencia de las cosas [*de intrinseca ratione et essentia*]. En el primer caso, sería necesario negar la misma naturaleza de las cosas [*tunc certe negant illam esse naturam rerum*] instituida a su tiempo por Dios<sup>56</sup>. En el segundo caso –que Soto acepta– una vez fijada por

---

necessarius esset concursus utriusque sexus, decisioque seminis, et tam multae eius transmutationes, nisi causae secundae aliquid agerent?”.

<sup>53</sup> D. de Soto, *In Physicam Quaestiones*, II, q4, f. 39vb. En la q3, Soto había discutido la objeción ockhamista según la cual no sólo en las proposiciones *calidum calefacit* o *aedificator aedificat* el sujeto es causa por sí, sino también en las proposiciones *album calefacit* y *musicus aedificat*. Soto impugna la secuencia occamista *aedificator est causa per se statuae*, *aedificator est musicus*, *musicus est causa per se statuae*, pues la expresión *per se* modifica la apelación de la razón del sujeto (“*per se*” *appellat propriam rationem subiecti*). Por lo tanto, tal silogismo infiere erróneamente que el hombre (el sujeto) no construye por razón del arte de edificar, sino *per accidens*, siendo un músico. Cfr. Soto, *In Physicam Quaestiones*, II, q3, f. 37rb-va; Soto, *Summulae*, II, cap. ult., f. 48ra49ra: “Nec sufficit praedicatum convenire rei significatae per subiectum, ut propositio sit per se; sed requiritur (quo ad propositum attinet) ut effectus importatus per praedicatum conveniat subiecto ratione significati formalis, ut «aedificator aedificat»”. Cfr. A. Maierù, *Terminologia logica della tarda scolastica*, sobre Ockham, pp. 62-66, pp. 243-250.

<sup>54</sup> D. de Soto, *In Physicam Quaestiones*, II, q4, f. 39vb: “nam si sol non est qui illuminat, sine sole illuminasset nos Deus eo modo quo secundum istos nunc illuminat, quid ergo opus fuit solem creare, ut ad eius praesentiam Deus illuminaret?”.

<sup>55</sup> D. de Soto, *In Physicam Quaestiones*, II, q4, f. 40ra: “Atque quis adeo sit stupidus qui non palam vidat naturam solis esse illuminare, non autem naturam ligni et naturam ignis esse calefacere, et naturam propriam animalium esse nutrire”.

<sup>56</sup> D. de Soto, *In Physicam Quaestiones*, II, q4, f. 40ra: “Si primo modo, ut isti se exponunt, iam tunc certe negant illam esse naturam rerum. Nam quo non pertinet ad essentiam, non pertinet ad naturam; dicere enim nemo potest naturam verborum consecrationi esse transsubstantiare panem in

Dios la naturaleza de las cosas, ellas obran por virtud de una razón intrínseca o esencial, de forma que Dios no puede crear las cosas de manera diferente<sup>57</sup>; d) además, esa tesis es confirmada de manera muy evidente por la luz de la razón [*lumine naturali*]; y, en fin, e) es probada por una razón de teología moral, pues de lo contrario estaríamos obligados a imputar a Dios incluso los comportamientos pecaminosos de los hombres<sup>58</sup>.

Por otra parte, que no baste solamente la criatura [*nec sola creatura*] hace evidente lo mismo, especialmente porque Dios concurre inmediatamente en la producción del efecto [*immediate attingit effectum*] –y de esta manera conserva el derecho de suspender el concurso de las causas segundas por virtud de su omnipotencia, como cuando hace milagros<sup>59</sup>–. Su intervención, todavía, no es inmediata en relación con el sujeto que obra [*immediatus immediatione suppositi*], sino en relación con la capacidad o virtud de acción y producción ínsita al mismo sujeto [*immediatus immediatione virtutis*]<sup>60</sup>. He aquí explicada la noción

---

corpus, cum potius supernaturaliter ad hoc fuerint instituta, ratione cuius institutionis sunt quidam causa, sed tamen supernaturaliter tamquam instrumentum Dei”.

<sup>57</sup> D. de Soto, *In Physicam Quaestiones*, II, q4, f. 40ra: “Si vero secundum dicatur, hoc illud est quod nos venari contendimus, nempe quod de intrinseca ratione et essentia solis esse luminosum, et animalis nutrire se et generare sibi simile, etc. Quod si hoc est illis naturale, non potuit Deus aliter res condere. [...] Enimvero, ut ait Augustinus, ante mundi creationem quatuor et tria erant septem, nec Deus potuisset aliud facere. Et pari modo nec Deus potuit facere quin causae istae naturales suapte natura essent causae, propterea nanque dicuntur causae naturales”. El tema tratado vincula a la inmutabilidad y necesidad de las leyes naturales, que pueden ser vistas como ideas y “verdades perpetuas” que proceden de Dios, no por voluntad absoluta ni por necesidad absoluta, sino *sicut radium luminis perpetui a perpetua luce*: sobre ese tema, cfr. el interesante trabajo de S. Orrego Sánchez, “Fundamentación metafísica de la inmutabilidad de la ley natural en Domingo de Soto”, en J. Cruz Cruz (ed.), *La ley natural como fundamento moral y jurídico en Domingo de Soto*, Eunsa, Colección de Pensamiento Medieval y Renacentista, 90, Pamplona, 2007, pp. 67-93.

<sup>58</sup> D. de Soto, *In Physicam Quaestiones*, II, q4, f. 40ra: “in actionibus liberis, quomodo homo meretur, si ipse non est qui studiose agit, aut quomodo peccat, si ipse non est qui occidit hominem. Quin etiam, quomodo concedendum est quod non homo, sed Deus ad praesentiam passionis pravae elicit odium sui in homine”.

<sup>59</sup> D. de Soto, *In Physicam Quaestiones*, II, q4, f. 40rb: “theologi recte sentientes probant Deum esse praesentem omnibus rebus per essentiam, nempe quia immediate attingit effectum. [...] Et confirmatur haec ratio [...] si Deus non concurreret in quacumque actione, tunc suspendendo concursum non impediret actionem causae particularis. Hoc tamen derogat suae omnipotentiae”.

<sup>60</sup> D. de Soto, *In Physicam Quaestiones*, II, q4, f. 40va: “dupliciter aliqua causa sit immediata. Uno modo immediatione virtutis, et alio modo immediatione suppositi. Illa causa est immediata immediatione virtutis, quae agit per propriam virtutem et illa dicitur hoc modo mediata, quae agit per virtutem quam recepit ab alio. Sed illa causa est immediata immediatione suppositi, quae

de simultaneidad de la doble (o múltiple) intervención de las causas (la primera, Dios, y las segundas) en la causación de los efectos: la inmediatez de la causa primera no hace “mediada” la intervención de la causa segunda y, viceversa, la inmediatez de la causa segunda no hace “mediado” el concurso de Dios, sino la una y la otra obran *aeque immediate*, como dos personas que empujan juntos una columna para abatirla [*duo impellentes columnam quam volunt prosternere*]<sup>61</sup>.

## 2. *Principium per se influens esse in aliud*: la causa según Francisco Suárez

En las *Disputationes Metaphysicae*, Francisco Suárez ofrece un “mapa” de las principales cuestiones filosóficas y metafísicas, y lo lleva a cabo<sup>62</sup>, en particular, desarrollando un inmenso tratado *De causis* (disp. 12-27), donde lleva a su apogeo la “primacía” de la *causa* (y precisamente de la causa eficiente) con respecto al *principium*, y pone la causa en una conexión vital con el concepto del ser<sup>63</sup>: la causa es aquello por medio de lo cual una existencia es producida [*existere ex se solum dicit habere entitatem extra causas*]<sup>64</sup>.

---

attingit effectum per hoc quod movetur ab alio, et illa est hoc modo mediata, quae movet aliud suppositum: ut in sectione ligni artifex est causa immediata immediatione virtutis, et serra mediata; sed immediatione suppositi contrario modo serra est causa immediata, et artifex mediata. Hoc modo dicunt Deum concurrere immediatum immediatione virtutis, et ita solent homines dicere se aliquid facere mediante Deo, quia agunt per virtutem quam recipiunt a Deo”.

<sup>61</sup> D. de Soto, *In Physicam Quaestiones*, II, q4, f. 40va. El ejemplo de los dos hombres que empujan la columna o arrastran un barco, fue ya usado por Pedro Olivi (para indicar el proceso de conocimiento) y por los seguidores de Duns Escoto, pero tendrá fortuna a partir de Luis de Molina, quien lo utilizará como un ejemplo de la cooperación entre dos causas parciales “esencialmente ordenadas”, Dios y el hombre, que producen un efecto total: “non secus ac cum duo trahunt navim totus motus proficiscitur ab unoque trahentium, sed non tanquam a tota causa motus, siquidem quivis eorum simul efficit cum altero omnes ac singulas partes ejusdem motus”; L. de Molina, *Concordia*, II, disp26, n15, citado por J. Schmutz, “La doctrine médiévale des causes et la théologie de la nature pure”, p. 251, nota 106.

<sup>62</sup> Cfr. V. Carraud, *Causa sive ratio*, p. 104.

<sup>63</sup> Cfr. *supra*, nota 14.

<sup>64</sup> F. Suárez, *Disputationes Metaphysicae*, XXXIV, 4, 23, citado por V. Carraud, *Causa sive ratio*, pp. 103-104.

Antes que nada, Suárez se pregunta si la noción de “causa” es idéntica (o de la misma extensión) con respecto a la noción de “principio”<sup>65</sup>. La pregunta nace de la dificultad de aplicar la causalidad a Dios, quien participa de la razón del ser, *ratio entis*, siendo su sujeto principal, pero él no tiene causa; por lo tanto, no es posible identificar la *ratio entis* con la *ratio causae* (pues al menos un ser, es decir Dios, no participa), es necesario buscar si había unas “razones” que valen como causas [*rationes veluti causae*] sobre la base de las cuales Dios puede ser comprendido dentro de la noción de causalidad<sup>66</sup>.

Pues bien, la larga discusión suareciana establece que el significado de “principio” [*id unde aliquid est, aut fit, aut cognoscitur*]<sup>67</sup> consiste en la “prioridad” –pero Suárez evidencia el valor “singular” de ese concepto con respecto a las Personas Divinas, pues en la “procesión” divina no puede sobrevenir ninguna imperfección<sup>68</sup>– y en la necesidad de la “conexión” o “consecuencia” [*est necessaria aliqua connexio vel consecutio*]<sup>69</sup> entre los sujetos. Sobre esos fundamentos, Suárez afirma que la *ratio* del “principio” (la *dimanatio*, o *consecutio* del “principiado” por el “principio”) no es unívoca sino análoga, ya sea de una analogía de “proporcionalidad”, ya de “atribución” intrínseca<sup>70</sup>. Este último tipo de analogía es lo que se reconoce en la relación entre Dios y las criaturas: sólo en Dios se halla el fundamento del “principio” de manera eminente, pues en él se manifiesta un influjo y una producción sin causalidad<sup>71</sup>. Más aún, Suárez reconoce la profunda dificultad de la cuestión si el “principio” vale siempre y sólo en un sentido analógico –una analogía de proporción entre los entes reales y de razón, y una analogía de atribución entre Dios y las criaturas– o incluso

<sup>65</sup> F. Suárez, *Disputationes Metaphysicae*, XII, 1 (*Utrum causa et principium idem omnino sint*), pp. 373-383.

<sup>66</sup> F. Suárez, *Disputationes Metaphysicae*, XII, p. 372.

<sup>67</sup> F. Suárez, *Disputationes Metaphysicae*, XII., 1, 12, pp. 377-378.

<sup>68</sup> F. Suárez, *Disputationes Metaphysicae*, XII, 1, 10, pp. 376-377.

<sup>69</sup> F. Suárez, *Disputationes Metaphysicae*, XII, 1, 11, p. 377.

<sup>70</sup> F. Suárez, *Disputationes Metaphysicae*, XII, 1, 14, pp. 378-379: “censeo hanc analogiam non esse unam, sed multiplicem respectu diversorum significatorum; non enim repugnat idem nomen primario significans rem aliquam, ad quasdam alias transferri per attributionem, ad alias vero per proportionalitatem”. Sobre la analogía de “proporcionalidad” (adoptada por Tomás de Vío, Cardenal Cayetano) y la analogía de “atribución” (preferida por Suárez), cfr. mi trabajo, S. di Liso, “Alcune trattazioni tardo-medievali sull’univocità e l’analogia dell’ente”, *Rivista di storia della filosofia*, 2005 (60), pp. 193-223.

<sup>71</sup> F. Suárez, *Disputationes Metaphysicae*, XII, 1, 15, p. 379: “In solo autem Deo (quod philosophia non agnovit) reperitur ac per se cum vero influxu seu productione absque causalitate, quae est altior et mirabilior ratio principii”.

unívoco, si se considera el dinamismo intra-trinitario o las operaciones divinas<sup>72</sup>.

La noción de “principio”, en fin, es más universal que la de causa [*principium communius esse quam causam*], pues el principio designa aquello desde lo cual sigue otra cosa [*id unde aliquid*], pero no significa lo que “infunde” el ser en otra cosa [*per se influens aliquid esse*]<sup>73</sup>. He aquí, entonces, el punto fundamental, lo que define la noción general de “causa” diferenciándola de la de principio y de toda otra propiedad de los seres. Después de haber descartado la definición del *Liber de causis* (“causa est id ad quod aliud sequitur”) –que era el eje de referencia para Domingo de Soto– Suárez llega a una definición más adecuada: causa es “la cosa por la cual otra depende por sí” [*id a quo aliquid per se pendet*], o mejor, “el principio por sí que infunde el ser en otra cosa” [*principium per se influens esse in aliud*]<sup>74</sup>. Cada palabra de la definición es adecuadamente ilustrada: *id* es igual a *ens*; *per se influens* excluye la privación y cada causa accidental; el verbo *influere*, en sentido general y no estricto (como es al contrario para la causa eficiente) equivale al verbo “dar” o “comunicar” y, aunque se objete que la materia o el fin no pueden “dar el ser”, a decir la verdad, cada causa, de manera peculiar [*in suo genere*] “confiere el ser”<sup>75</sup>.

Esas definiciones no se adaptan a la teología trinitaria y a la cristología. De hecho, es necesario excluir la propiedad de la “dependencia” de la relación causal de las tres Personas Divinas, pues “depender de otra cosa” significa recibir un ser distinto, mientras que en las “procesiones divinas” el ser que es conferido no puede ser diferente del de la Persona Divina de donde procede. Por lo tanto, es más exacto hablar de “comunicación” [*communicatio*] que de “causación” [*non est effectio neque causatio*]<sup>76</sup>.

<sup>72</sup> F. Suárez, *Disputationes Metaphysicae*, XII, 1, 13-24, pp. 378-382, especialmente pp. 381-382: “Illud vero magis theologicum est, quod quaeri solet, an principium dictum intra Deum de generante et spirante sit univocum vel analogum; in quo ego censeo cum Scoto [...] esse univocum. [...] Rursus quaeri solet utrum principium ad extra dictum de Deo ut creante vel operante ex praesupposita materia, sit analogum; quod aliqui sentire videntur; ego vero censeo esse univocum, quia effectio univoce dicitur de creatione vel educatione”.

<sup>73</sup> F. Suárez, *Disputationes Metaphysicae*, XII, 1, 25, p. 382.

<sup>74</sup> F. Suárez, *Disputationes Metaphysicae*, XII, 2, 3, p. 384.

<sup>75</sup> F. Suárez, *Disputationes Metaphysicae*, XII, 2, 3, pp. 384-385: “licet speciali modo attribuat illis duabus causis dare esse, formae ut complementi proprium et specificum esse, efficienti vero ut realiter influenti, tamen absolute, et sub communi ratione, etiam materia in suo genere dat esse [...] causa etiam finalis, eo modo quo movet, influit etiam in esse”.

<sup>76</sup> F. Suárez, *Disputationes Metaphysicae*, XII, 2, 6-10, pp. 385-386.

Así se precisa mucho mejor el concepto de “causalidad” [*causatio vel causalitas*], que no designa la relación [*relatio*] entre causa y efecto, sino el proceso y la realidad por los cuales la causa se constituye formalmente y en acto como causa [*id quo causa in actu formaliter et proxime constituitur in esse causae*]. Ése es el influjo o concurso [*influxus seu concursus*] que precede a la relación [*prius relatione*] y que es necesario para producir un ser realmente distinto de la misma relación [*distinctum in re se ex natura rei a relatione*]. Por lo cual, tal influjo es medial entre el ente [*ens*] y la relación establecida por la causa [*ille influxus aliquid medium intra entitatem et relationem causae*]<sup>77</sup>. Además, el nombre de “causa” se corresponde ya sea a un significado o *ratio* unívoca, ya sea a un concepto formal y objetivo [*non est cur negetur unus communis conceptus causae*], el cual podrá perfilarse una vez que hayan sido ilustradas las especies concretas de causa o los concretos modos de causación [*singula membra ac modi causandi*]<sup>78</sup>.

Efectivamente, la exposición sobre las causas concretas y la comparación final entre esas (disputación XXVII) confirma la hipótesis suareciana. Cada causa exhibe el “influjo”, que es la razón común [*ratio communis*], según una manera particular: la materia es “lo interior de la cosa de la cual se trae una otra cosa” [*id ex quo insito fit aliquid*], la forma es “la causa intrínseca que confiere el ser a la cosa” [*causa intrinseca quae dat esse rei*], la causa eficiente, “por medio de su acción hace que la cosa obtenga el ser que antes no tenía” [*sua actione efficit ut res habeat esse quod antea non habebat*], el fin es “lo que suscita y provoca el agente para obrar” [*primum quod excitat seu movet agens ad agendum*]<sup>79</sup>. Todas, después, se distinguen según sea el influjo intrínseco (materia y forma) o extrínseco (eficiente y final), o bien según la potencia (materia) y el acto (forma), o por un cambio real (eficiente) o intencional (fin)<sup>80</sup>.

La *ratio communis* de las causas, entonces, se entiende a partir del concepto de “influjo”, que designa fundamentalmente la “producción de un ser distinto que participa de su causa”. *Causare*, por lo tanto, es idéntico a *efficere*; es más, la eficiencia se convertirá en el paradigma del causar [*causare*]<sup>81</sup>. En consecuen-

<sup>77</sup> F. Suárez, *Disputationes Metaphysicae*, XII, 2, 13, p. 387. Cfr. V. Carraud, *Causa sive ratio*, pp. 126-137.

<sup>78</sup> F. Suárez, *Disputationes Metaphysicae*, XII, 2, 14, pp. 387-388.

<sup>79</sup> F. Suárez, *Disputationes Metaphysicae*, XII, 3, 3, p. 388.

<sup>80</sup> F. Suárez, *Disputationes Metaphysicae*, XII, 3, 9, p. 391.

<sup>81</sup> F. Suárez, *Disputationes Metaphysicae*, XII, 2, 7, p. 385: “omnis enim res, quae influit esse in aliud per modum principii per se et extrinseci [...] dat illud, efficiendo ipsummet esse quod communicat; et ideo semper dat esse distinctum ab esse proprio quod in se habet; et hoc est proprie causare et efficere”. Cfr. V. Carraud, *Causa sive ratio*, p. 133.

cia, la causalidad de las causas materiales y formales, a pesar de ser unívoca entre ellas, es, al contrario, sólo análoga y secundaria con respecto a la eficiente [*in ipso modo causandi imperfectionem includunt*], pues ellas no causan a no ser por composición [*non causant, nisi componendo*]<sup>82</sup>. En cambio, la causa final y la eficiente no implican ninguna imperfección, sino que gozan de la misma *ratio*, hasta constituir entre ellas, según un aspecto ontológico, una especie de circulación y de identificación [*non necessario distinguuntur in ratione entis*]<sup>83</sup>. No obstante, según la perspectiva del proceso causal en un sentido estricto [*in ratione causandi*], la causa eficiente es llamada “causa” en el modo más adecuado, porque “infunde el ser de manera muy propia” [*propriissime influit esse*]<sup>84</sup>, si bien en Dios tal distinción no tenga ningún significado de subordinación<sup>85</sup>.

Después de haber determinado el concepto de “causa” y su propiedad fundamental, la eficiencia, Suárez discute las divisiones de la causa eficiente.

<sup>82</sup> F. Suárez, *Disputationes Metaphysicae*, XXVII, 1, 2, p. 950, y XXVII, 1, 10, p. 952: “causae vere dictae videntur per dictam analogiam”. Cfr. V. Carraud, *Causa sive ratio*, pp. 148-150. Cfr. *supra*, nota 25.

<sup>83</sup> F. Suárez, *Disputationes Metaphysicae*, XXVII, 1, 5, p. 950.

<sup>84</sup> F. Suárez, *Disputationes Metaphysicae*, XXVII, 1, 10, p. 952. Suárez añade que si se considera el proceso de denominación y de significación [*impositio nominis*], la prioridad corresponde a la causa eficiente: “efficientem propriissime influit esse. [...] At vero comparando inter se causam efficientem et finalem, mihi quidam videtur, si nominis impositionem et vim attendamus, primo et maxime dictum esse de causa efficiente, cujus influxus et notior est, et maxime realis, et propriissime attingens ipsum esse quod communicat effectum”; disp. XXVII, 1, 11, p. 952.

<sup>85</sup> F. Suárez, *Disputationes Metaphysicae*, XXVII, 1, 11, p. 952: “Non video autem quae sit necessitas constituendi propriam analogiam inter has duas causas modo a nobis propositas, finem, scilicet, ac efficientem, si per se comparentur, et caeteris paribus ex partes effectus, et secundum totam perfectionem, quam unaquaeque potest habere in suo ordine, quod est comparare rationem finis et efficientis, prout in Deo sunt. Nam utriusque convenit proprie et intrinsece ratio causae”. Cfr. G. Olivo, “L’efficience en cause”, pp. 101-102: “Premièrement, la causalité finale ne joue qu’au seul nivel de la création. [...] Deuxièmement, la causalité efficiente détient l’insigne privilège de représenter la causalité en son excellence [...] Ainsi, par exemple, les étants naturels ne sont soumis à la cause finale qu’en tant que rapportés à Dieu. On voit que Descartes hérite d’une tendance à l’évacuation de la cause finale hors du monde créé lui-même qu’il achève et qu’il bouleverse en la radicalisant avec sa thèse de la création des vérités éternelles. Troisièmement [...] elles sont aussi parfaites l’une que l’autre parce qu’en Dieu elles finissent par ne plus faire qu’une, en sorte que la possibilité et le sens même de leur comparaison s’évanouit. [...] Ainsi, la constitution du concept commun de cause, analogue dans l’intention, mais univoque dans son accomplissement –d’une univocité qui plus est réduite à la seule causalité efficiente– signe la déchéance d’une théorie de la pluralité des causes rapportée inadéquatement à Aristote”.



acción [*de motu vel mutatione reali recepta in ipso in strumento, et praeviam ad actionem ejus*], no es posible distinguir la causa instrumental y la principal, pues ambas son movidas, en un cierto sentido, por otras causas<sup>88</sup>. Si se entiende, en cambio, el ser movido como una subordinación, entonces es exacto decir que cada instrumento obra porque es movido por otro. Además, Suárez considera necesario añadir otra puntualización siguiendo a Duns Escoto: las causas principales pueden obrar de manera independiente [*independentem*] y suficiente –y así las causas segundas no son principales, sino instrumentales– o bien pueden obrar de manera preeminente [*principaliter*], es decir en virtud de la propia forma intrínseca –y así también las causas segundas son llamadas “principales”<sup>89</sup>–.

A la luz de la discusión sobre las interpretaciones, se disipan las dudas [*cesant omnes difficultates*] y Suárez puede fijar la verdadera noción de “causa principal” y de “causa instrumental”: la primera es la que influye en la acción de donde se origina el efecto. Esa producción depende de una virtud –que es más perfecta [*nobilior*] o tan perfecta [*aeque nobilis*] como el efecto– la cual concurre con el mismo efecto de manera proporcionada, o como una causa total, o como una causa parcial<sup>90</sup>. La segunda es la que obra sobre el efecto con una menor perfección y no adecuada, y por eso necesita de la capacidad productiva del agente principal, gracias al cual también ella concurre a la producción de otra cosa más noble y más perfecta<sup>91</sup>.

---

<sup>88</sup> F. Suárez, *Disputationes Metaphysicae*, XVII, 2, 14, p. 589: “et coelum [...] non movet nisi motum, et tamen non movet ut instrumentum [...]. Itaque ex ratione vel conditione moventis moti per realem mutationem in se receptam, non recte distinguitur instrumentalis causa a principali, quia neque omnia instrumenta ita moventur ad agendum, et fere eo modo quo contingit aliqua instrumenta moveri, contingit etiam moveri aliquas causas principales”.

<sup>89</sup> F. Suárez, *Disputationes Metaphysicae*, XVII, 2, 15, p. 590.

<sup>90</sup> F. Suárez, *Disputationes Metaphysicae*, XVII, 2, 18, p. 591: “causa principalis erit illa quae per virtutem principalem, id est, vel nobiliorem, vel saltem aeque nobilem cum effectu, influit in actionem, per quam talis effectus producit. [...] Quomodo non solum causa prima sed etiam secunda, tam univoca quam aequivoca, sub nomine et ratione causae principalis comprehenditur. Nec solum causae totali, sed etiam partiali convenit illa ratio”.

<sup>91</sup> F. Suárez, *Disputationes Metaphysicae*, XVII, 2, 18, p. 591: “Causa vero instrumentalis condivisa principali sic sumptae erit illa quae influit in effectum per virtutem inferioris rationis seu perfectionis [...]. Et haec dicitur operari in virtute principalis agentis, non quia indigeat aliqua virtute intrinseca [...]. Dicuntur ergo haec instrumenta operari in virtute principalis agentis, quia illa vis, quae in eis est, improporcionata est et insufficiens, et solum habet vim operandi juxta mensuram virtutis et elevationis principalis agentis”; 17, p. 590: “Ultimo ac propriissimo modo dicitur causa instrumentalis illa, quae concurrat seu elevatur ad efficiendum nobiliorem se, seu

La disertación sobre la causa eficiente, que constituye sólo una pequeña parte del tratado sobre las causas, ha permitido enfocar algunos detalles del léxico filosófico y, especialmente, metafísico de Suárez: la nociones de *influxus*, *ratio sufficiens*, *actio*, *dependentia* constituyen los ejes de la clasificación suareciana de las causas y el motivo más fuerte de su originalidad con respecto a la de Soto, y así como su proyección “mas allá de lo medieval”, en la modernidad de Galileo y Descartes<sup>92</sup>.

### 3. Galileo Galilei: la búsqueda de las “causas verdaderas” [*cause vere*] de los fenómenos

La noción de causalidad tiene una importante función en la reflexión filosófica y científica a partir del siglo XVII; más bien, según Paul Natorp, debemos a Galileo el mérito de la primera formulación rigurosa de la ley de causalidad [*das Gesetz der Ursachlichkeit*]<sup>93</sup>. Más recientemente, Stillman Drake ha individuado la radical novedad galileana en la superación de la tradicional doctrina de las causas en favor de una explicación [*explanation*] basada en el contexto experimental [*by experiment*]<sup>94</sup>, mientras que William A. Wallace ha sostenido la continuidad de la concepción galileana respecto de la metodología de los *doctores parisienses*, de los salmantinos y de los jesuitas del Colegio Romano al final del siglo XVI<sup>95</sup>. Peter Machamer, a su vez, ha enfocado el nexo de la física galileana con la tradición de las “ciencias mixtas” (por ejemplo, la perspectiva y la

---

ultra mensuram propriae perfectionis et actionis, ut calor, quatenus concurrat ad producendam carnem, et in universum, accidens quatenus concurrat ad producendam substantiam”.

<sup>92</sup> Cfr. R. Schnepf, “Zum kausalen Vokabular am Vorabend der «wissenschaftlichen Revolution»”, pp. 43-46; G. Olivo, “L’efficiencia en cause”, pp. 102-105.

<sup>93</sup> Cfr. M. O. Helbing, “La ragione prodotta per causa vera dell’effetto”, p. 385, que cita P. Natorp, “Galilei als Philosoph: eine Skizze”, *Philosophische Monatshefte*, 1882 (18), pp. 215-217.

<sup>94</sup> S. Drake, *Cause, Experiment and Science. A Galilean dialogue incorporating a new English translation of Galileo’s «Bodies That Stay atop Water, or move in it»*, The University of Chicago Press, Chicago / London, 1981, citado por M. O. Helbing, “La ragione prodotta per causa vera dell’effetto”, p. 384; R. Schnepf, “Zum kausalen Vokabular am Vorabend der «wissenschaftlichen Revolution»”, p. 44.

<sup>95</sup> Cfr. W. A. Wallace, *Causality and Scientific Explanation. I: Medieval and Early Classical Science*, pp. 176-184; W. A. Wallace, “The Problem of Causality in Galileo’s Science”, *Review of Metaphysics*, 1983 (36), pp. 607-632; R. Schnepf, “Zum kausalen Vokabular am Vorabend der «wissenschaftlichen Revolution»”, p. 44.

óptica), que hacía un uso escaso de las causas eficientes a favor de las formales y finales<sup>96</sup>.

Si consideramos algunos textos galileanos, podemos advertir analogías y diferencias con el vocabulario medieval de la causalidad. Un primer elemento de afinidad con el léxico suareciano se reconoce en el tratado juvenil *De caelo*, que se remonta al 1590, aproximadamente, y que ha sido incluido por el editor Antonio Favaro entre los *Juvenilia*<sup>97</sup>. En la cuestión *An mundus potuerit esse ab aeterno*, Galileo aborda el tema de la creación utilizando la terminología de la dependencia [*dependencia*]. Así él escribe:

“cuando decimos que el mundo puede haber sido creado desde la eternidad, con el término «creación» no entendemos cualquier acción que procede de Dios hacia las criaturas, sino la relación del mundo con Dios; de la misma manera, cuando decimos que la capacidad de reír procede del ser humano, queremos indicar solamente la dependencia de la capacidad de reír de él [el hombre], como de su principio intrínseco”<sup>98</sup>.

Por otra parte, en sus investigaciones astronómicas, Galileo individúa la “causa verdadera” [*vera causa*] en el cuadro de las leyes de los movimientos celestes: por ejemplo, la interposición de la tierra entre el sol y la luna constituye la causa del eclipse lunar, mientras que la luz solar reflejada por el hemisferio iluminado de la tierra sobre la zona oscura de la luna es la causa del

---

<sup>96</sup> P. Machamer, “Galileo and the Causes”, p. 177: “Only if Galileo were coming out of a tradition [*scil.* the mixed science tradition] where these principles [*scil.* mathematics and experience] are taken for granted can we make sense of his use of them. This must be, from the texts we have examined, a tradition that makes primary use of final, formal causes. A tradition which makes little use of extrinsic efficient causes. One that has a place for experience, but that does not require experience in all cases. One that identifies formal causes with mathematical properties and that can take the identity of formal properties to constitute sufficient ground for using that property as a middle term in explanation”.

<sup>97</sup> G. Galilei, *Opere*, A. Favaro (ed.), 1890-1909, reimpresión Barbera, Firenze, 1968, I, pp. 32-37.

<sup>98</sup> G. Galilei, *Opere*, A. Favaro (ed.), I, p. 33: “cum ponitur mundus ab aeterno creari, nomine creationis non intelligitur actio aliqua proficiscens a Deo ad creaturas, sed tantum significatur habitudo mundi ad Deum; ad eum modum quo, quando dicimus risibile promanare ab homine, indicamus tantum dependentiam risibilitatis ab illo, tanquam a suo principio intrinseco”. Cfr. R. Schnepf, “Zum kausalen Vokabular am Vorabend der «wissenschaftlichen Revolution»”, p. 45: “Deutlich werden hier die Metaphern des «Ueberfliessens» oder «Herkommens» (*promanascens*) auf Abhängigkeitsverhältnisse reduziert und damit auf die Begrifflichkeit, die auch bei Suárez den Kern des univoken Begriffs der Kausalität ausmacht”.

“candor” lunar<sup>99</sup>. De manera semejante, buscando la causa del flotar (descender o ascender) de los cuerpos en el agua, el científico de Pisa rechaza la hipótesis de la “resistencia” del agua, a favor –dice– de una causa más “inmediata y próxima”, es decir la diferencia de gravedad (el peso) del agua con respecto a la de los cuerpos flotantes (por ejemplo, la madera)<sup>100</sup>. Se puede advertir, en esos casos, el recurso a la terminología escolástica de “proximidad” e “inmediatez”<sup>101</sup>, que Galileo interpreta como una relación entre causa y efecto tal que “puesta la causa, sigue el efecto” y “quitada la causa, falta el efecto”<sup>102</sup>.

En otro lugar, indagando sobre la *vera cagione* del flujo y del reflujos de las mareas<sup>103</sup>, Galileo busca individuar la causa primera [*causa prima*] independientemente de las causas segundas y concomitantes. Así escribe:

“el conocimiento de los efectos es el que nos conduce a la investigación y al hallazgo de las causas y sin él el nuestro sería un caminar a ciegas [...]; a partir de ellas [*scil.*, las observaciones] que tenemos seguras y que son las principales, me parece poder llegar al hallazgo de las causas verdaderas y primarias [...] incluso si en otros mares remotos pueden darse los accidentes que no se encuentran en nuestro Mar Mediterráneo, no cesará de ser verdadera la razón y la causa que yo produciré, cada vez que se verifique y satisfaga plenamente a los accidentes que se dan en nuestro mar; porque, final-

<sup>99</sup> Cfr. G. Galilei, *Dialogo sopra i due massimi sistemi del mondo* (1632), en *Opere*, F. Brunetti (ed.), Unione Tipografico-Editrice Torinese, Torino, 2005, vol. 2, Giornata prima, pp. 89-138; M. O. Helbing, “La ragione prodotta per causa vera dell’effetto”, p. 390.

<sup>100</sup> Cfr. G. Galilei, *Discorso intorno alle cose che stanno in su l’acqua o che in quella si muovono* (1612), en *Opere*, F. Brunetti (ed.), vol. I, p. 451; M. O. Helbing, “La ragione prodotta per causa vera dell’effetto”, p. 393.

<sup>101</sup> Cfr. *supra*, notas 61 y 87.

<sup>102</sup> Cfr. M. O. Helbing, “La ragione prodotta per causa vera dell’effetto”, pp. 394-395, que reconoce también en el *De motu* (1591) de Francesco Buonamici (1533-1603) tal principio. Cfr. V. Carraud, *Causa sive ratio*, pp. 78-85, quien reconstruye historiográficamente el principio *remota causa, removetur effectus*, a partir de Tomás de Aquino y Ockham, hasta Hobbes, según el cual la causa eficiente (entendida como principio de la inteligibilidad o de la “razón suficiente” de un fenómeno) equivaldría al conjunto de las condiciones necesarias para que se produzca el efecto y, por lo tanto, eliminadas tales condiciones, faltará también el efecto. Con respecto a Soto, cfr. D. de Soto, *In Physicam Quaestiones*, II, q3, f. 39ra-b: “Causa est qua<e> posita secundum rationem causae, ponitur effectus. Poni autem secundum rationem caus<a>e est quod omnia requisita ad agendum, vel causandum [...] sint debite applicata ad opus”.

<sup>103</sup> G. Galilei, *Dialogo sopra i due massimi sistemi del mondo*, Giornata quarta, p. 498 ss.

mente, una y única debe ser la causa verdadera y primaria de los efectos del mismo género”<sup>104</sup>.

La causa primaria de las mareas, añade más adelante Galileo, reside en el movimiento de aceleración y deceleración a que está sujeta la tierra. Desde aquí es posible trazar un esbozo de teoría de la causalidad, basada sobre los siguientes principios: (1) el conocimiento de los efectos conduce al hallazgo de las causas; (2) hay una y única causa para cada efecto (o para efectos del mismo género) y ella es distinta de las causas accidentales; (3) existe una correspondencia entre las alteraciones de los efectos y las de las causas; (4) la causa es tal que, si es puesta, es puesto el efecto, y si es eliminada, es eliminado el efecto<sup>105</sup>.

Esa “teoría” se halla, sin embargo, de manera más problemática, con relación a los efectos del vacío entre dos cuerpos. En la *Primera Jornada* de los *Discursos sobre dos nuevas ciencias* (1638), el científico italiano busca la causa de algunos fenómenos ligados a la perfecta adherencia entre dos láminas de vidrio: es decir, (a) cuando la lámina superior se desliza sobre la inferior sin hallar resistencia; (b) cuando la lámina superior es levantada arrastra consigo la inferior<sup>106</sup>. Pues bien, la “repugnancia del vacío” [*horror vacui*] –y no el vacío en sí [*vacuo*] o bien unos adhesivos [*glutine*]– es la causa de la adherencia y de la inseparabilidad de las láminas, incluso si esa explicación parece insuficiente [*non basta per sé sola*] y además no parece adecuada al principio según el cual un efecto positivo debe tener una causa “positiva” y no “privativa”<sup>107</sup>.

<sup>104</sup> G. Galilei, *Dialogo sopra i due massimi sistemi del mondo*, Giornata quarta, pp. 499-500: “la cognizione de gli effetti è quella che ci conduce all’investigazione e ritrovamento delle cause, e senza quella il nostro sarebbe un camminare alla cieca [...] da quelle [*scil. osservazioni*] che abbiamo sicure, e che sono anche le principali, parmi di poter pervenire al ritrovamento delle vere cause e primarie [...] che in altri mari, da noi remoti, possano accadere de gli accidenti che nel nostro Mediterraneo non accaggiono, non per questo resterà di esser vera la ragione e la causa ch’io produrrò, tuttavoltaché ella si verifichi e pienamente soddisfaccia a gli accidenti che seguono nel mar nostro; perché finalmente una sola ha da esser la vera e primaria causa de gli effetti che son del medesimo genere”.

<sup>105</sup> Cfr. M. O. Helbing, “La ragione prodotta per causa vera dell’effetto”, p. 399.

<sup>106</sup> Cfr. M. O. Helbing, “La ragione prodotta per causa vera dell’effetto”, p. 404.

<sup>107</sup> G. Galilei, *Discorsi intorno a due nuove scienze* (1638), en *Opere*, F. Brunetti (ed.), vol. 2, Giornata prima, pp. 580-583. Cfr. M. O. Helbing, “La ragione prodotta per causa vera dell’effetto”, pp. 404-406; P. Machamer, “Galileo and the Causes”, p. 169: “The void, or better the *horror vacui* [*ripugnanza al vacuo*], is said to be the cause of this phenomenon. This cannot be a simple (extrinsic) efficient cause. It is, in fact, a final cause specifying an end state which cannot be allowed to occur”. Es útil notar que Soto había diferenciado la causa positiva y la pri-

Esa tendencia galileana, propensa a concentrarse sobre las propiedades cinemáticas de los cuerpos antes que sobre la teoría de las causas, se reconoce también en el estudio de la aceleración de los cuerpos que caen, donde se puede advertir la notable proximidad al pensamiento de Soto<sup>108</sup>.

#### 4. La causalidad “más allá de lo medieval”: de la física a la metafísica y de la metafísica a la física

El interés de Soto por la causalidad eficiente es la prueba de una cierta modernidad en su acercamiento a ella, aunque utilice en la mayoría de las veces unas argumentaciones y unos motivos lógicos y naturales, más que metafísicos. Por ejemplo, Soto hace mucho uso de las reglas del “terminismo” (por ejemplo las de la *appellatio* y de la *ampliatio* de los términos); en cambio Suárez declina el vocabulario tradicional en un sentido nuevo y más filosófico. Pues si la concepción suareciana tiene un alcance esencialmente metafísico, el principal intento sotiano es físico, como cuando hablando de la causa eficiente o agente, establece que “la ejecución del movimiento comienza por el agente” [*executio motus incipit ab agente*], lo cual parece desmarcarse de la tradición de Avicena y Alberto Magno, quienes habían hablado de la eficiencia como de un “princi-

---

vativa, sosteniendo que también la segunda se dice *per se* del efecto, y no *per accidens*, como cuando la ausencia del comandante es causa, precisamente privativa, del hundimiento de un navío [*causa submersionis*].

<sup>108</sup> G. Galilei, *Discorsi intorno a due nuove scienze*, p. 734: “Non mi par tempo opportuno d’entrare al presente nell’investigazione della causa dell’accelerazione del moto naturale [...]. Per ora basta al nostro Autore che noi intendiamo che egli ci vuole investigare e dimostrare alcune passioni di un moto accelerato (qualunque sia la causa della sua accelerazione), talmente, che i momenti della sua velocità vadano accrescendosi, dopo la sua partita dalla quiete, con quella semplicissima proporzione con la quale cresce la continuazione del tempo, che è quanto dire che in tempi eguali si facciano eguali additamenti di velocità”. Cfr. M. O. Helbing, “La ragione prodotta per causa vera dell’effetto”, pp. 407-408. D. de Soto, *In Pphysicam Quaestiones*, VII, q3, f. 92vb: “Motus uniformiter difformis quoad tempus est motus ita difformis, ut si dividatur secundum tempus (scilicet secundum prius et posterius) cuiusque partis punctum medium illa proportione excedit remississimum extremum illius partis, qua exceditur ab intensissimo. Haec motus species proprie accidit naturaliter motis et proiectis. Ubi enim moles ab alto cadit per medium uniforme, velocius movetur in fine, quam in principio. Proietorum vero motus remissior est in fine, quam in principio; atque adeo primus uniformiter difformiter intenditur, secundus vero uniformiter difformiter remittitur”. Cfr. S. di Liso, *Domingo de Soto: ciencia y filosofía de la naturaleza*, pp. 82-84.

pio del ser” (y no del mover), un *principium essendi*, como precisamente propondrá también Suárez.

Fiel a la intención aristotélica y tomista, Soto sostiene la prioridad de la causa final, vista como la terminación y el punto de atracción del proceso causal [*primus concursus est causae finalis*]. Él, además, define la acción de la causa eficiente como un “influjo” no auto-suficiente ni perfecto, sino “concurrente” en el efecto [*modus agendi causae efficientis est concurrere influendo in effectum*], mientras que Suárez confirma la primacía de la causa eficiente, prefigurando la *causa efficiens et totalis* de Descartes<sup>109</sup>. Así, Suárez acelera el proceso de “decadencia” de la teoría de la pluralidad de las causas y de la primacía de la causa final<sup>110</sup> y acentúa con decisión la no renunciabilidad del concepto de “acción” y “dependencia”, sobre los cuales se basa –según algunos estudiosos– la concepción galileana de causalidad<sup>111</sup>. Por otra parte, el uso de los términos *influere* y *influendo* pone seguramente a Soto en continuidad léxica tanto con la tradición neo-platónica –que fue también recogida por Tomás de Aquino– como con el acercamiento innovador intentado por Suárez, aunque él expresará un concepto más radical, *influere esse*, o sea «infundir el ser»<sup>112</sup>, llevando el verbo, antes intransitivo, a una función transitiva, y luego más “metafísica”.

En las divisiones de las causas eficientes sobresalen analogías y diferencias de conceptos y términos. La más interesante concierne a la relación entre causa primera y segunda, y entre causa principal e instrumental. Al respecto, basta recordar la cuestión del “concurso” [*concursum* o *influxus*] de la causa primera

<sup>109</sup> Cfr. R. Descartes, *Meditationes de prima philosophia*, en *Oeuvres*, Ch. Adams / P. Tannery (eds.), Léopold Cerf, Paris, 1904, III, p. 40, pp. 21-23; edición italiana: *Meditazioni metafisiche*, L. Urbani Ulivi (ed.), Rusconi, Milano, 1998, p. 192: “Jam vero lumine naturali manifestum est tantumdem ad minimum esse debere in causa efficienti et totali, quantum in ejusdem causae effectum”. Cfr. V. Carraud, *Causa sive ratio*, p. 179: “il n’y a pas d’autre(s) genre(s) de causes, la production de l’effet relève de la seule efficience, l’expression ‘cause efficiente’ est désormais une redondance”. La tendencia a expulsar las causas finales del orden natural es radicalizado por Descartes con la tesis de las “verdades eternas”, que Dios ha fijado *ut efficiens causa et totalis*, cfr. G. Olivo, “L’efficience en cause”, p. 101 y V. Carraud, *Causa sive ratio*, p. 141.

<sup>110</sup> Cfr. G. Olivo, “L’efficience en cause”, p. 102.

<sup>111</sup> Cfr. R. Schnepf, “Zum kausalen Vokabular am Vorabend der «wissenschaftlichen Revolution»”, p. 42: “Der Begriff der Handlung wird hier [scil. F. Suárez, *Disputationes Metaphysicae*, XVIII] dadurch als eine Art Relationbegriff analysiert, dass diejenigen Eigenschaften der Relata benannt werden, welchen die Relation fundieren, nämlich einerseits die Tendenz zur Wirkung und andererseits die Abhängigkeit der Wirkung vom Grund”.

<sup>112</sup> “Infondere l’essere”: así traduce el Prof. Costantino Esposito, en la excelente edición italiana, F. Suárez, *Disputazioni metafisiche. I-III*, Introduzione, traduzione, note e apparati de C. Esposito, Rusconi, Milano, 1996, p. 569.

(Dios) en la acción de las causas segundas. Soto rehúye tanto el “conservacionismo” (a saber, la tesis de la conservación, en las causas segundas, de la eficiencia conferida por Dios al instante de la creación y la “imputación” exclusiva a éstas de los efectos), como de el “inmediatismo” o del “ocasionalismo” (la intervención directa e inmediata de Dios en cada acción de las criaturas), a favor de un “concurrentismo” que acepta el *concursus* parcial e inmediato de parte de Dios y de las criaturas, prefigurando, así, los desarrollos de Suárez y Luis de Molina.

En fin, en la investigación científica y filosófica de Galileo se halla la terminología medieval y suareciana de la *dependentia*; por ejemplo cuando aborda la cuestión de la creación *ab aeterno* del mundo. Además, sabe aplicar las propiedades y las divisiones de la causa eficiente [*causa prima, immediata, proxima*] a un contexto no lógico o filosófico en sentido lato, como Soto, ni metafísico y teológico, como Suárez. En efecto, resulta ajeno a Galileo una exposición doctrinal sobre las causas, pero tiende a declinar el discurso causal en un sentido funcional y experimental, por una parte, cuando se refiere a las causas formales y finales en la tradición de las ciencias mixtas con un sentido “anti-voluntarista”<sup>113</sup>; y por otra parte, cuando promueve el concepto unívoco de causa eficiente de matriz suareciana, identificándolo con la totalidad de las “condiciones” necesarias y suficientes de los fenómenos<sup>114</sup>.

Dr. Saverio di Liso  
Facultad Teológica de Puglia  
diliso@tele2.it

---

<sup>113</sup> Cfr. P. Machamer, “Galileo and the Causes”, p. 167: “Ultimately the efficient cause of everything is God [...]. Extrinsic efficient causes will later become important in this scheme but only after religious ferment and the con-comitant concerns with heresy bring into prominence a voluntaristic conception of a God with inscrutable purposes. Until then occurs, until Suárez and later Descartes begin to worry about how ‘efficient cause’ might be used to do the job of the ‘final cause’ once did, extrinsic efficient causes are much less interesting. Certainly Galileo, who is not voluntarist and secure of his faith, does not have Cartesian scruples concerning final causes”.

<sup>114</sup> Cfr. R. Schnepf, “Zum kausalen Vokabular am Vorabend der «wissenschaftlichen Revolution»”, p. 46: “Werden Kausalrelationen als Dependenzrelationen aufgefasst, dann ist es das Ziel der Ursachensuche, Bedingungen zu identifizieren”.



**DOMINGO BÁÑEZ SOBRE EL *AUXILIUM*:  
UNA CONCEPCIÓN TEMPRANO-MODERNA SOBRE  
LA COOPERACIÓN DIVINO-HUMANA**

*Robert Matava*

Domingo Báñez (1528-1604), uno de los teólogos más importantes de la Escolástica tardía, es hoy reconocido como uno de los principales comentaristas del tomismo<sup>1</sup>. Puede decirse que Báñez es, tal vez, especialmente conocido por su obra acerca del gobierno divino, la gracia y la libertad personal que contribuyó significativamente a la famosa controversia *De auxiliis* (1582-1607), es decir, a la extensa disputa entre las escuelas dominica y jesuita acerca de la posible reconciliación entre el libre albedrío humano y la eficacia de la gracia actual cooperante. Corresponde señalar, más allá de la importancia histórica y teórica de Báñez en este debate, que su postura ha sido injustamente arrinconada en la mayoría de las discusiones contemporáneas acerca de la causalidad divina y la libertad humana. Esto a excepción de un pequeño número de tomistas americanos que, muy recientemente, han revisado la postura de Báñez y se han manifestado a favor de ella<sup>2</sup>.

---

<sup>1</sup> John Voltz, “Báñez, Domingo”, *Catholic Encyclopedia*, cfr. G. Herbermann *et al.* (eds.), Caxton, London, 1907, vol. 2, p. 248, ahí afirma que Báñez fue considerado como el *praeclarissimum jubar* [la luz más luminosa] de la España de su tiempo. Entre los años 1580 y 1600, ocupó la plaza *de prima* de Teología en la Universidad de Salamanca y es autor de escritos que tratan una amplia variedad de cuestiones que van desde la lógica y la filosofía natural hasta temas de cristología y teología sacramentaria. Para una síntesis acerca de la vida y obra de Báñez, cfr. J. A. García Cuadrado, *Domingo Báñez (1528-1604): Introducción a su obra filosófica y teológica*, Cuadernos de Anuario filosófico, Serie de Filosofía española, n. 13, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona, 1999.

<sup>2</sup> Cfr. Th. M. Osborne, Jr., “Thomist Premotion and Contemporary Philosophy of Religion”, *Nova et Vetera* (edición en inglés), 2006 (4, 3), pp. 607-631; S. A. Long, “Providence, Freedom and Natural Law”, *Nova et Vetera* (edición en inglés), 2006 (4, 3), pp. 557-606; “Natural Law or Autonomous Practical Reason: Problems for the New Natural Law Theory”, en *St. Thomas Aquinas and the Natural Law Tradition: Contemporary Perspectives*, J. Goyette / M. S. Latkovic / R. S. Myers (eds.), CUA Press, Washington D.C., 2004, pp. 178-184.

Aquí se explorará el *Tractatus de vera et legitima concordia*, una de las principales obras de Báñez que trata sobre la gracia y la libertad. Mi propósito será precisar la visión bañeciana acerca de la relación existente entre la divina causalidad y la elección libre del hombre, a través de la exposición de su postura sobre la ayuda divina, el *auxilium*, particularmente tal como él lo trata en los dos primeros capítulos de la segunda parte del *Tractatus*.

Estructuraré este ensayo en cuatro partes. En la primera, brindaré una breve introducción al *Tractatus*; en la segunda, esbozaré brevemente el contexto teórico de la discusión en la que Báñez trata sobre el *auxilium*; a continuación presentaré y explicaré la definición bañeciana de *auxilium*; y en la última parte, examinaré la naturaleza del *auxilium*, explorando la noción de acto vital que presupone la teoría del *auxilium* de Báñez. Finalmente, sugeriré como conclusión tres puntos: el primero sugiere que, aunque Báñez considera que su postura se encuentra dentro del paradigma del pensamiento medieval representado por Tomás de Aquino, su visión acerca de la relación entre la causalidad divina y la humana difiere sutilmente, pero de modo importante, de la que sostiene el Aquinate y representa una postura típicamente moderna. En segundo lugar, que las características modernas de las nociones de causalidad divina y humana de Báñez (que lo distinguen de la interpretación de Tomás de Aquino) dan lugar a dificultades que impiden afirmar la realidad de la elección libre del hombre e incluso de la divina omnipotencia. Finalmente, que más allá de los problemas inherentes a la postura de Báñez, su contribución en este tema brinda, al menos, elementos necesarios para una solución satisfactoria.

## 1. Introducción al *Tractatus de vera et legitima concordia*

El título completo de la obra es *Tractatus de vera et legitima concordia liberi arbitrii creati cum auxiliis gratiae Dei efficaciter moventis humanam voluntatem*. La elección del título tiene su importancia ya que indica que el trabajo propone una alternativa al cuarto libro del *magnum opus* de Luis de Molina<sup>3</sup>, su adversario en la disputa. El *Tractatus* fue concluido el 8 de septiembre de 1600, justo antes de que Báñez se retirara de la plaza *de prima* de teología de la Universidad de Salamanca y cuatro años antes de su muerte. Esta pieza fue escrita como un apéndice al comentario que hizo Báñez al tratado sobre la

---

<sup>3</sup> L. de Molina, *Concordia liberi arbitrii cum gratiae donis, divina praescientia, providentia, praedestinatione et reprobatione*, Lisboa, 1588. Una edición crítica de esta obra fue preparada por J. Rabeneck, S.J., Collegium Maximum S.I., Societatis Editorialis 'Sapientia', Oña, Madrid, 1953.

gracia de la *Prima Secundae*<sup>4</sup>. Por ello, a pesar de que constituye una obra independiente en términos de estructura, en cuanto a su contenido forma una unidad con el comentario a las cuestiones 109-114 de la *Prima Secundae* de Tomás de Aquino. Al igual que el comentario a las cuestiones mencionadas de la *Prima secundae*, el *Tractatus* no fue publicado por Báñez, permaneciendo inédito hasta 1948 cuando Vicente Beltrán de Heredia lo publicó junto con el comentario a las cuestiones mencionadas<sup>5</sup>.

El *Tractatus* resulta un texto importante por varias razones. En primer lugar, porque dada su tardía composición representa el pensamiento maduro de Báñez acerca de la gracia y la libertad. Además, fue escrito cuando la controversia *De auxiliis* se hallaba en pleno apogeo y la *congregatio* papal nombrada para resolver la cuestión estaba reanudando sus sesiones en Roma. Asimismo, a pesar de que la obra no se encuentra de ningún modo libre de polémicas aristas (como su mismo título manifiesta), Báñez quiso expresamente no involucrarse en la controversia sino más bien enseñar la verdad acerca de la cuestión, conforme al pensamiento de San Agustín, Santo Tomás y los Padres de la Iglesia<sup>6</sup>. En tercer lugar también reviste importancia porque, aunque se encuentra unido a un comentario, el género del *Tractatus* no es un comentario, sino más bien una exposición sistemática del pensamiento de Báñez y, por ello, cuenta con una cierta autonomía e integridad en sí mismo. Esto permite a Báñez tratar aquí varios aspectos del tema de modo sinóptico, mientras que sus otras aportaciones tienden a encontrarse dispersas a lo largo de sus comentarios sobre la *Prima*

---

<sup>4</sup> Beltrán de Heredia señala que el *Tractatus* no está incluido en el manuscrito de Báñez de Salamanca que contiene el comentario de *Summa Theologiae*, I-II, (Ms. 650), pero sí se incluye en el Ms. XIV-165 del Archivo General de los Dominicos que se encuentra en el *Angelicum* de Roma. A pesar de que el manuscrito no fue escrito de puño y letra por Báñez, el carácter de la obra y las referencias en primera persona condujeron a Beltrán de Heredia a sostener su indudable autenticidad. Cfr. V. Beltrán de Heredia, "Introducción", en D. Báñez, *Comentarios inéditos a la Prima secundae de Santo Tomás* (vol. 3: *De gratia Dei*, qq. 109-114), CSIC, Salamanca, 1948, p. 8.

<sup>5</sup> D. Báñez, *Comentarios inéditos a la I-II*, pp. 351-420. Beltrán de Heredia deja constancia de su deuda de gratitud al difunto Maximiliano Canal, O.P. († 1945). En efecto, Canal había preparado una transcripción del *Tractatus* a partir del manuscrito original pero murió antes de haberlo publicado. La introducción de 1934 a la edición de Urbano de la obra de Báñez, *Scholastica commentaria in Ia* (qq. 1-25), afirma que la transcripción de Canal, al menos en ese momento, estaba a punto de ser publicada en la serie *Biblioteca de tomistas españoles*, p. XVIII. Beltrán de Heredia, a su vez, confrontó la transcripción de Canal con el manuscrito original antes de incluirlo en su edición de *Comentarios inéditos a la I-II* (ver "Introducción", p. 9).

<sup>6</sup> "Jam vero, ut distincte procedamus in hoc tractatu, non animo contendendi, sed potius docendi hujus rei veritatem prout ex doctrina divi Augustini et divi Thomae et aliorum partum accepimus"; D. Báñez, *Tractatus*, prol., p. 351.

*pars* y la *Prima Secundae*, donde Tomás de Aquino considera temas como el conocimiento divino y la voluntad, la providencia, la predestinación, el gobierno, la libre elección y la gracia<sup>7</sup>.

El *Tractatus*, tal como se conserva, es un opúsculo en latín compuesto por cerca de setenta octavillas. Su *leit motiv* es el texto de *Hebreos* (13, 20-21) en la versión de la Vulgata: “Deus autem pacis [...] aptet vos in omni bono, ut faciatis eius voluntatem faciens in vobis quod placeat coram se per Iesum Christum”<sup>8</sup>. Para Báñez, este pasaje opera “como un principio fecundo” [*quasi in quodam pregnantis principio*] ya que contiene todo lo que necesita ser dilucidado acerca de la cuestión del concurso entre las voluntades divina y humana. Ambos, Dios y el hombre, son agentes libres: Dios utiliza personas (que actúan libremente) [*Deus aptet homines in omni bono*] pero de tal modo que la *persona humana* pueda hacer su voluntad [*faciatis eius voluntatem*] (significando que la persona también actúa libremente). La utilización divina de la voluntad humana es también eficaz porque Dios hace posible que la voluntad realice lo que es agradable en Su presencia [*faciens in vobis quod placeat coram se*], y esto sin que el uso de la voluntad resulte violento porque Dios es Dios de paz [*Deus pacis*]<sup>9</sup>.

Báñez concluye la introducción señalando las partes en que se divide su tratado, que sigue un criterio particularmente lúcido<sup>10</sup>. El *Tractatus* consta, así, de tres partes, de acuerdo con la naturaleza del tema que desarrolla. La primera se refiere al libre albedrío y a la acción. La segunda trata de la naturaleza y eficacia del *auxilium*. La tercera, del concurso entre la libertad humana y la eficacia del *auxilium* divino<sup>11</sup>.

<sup>7</sup> Sin embargo, por momentos, el tratamiento de Báñez de uno u otro aspecto de los tópicos recibe una mayor atención en sus comentarios que en el *Tractatus*.

<sup>8</sup> D. Báñez, *Tractatus*, prol., p. 351; cfr. II, c1, §6, p. 381.

<sup>9</sup> Cfr. D. Báñez, *Tractatus*, prol., p. 351.

<sup>10</sup> Cfr. D. Báñez, *Tractatus*, prol., p. 352.

<sup>11</sup> A modo de esquema, el *Tractatus* se estructura del siguiente modo:

Prólogo (2 págs.)

I. *Pars prima*: Sobre el libre albedrío y la acción libre (20 págs.)

Capítulo 1: Intento de una verdadera definición de libre albedrío y rechazo de las definiciones insatisfactorias [*mala*] (10 págs.)

Capítulo 2: Examen acerca del tipo de indiferencia que requiere el libre albedrío (6 págs.)

Capítulo 3: Respuesta a los argumentos en contra (4 págs.)

II. *Secunda pars*: Sobre el *Auxilium* divino (37 págs.)

Capítulo 1: Explicación acerca de qué es el *auxilium* (10 págs.)

## 2. Contexto teórico de la discusión en el *Tractatus II*

El punto de partida de Báñez para la discusión acerca de la cooperación divino-humana es el axioma del Aquinate según el cual las criaturas dependen de Dios en todas sus operaciones<sup>12</sup>. Tomás de Aquino, en efecto, sostiene que Dios actúa en todo agente causal de acuerdo a tres principios de acción: el fin, el agente y la forma. Dios opera en las causas de los agentes creados según el segundo de sus principios, *moviéndolos* a actuar. Este movimiento es algo que está más allá de los agentes causales creados y que les brinda su respectiva forma, en virtud de la cual es capaz de actuar; y a la vez es algo que está por encima de la conservación del agente causal creado. El *movimiento* divino creador de causas agentes resulta, precisamente, el modo real de *utilizarlas* para sus operaciones. Como los agentes creados en relación con Dios son como causas segundas respecto de una causa primera, entonces sólo actúan en virtud de Él, sin poder tampoco apartarse de Él. Es importante notar la universalidad del principio *Deus operetur in omni operante*. En la frase *omni operante* Tomás incluye a *todos* los agentes creados, incluso aquellos que cuentan con capacidad de elegir libremente. Esta afirmación, sin embargo, da lugar a una aparente dificultad, porque en toda su obra Tomás sostiene que el acto de libre albedrío consiste en un *auto*-movimiento de la voluntad<sup>13</sup>. ¿Cómo puede la voluntad moverse a sí misma, entonces, si resulta que es movida por Dios? En definitiva ¿que significa para Dios “mover” una voluntad libre?

La respuesta de Báñez a estas cuestiones tiene su fundamento en su teoría de la premoción física. La premoción física, en Báñez, consiste en una cierta ayuda divina, o *auxilium*, que Dios otorga a la voluntad humana para actuar. Es decir, para entender la premoción física y, en consecuencia, cómo la voluntad es a la vez autónoma y movida por Dios, se requiere en primer lugar entender la ayuda divina. Mientras que toda premoción física es ayuda divina, no toda la ayuda divina constituye una premoción física. Más aún, los *auxilia* que son, a su vez,

---

Capítulo 2: Análisis más preciso sobre la naturaleza del *auxilium* (7 págs.)

Capítulo 3: Sobre la diferencia entre *auxilium* suficiente y eficaz (8 págs.)

Capítulo 4: Respuesta a los argumentos en contra (12 págs.)

III. *Tertia pars*: Sobre el verdadero y legítimo concurso del libre albedrío y la eficacia de la gracia (10 págs.)

Capítulo 1: Sobre las dificultades para comprender el concurso y la predestinación en la vida presente y el modo correcto en que se refieren a ello los Santos Agustín y Tomás

<sup>12</sup> Cfr. Ver Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, I, q105, a5, c; ad3; cfr. I-II, q109, a1, c.

<sup>13</sup> Cfr. Ver Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, I, q83, a1, ad3; I-II, prol.; q9, a3.

premoción física, se pueden clasificar de diversos modos según se destinen a la realización de actos naturales o sobrenaturales y, en cada caso, según se dirijan directamente hacia el primer acto de la voluntad (el deseo del fin) o su segundo acto (la libre elección). Es decir, en la teoría de Báñez hay diferentes tipos de *auxilia* o premociones físicas. Las distinciones señaladas por esos diversos sentidos de *auxilium*, serán tratadas en la próxima sección para desarrollar un entendimiento preliminar más claro acerca de la ayuda que constituye la premoción física.

### 3. El *auxilium* y la premoción física

La controversia de *De auxiliis*, como su nombre indica, consistió en un debate acerca de la ayuda divina o *auxilium*. Pero, ¿qué significa exactamente *auxilium*? Báñez lo define como “la influencia de una causa eficiente dirigida hacia una cierta operación o moción en una cosa preexistente”<sup>14</sup>. Hay una serie de cuestiones a tener en cuenta con respecto a esta definición.

En primer lugar, *auxilium* es distinto a creación. Mientras que la creación hace que una cosa comience a ser desde la nada, el *auxilium* presupone la existencia de la cosa sobre la cual recae la ayuda o resulta movida a actuar<sup>15</sup>. Esta distinción implica primero la indigencia causal de las criaturas: una potencia creada como la voluntad, una vez creada, existe, pero –como sostiene Báñez– a pesar de ser un principio formalmente suficiente para sus propias operaciones, a la potencia creada le sigue faltando lo necesario para actuar realmente. Para que la operación sea actual, requiere la ayuda de Dios, entendida aquí específicamente como *moción*. Así, Tomás afirma: “por perfecta que se suponga una naturaleza corporal o espiritual, no logrará producir su acto si no es movida por Dios”<sup>16</sup>. Adoptando este axioma, Báñez repetidamente afirma que “todas las

<sup>14</sup> D. Báñez, *Tractatus*, II, c1, §2, p. 374: “Possumus itaque definire auxilium esse influentiam causae efficientis ad aliquam operationem vel motum rei praeexistentis ordinatam”. Para ponderar esta definición resulta necesario aclarar que Báñez admite que los *auxilia* no son influencias causales eficientes (porque los considera como el ejercicio de cierta causalidad moral o final); sin embargo la definición resulta de todos modos útil, porque la principal preocupación de Báñez se refiere a los *auxilia* eficientes o “físicos”.

<sup>15</sup> Cfr. D. Báñez, *Tractatus*, II, c1, §1-§2, pp. 373-374.

<sup>16</sup> “Et ideo quantumcumque natura aliqua corporalis vel spiritualis ponatur perfectus, non potest in suum actum procedere nisi moveatur a Deo”; Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, I-II, q109, a1.

criaturas necesitan para su operación o moción del *auxilio* de Dios, primer motor<sup>17</sup>.

Mientras que la distinción entre ayuda y creación implica primeramente la indigencia causal de las criaturas, al mismo tiempo sugiere que las criaturas poseen una cierta integridad causal. Es decir, según la visión de Báñez las causas creaturales tienen la facultad de contribuir a la producción de aquellos efectos que son los propios de su naturaleza. Las causas de los agentes creados poseen tanta integridad o capacidad causal en razón de su existencia y de ser *aquello* que son. Este último punto habla de la esencia del agente creado e indica que la causa en el agente creado es formalmente suficiente para la producción de su acto propio. A partir de esta suficiencia, las causas creadas preexistentes<sup>18</sup> son *ayudadas* por Dios en orden a alcanzar el desempeño actual de sus propias operaciones. Pero dado que esas operaciones, en sentido propio, son producidas por las criaturas en sí mismas, las causas creadas no constituyen meros instrumentos usados por Dios, ni simples ocasiones para que Dios ejercite su exclusiva causalidad. Si fuera así, las causas creadas no serían más que meras herramientas o, sencillamente, no serían causas<sup>19</sup>.

Este punto servirá para iluminar, en segundo lugar, la distinción entre *auxilium*, entendido en sentido estricto, y *concursum*<sup>20</sup>. En efecto, Báñez señala que existe ayuda que no es concurso, existe concurso que no se constituye como ayuda, y ayuda que es, a su vez, concurso.

En la visión bañeciana, “*auxilium*, en sentido propio, significa influencia en la causa principal, incluso cuando éste consiste en una causa segunda; mientras que el concurso manifiesta influencia en el efecto producido<sup>21</sup>. Una influencia que es simultáneamente ayuda y concurso es aquella que actúa sobre la causa

<sup>17</sup> D. Báñez, *Tractatus*, II, c1, §2, p. 374: “idcirco [Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, I-II, q109, a1, c.] omnis creatura indiget ad suam operationem vel motum auxilio Dei primi moventis”.

<sup>18</sup> Por “pre”-existente entiendo que la existencia de la causa creada se presupone en el mismo hecho de la provisión de ayuda. Esto, en tanto que la ayuda se da a cosas que ya existen y que del acto de crear no se dice estar ayudando en tanto no existe un sujeto previo a la creación que pueda ser el receptor de dicha ayuda. Cfr. D. Báñez, *Tractatus*, II, c1, §1-§2, pp. 373-374.

<sup>19</sup> En otras palabras, mantener que Dios simplemente provee de actos a las criaturas en lugar de que mueve a la criatura a actuar, resulta una conclusión de tipo ocasionalista. Este punto será tratado más adelante.

<sup>20</sup> El uso de los términos que hace D. Báñez permite en ocasiones entender el concurso como un cierto tipo de *auxilium*, en sentido amplio. Sin embargo, distingue claramente el sentido preciso y técnico del *auxilium* en *Tractatus*, II, c2, §3, pp. 385-386.

<sup>21</sup> D. Báñez, *Tractatus*, II, c2, §3, p. 385: “Nam auxilium proprie dicit *influentiam in causam principalem*, etiamsi sit *secundaria*; *concursum* vero dicit *influentiam in effectum productum*”.

principal y sobre el efecto conjunto de ambas causas (la principal y la secundaria). Lo que distingue a la ayuda del concurso es, en consecuencia, el hecho de si la influencia de la causa auxiliar se encuentra al nivel de la causa auxiliada (en el caso de la *ayuda*) o en el del efecto producido por ambas (en cuyo caso configura un *concurso*).

Para Báñez, lo que *no* constituye *auxilium* es la influencia que recae sólo al nivel de efecto, cuando una de las causas que actúan ese efecto es un mero instrumento y no un agente. Ese tipo de influencia causal no constituye ayuda, pero sí resulta un tipo de concurso. Báñez ilustra esta situación señalando la relación que existe entre un artista y su pincel. La premoción física (o al menos la premoción física del tipo que nos interesa) no constituye concurso instrumental.

Por el contrario, el concurso que es también ayuda concierne no sólo al efecto producido conjuntamente, sino también a la otra causa que lo produce (aquí la causa no es meramente instrumental, sino propiamente un agente causal actuando en su propio derecho). El concurso que *es* ayuda constituye premoción física. Se trata de una ayuda dispensada sobre una causa, que conduce a esa causa a la producción real de algunos efectos particulares.

Asimismo, existe ayuda que no constituye concurso. Esta ayuda no consiste en una premoción física. El ejemplo que utiliza Báñez en este caso es la ayuda que Dios dispensa a través de la gracia habitual y la infusión de las virtudes teologales. Este tipo de ayuda –que denomino “ayuda habitual” o “*auxilium* habitual”– actúa a nivel de la causa en cuanto introduce algo nuevo en otro agente, pero lo que la distingue de la premoción física, que produce una disposición que atañe al carácter (un *habitus*) y que modera al actor en su acción, sin consistir en un estímulo causal que mueve a la realización de una acción particular y determinada<sup>22</sup>. Llamaré a este último tipo de ayuda –la que mueve a ejecutar una acción particular– “ayuda actual” o “*auxilium* actual”.

Lo presentado nos conduce a la conclusión de que la premoción física es el *auxilium* (entendido como concepto opuesto al mero *concurso*) que otorga Dios de modo actual (es decir, opuesto a habitual).

La distinción entre ayuda y concurso resulta fundamental porque en ella reside el punto central del desacuerdo entre Báñez y la escuela jesuita acerca de la naturaleza de la ayuda divina. En el pensamiento de Molina y Suárez, el *auxi-*

---

<sup>22</sup> Esto incluiría la natural analogía de los hábitos sobrenaturales (gracia habitual). Báñez claramente piensa que existe una natural analogía (premociones físicas para la realización de las obras proporcionadas a la naturaleza humana) con la gracia actual sobrenatural (premociones físicas para obrar aquello que está por encima de las posibilidades de la naturaleza humana).

*lium generale* de Dios no es otra cosa que su conservación de las causas segundas y su concurso inmediato a través de sus operaciones y efectos<sup>23</sup>. Molina y Suárez niegan que criaturas dotadas de poderes causales propios requieran algo más para ser introducidas *de novo* en orden a actuar, porque si algo adicional fuera necesario, se destruiría la integridad causal de las causas segundas. Más aún, si las causas segundas libres no pudieran moverse a sí mismas sin el añadido de algo externo a ellas, no se las podría reconocer como libres.

En contra, Báñez sostiene que el *auxilium* no consiste en la mera conservación del agente causal creado y en la cooperación de una influencia causal sólo al nivel del efecto, sino más bien a una influencia causal o al advenimiento de un flujo en el mismo agente creado, que le conduce a su acción<sup>24</sup>. Báñez señala agudamente, en su respuesta a Molina, que la influencia de Dios en la realización de una operación por parte del agente no es otra cosa que influir sobre *ese agente* en cuanto operante<sup>25</sup>. Más aún, negar que Dios influye causalmente en las criaturas y lo hace sólo en sus efectos, significaría sostener una visión de la cooperación divino-humana que considera a Dios como una causa parcial junto al hombre (como dos hombres arrastrando un bote, por usar el ejemplo quintaesencial de Molina)<sup>26</sup>. Esto, para Báñez, denigra la omnipotencia divina y destruye los principios metafísicos haciendo que la discusión aristotélica de *Metafísica* VIII devenga vana<sup>27</sup>.

Un tercer punto a señalar relacionado con la definición bañeciana de ayuda divina es que ese *auxilium* denota la influencia o incursión de una causa *eficiente*. Es así porque esta influencia constituye una instancia de causalidad *eficiente* que puede denominarse “física”. A su vez, como se trata de influencia eficiente divina, la *primera* causa debe ser *prior* por naturaleza (pero no en el tiempo) a la moción de los agentes secundarios que ella activa. Asimismo, como esta influencia física antecedente *cambia* la potencia creada que la recibe, en cuanto la conduce de un estado de no-operación a su actual operación, se la puede denominar “moción”. Esto es lo que explica porqué en el sistema de Báñez el *auxilium* actual se identifica con la “premoción física”.

---

<sup>23</sup> Ver D. Báñez, *Tractatus*, II, c2, §5, p. 387.

<sup>24</sup> Esto es verdadero incluso cuando el *auxilium* se refiere a la vez [*immediate*] a los efectos que producen las criaturas: “Hic tamen influxus immediate attingit causam et effectum, quoniam ut est a Deo non dependet a causa secunda, quamvis ipse effectus pendeat ab utraque”; D. Báñez, *Tractatus*, II, c1, §4, p. 377.

<sup>25</sup> Ver D. Báñez, *Tractatus*, II, c1, §4, p. 377.

<sup>26</sup> Ver L. de Molina, *Concordia*, II, d26, §15, p. 170.

<sup>27</sup> Cfr. D. Báñez, *Tractatus*, II, c1, §6, p. 379.

De todos modos, se hace necesario introducir aquí una importante distinción por cuanto no todos los *auxilia* actuales son premociones físicas: algunos de ellos actúan como influencia moral y no física. Los *auxilia* morales pueden tener la forma de una vocación divina o invitación, o la presentación a la voluntad de algún objeto particular con el fin de atraer su respuesta. A pesar de que Báñez no niega la existencia de *auxilium* moral, sostiene que éste no soslaya la necesidad de *auxilium* físico, porque la ayuda moral, a diferencia de la física, no garantiza eficazmente una respuesta determinada de la voluntad<sup>28</sup>, y esa respuesta determinada resulta necesaria mientras se sostenga la soberanía de Dios. Por ello, Báñez dirige su atención primariamente a la premoción física cuando discute acerca del *auxilium* actual. En consecuencia, “ayuda” o *auxilium* se referirán a partir de ahora específicamente a la premoción física, a menos que se indique lo contrario.

Un cuarto punto acerca del *auxilium* divino es que éste resulta necesario para la realización de *todas* las operaciones de las criaturas. Esta afirmación se basa en el axioma tomista –al que Báñez repetidamente acude– según el cual todas las criaturas, si bien son perfectas, son incapaces de dirigirse al acto si no son movidas por Dios<sup>29</sup>. Esto significa primariamente que la ayuda divina es mucho más necesaria para la realización de aquellos actos proporcionados a la naturaleza humana, que para aquellos que están más allá de la misma.

Báñez denomina *auxilium generale*<sup>30</sup> a la ayuda divina natural en tanto resulta necesaria para realizar todos los actos naturales buenos, es decir aquellos que no sólo no son pecado sino que se dirigen hacia el bien humano, pero que no son meritoriamente buenos porque no se realizan dirigidos a Dios como fin último (Santo Tomás da el ejemplo de un no-creyente que construye una casa o planta una viña)<sup>31</sup>. La ayuda gratuita de Dios se denomina *auxilium supernaturale* y se dirige a facilitar o realizar un bien sobrenatural, es decir la ejecución de acciones dirigidas a Dios como fin último. Los tipos de ayudas sobrenaturales se corresponden con los tipos de gracias señalados en *Summa Theologiae* (I-II, q111). Acerca de algunos de ellos ya se ha hablado. Por ejemplo, los *auxilia*

<sup>28</sup> Cfr. P. de Herrera, *Comentarios inéditos a la I-II*, q111, a2, §9, §12, pp. 191-192, p. 197.

<sup>29</sup> Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, I-II, q109, a1, c.

<sup>30</sup> Cfr. D. Báñez, *Tractatus*, II, c2, §4-§5, p. 387.

<sup>31</sup> Cfr. Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, I-II, q109, a2, cfr. a1. Resulta una cuestión interesante la de si pueden existir actos moralmente buenos que no son resultado de la gracia (que es una cuestión distinta a la de si pueden existir actos buenos antes de la justificación), pero que no cae dentro del ámbito de este ensayo. Para los propósitos de este estudio acepto la posibilidad de la existencia de actos buenos puramente naturales porque tanto Domingo Báñez como Tomás de Aquino parecen aceptarlos.

sobrenaturales son habituales o actuales; también son operativos o cooperativos, dependiendo de si mueven la voluntad hacia un acto interior (elícito) o hacia un acto exterior (imperado), y los *auxilia* son previnientes o subsiguientes, según la posición relativa del acto que producen en la secuencia de actos de voluntad que señala Tomás de Aquino.

Esto significa, en segundo lugar, que el *auxilium* divino es tan necesario para los actos de voluntad referidos al fin como para los actos de voluntad referidos a los medios. En la medida en que un acto de elección siempre presupone un acto previo de voluntad relativo al fin –un acto de voluntad que hace posible la elección– entonces se presuponen en cada acto de elección, al menos, dos premociones físicas: una premoción física que produce el acto de elección sí mismo y una premoción física previniente que produce el acto de voluntad referido al fin (tanto si este acto es la simple volición del fin, o es una elección anterior, como si es incluso el libre consentimiento del fin); en virtud de aquel acto por el que es querido el fin, el agente se dispone a querer los medios para él.

Lo más importante –según Báñez– es que hay una ulterior división del *auxilium* actual, además de los que ya se han mencionado. Esta última división no está explícitamente formulada por Santo Tomás y se encuentra en el centro de la controversia entre las escuelas de dominicos y jesuitas sobre la naturaleza de la gracia actual. Siguiendo a Báñez, los *auxilia* actuales sobrenaturales –ya sean operativos o cooperativos, prevenientes o subsiguientes– pueden ser: o bien eficaces intrínseca e infaliblemente, o bien meramente suficientes (pero ineficaces) para producir las libres elecciones que son necesarias para la salvación de cada persona.

Para entender este punto, es necesario reconocer, primero, que en opinión de Báñez toda gracia es “eficaz” en el sentido de que toda gracia logra eficazmente el efecto que Dios quiere alcanzar. La voluntad de Dios –para Báñez– no es defectible, y su influencia causal no es determinable por las criaturas. Sin embargo, no todo *auxilium* de Dios se dirige a un resultado eficaz en un acto de libre elección respecto a la salvación, y en la misma medida, no toda gracia es “eficaz” para ese fin. A aquella gracia que no se emite eficazmente en un acto de libre elección respecto a la salvación, se la considera meramente “suficiente” por su propia naturaleza. Lo más importante aquí es que –según Báñez–, la eficacia del *auxilium* no está determinada por el modo de la respuesta humana al mismo (ya sea de aceptación o rechazo, conforme a Molina), sino por la intrínseca cualidad del *auxilium* mismo. Báñez insiste sobre este punto a fin de preservar la soberanía providencial de Dios: en su opinión, o bien el Dios infalible determina las acciones de las criaturas o bien es determinado por ellas.

Hemos recorrido ya los principales aspectos acerca de qué es el *auxilium* en la enseñanza de Báñez. Se podría decir que este autor considera el *auxilium* como un impulso causal –una premoción física– que procede de Dios y se dirige

a agentes segundos, moviéndoles a actuar. Más aún, el *auxilium* divino es intrínsecamente eficaz para el fin que Dios persigue, aunque no todos los *auxilium* se destinan a producir eficazmente y predeterminar un acto de libre elección respecto a la salvación. Habiendo alcanzado ya una primera comprensión acerca de la naturaleza del *auxilium*, corresponde dirigir nuestra atención al modo preciso en que Dios actúa en la voluntad humana por medio de su auxilio. Volviendo a nuestro interrogante inicial: ¿cómo puede ser la voluntad movida por Dios y a la vez por sí misma? Para responder a esta cuestión resulta necesario explorar una noción escolástica que es bastante desconocida y que puede, por tanto, resultar difícil de entender. Se trata de las nociones de potencias vitales y de actos vitales, que deben examinadas porque –para Báñez– el *liberum arbitrium* constituye una “potencia vital” y la *electio*, un “acto vital”.

#### 4. Potencias vitales, premoción física y actos vitales

Las potencias vitales son los poderes del alma: constituyen las capacidades para la acción que poseen los seres creados animados, en cuanto tales. En otras palabras, las potencias vitales son aquellos poderes que las criaturas tienen por su estar vivas: las criaturas tienen vida y son capaces de producir actos que son propiamente suyos, estos son a los que Báñez denomina “actos vitales”.

Las potencias vitales –enseña Báñez– son perfeccionadas por sus respectivos actos vitales<sup>32</sup>. Por ejemplo, la vista es una potencia vital que es perfeccionada por el acto vital inmanente de mirar. Del mismo modo, el intelecto se perfecciona por la cognición, los sentidos por la sensación y el *liberum arbitrium* por el acto de elegir o *electio*<sup>33</sup>. El aspecto crucial reside en reconocer que el acto que perfecciona a una potencia vital se origina en esa potencia y es adecuada a ella. En otras palabras, las potencias vitales producen de modo real y operativamente sus propios actos<sup>34</sup> y, más aún, son formalmente *suficientes* como principios de producción de sus actos propios.

<sup>32</sup> Cfr. D. Báñez, *Tractatus*, II, c2, §5, p. 387.

<sup>33</sup> A pesar de que Báñez señala el hecho de que en el caso de los actos inmanentes las potencias vitales son perfeccionadas por su respectivo acto vital, lo mismo ocurre en el caso de los actos transeúntes. Cfr. D. Báñez, *Tractatus*, II, c2, §5, p. 387.

<sup>34</sup> Este punto resulta evidente por la insistencia con que Báñez responde a Suárez que la voluntad no es meramente pasiva, sino activamente indiferente con respecto a su ejercicio. Ver D. Báñez, *Tractatus*, I, c1, §6, p. 358, §9, *nota quarto*, p. 362. Báñez, además, dedica un opúsculo a la cuestión que no fue publicado (“Responsio ad questionem” que se encuentra en el Ms. 862 de

Si esto es así, entonces ¿qué necesidad hay del divino *auxilium*? Porque si el *liberum arbitrium* constituye un principio suficiente para la producción de su acto propio –el acto de elegir– ¿porqué necesita del *auxilium* divino para actuar? La respuesta de Báñez es que por más que las potencias vitales son formalmente suficientes como principios para la producción de sus actos, ningún principio formalmente suficiente puede *operar actualmente*, a excepción del primer motor que actúa aquel principio moviéndose del estado de potencia al acto. La razón de esto es una elaboración que proviene de las doctrinas de la creación y de la conservación: todas las cosas que realmente actúan –incluidos los movimientos de la voluntad libre de las criaturas– dependen de Dios para actuar. Esto porque, como sostiene Báñez, “el *esse* de Dios es la causa de la cual fluye perpetuamente el *esse* a las criaturas, por ello es necesario que cada vez que la criatura se dirija desde la no-operación a la operación, o de cualquier otro modo mueva o sea movida, el influjo de la moción divina será previa en el orden de la causalidad”<sup>35</sup>.

Es decir, contra la opinión de Suárez, Báñez mantiene que algo real debe ser introducido *de novo* para que la voluntad pase a operar actualmente. Pero lo que es introducido no es una cualidad añadida *per modum principii* a la voluntad o al intelecto, sino una *moción*, una premoción física. Esta premoción física es una realidad creada (algo diferente a Dios), un “impulso” [*impulsus*]<sup>36</sup> o “fuerza activa” [*vis activa*]<sup>37</sup> que hace que la potencia vital se actualice. Este impulso físico o fuerza activa es el divino *auxilium*, ya sea entendido como concurso general [*auxilium naturale*] o como gracia (operativo o cooperativo *auxilium supernaturale*). La premoción física no es para Báñez, por tanto, un principio de

---

la Biblioteca del Angelicum en Roma); sin embargo, García Cuadrado señala que esta pieza no añade nada sustancial a lo que ya ha sido dicho en los comentarios de Báñez y otras obras recientemente publicadas acerca de la controversia sobre la gracia. Cfr. J. A. García Cuadrado, *Domingo Báñez (1528-1604): Introducción a su obra filosófica y teológica*, p. 56.

<sup>35</sup> D. Báñez, *Tractatus*, II, c1, §5, p. 378: “sicut esse Dei est causa perpetuo influens esse in creaturis, ita necesse est ut quando creatura transit de non operante in operantem, vel quomodolibet alias movetur aut movetur, ita influxus divinae motionis sit prior ordine causalitatis”.

<sup>36</sup> D. Báñez se refiere específicamente a la divina premoción como un *impulsio* o *impulsus*, posteriormente, en: *Tractatus*, II, c4, §7, p. 407.

<sup>37</sup> Ver P. de Herrera, *Comentarios inéditos a la I-II*, q111, a2, §8, p. 190, donde se refiere al *auxilium* gratuito como a “cierta fuerza activa que constituye la potencia en su más alta y conmensurable actualidad [*quamdā vim activam constituentem potentiam in ultima et commensurata actualitate*]”. Herrera fue uno de los sucesores de Báñez en Salamanca y el autor de los *Comentarios inéditos a la I-II*, q111. Beltrán de Heredia señala que aunque el comentario a *Summa Theologiae*, I-II, q111 no es de autoría bañeciana, en él permanece “una lectura bañeciana”; “Introducción”, p. 11.

actos vitales, sino la *actuación* de un principio (la potencia vital), que es suficiente en sí mismo para producir sus propios actos<sup>38</sup>. Este último punto resulta muy importante porque si necesitara ser introducida *de novo per modum principii*, se comprometería la integridad causal de las potencias vitales. La causalidad eficiente correspondiente a las potencias vitales no podría, en consecuencia, ser afirmada, porque el acto producido no sería genuinamente lo propio de esa potencia, en tanto que no se originó en la potencia en sí misma considerada. Más aún, por esta razón, un acto así no podría ser un acto vital, y por lo tanto, sería imposible si se quiere afirmar la verdadera libertad de la voluntad o su integridad como causa eficiente.

Esta preocupación por salvaguardar la integridad de las causas segundas es también la principal razón por la cual los bañecianos consideran que existe causalidad divina en las libres elecciones de las criaturas, entendida ésta como el otorgamiento de una fuerza o un impulso activo, y no como una creación *ex nihilo*. Mantener que Dios hace inmediatamente que los actos de voluntad de las criaturas sean, o identificar el *auxilium* divino con la creación de actos de voluntad, significaría caer en un ocasionalismo según el cual las criaturas no ejercerían causalidad real por sí mismas<sup>39</sup>. Reginald Garrigou-Lagrange, autor tomista

---

<sup>38</sup> D. Báñez identifica este *aliquid reale* con el gobierno divino tal como existe en el gobernado; ver *Tractatus*, II, c1, §6, p. 379, cfr. Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, I, q23, a2. Sostiene que en el gobierno, tal como existe en el gobernado, existe una moción —específicamente una premoción física— en tanto el gobierno es la ejecución del diseño de la divina providencia que guía todo a su fin recto. Sin embargo, pareciera que lo que Tomás afirma acerca del gobierno no debería ser entendido en el sentido bañeciano, como una premoción física. En su lugar, sugeriría que el gobierno debe ser entendido como algo real en la cosa gobernada, así como la creación constituye algo real en la cosa creada: no como un *tertium quid entre* Dios y las potencias de la criatura, sino más bien como una relación *de* las potencias creadas (o del acto creado) hacia Dios. De ese modo, Dios mueve la voluntad sin determinarla (a diferencia también de la corriente que postulaba una causa inmanente), pero haciéndola ser (en su mismo acto de creación) nada menos que su propia autodeterminación. En este sentido, la escuela clásica tomista manifiesta la preocupación de que si se explicara la causalidad divina de las elecciones humanas libres en términos de creación, se debilitaría la afirmación de la causalidad de las criaturas, cayendo en un ocasionalismo. Cfr. por ejemplo R. Garrigou-Lagrange, “Promotion physique”, en *Dictionnaire de théologie Catholique*, A. Vacant / E. Mangenot / É. Amann (eds.), Librairie Letouzey et Ané, París, 1935, vol. 12-2, pp. 39-41. Considero que el reconocimiento adecuado de la naturaleza análoga de la causalidad y, particularmente, de la trascendencia de la actividad divina, serían claves para refutar la objeción de que un movimiento creador de la voluntad conduce al ocasionalismo.

<sup>39</sup> El ocasionalismo fue introducido en el pensamiento occidental durante la Edad Media, principalmente por medio de las obras de influyentes filósofos-teólogos de influencia islámica como el ortodoxo Ash’arite, al-Ghazālī, que la defendía, y posteriormente por Mu’tazilites Avicenna (Ibn Sīnā), y Averroes (Ibn Rushd), que la rechazaba. Si bien el ocasionalismo no obtuvo gran

del siglo XX, afirma expresamente este punto<sup>40</sup> destacando, a su vez, la discusión sobre la gracia operativa desarrollada por el sucesor de Báñez, Pedro de Herrera en su comentario a *Summa Theologiae* (I-II, q111, a2)<sup>41</sup>.

En esa obra, Herrera propone que el acto humano de la voluntad que procede de la gracia operativa no puede ser causado inmediatamente por Dios porque, si así lo fuera, ese acto no podría ser lo que es: un acto inmanente producido por una potencia vital que es perfectiva de su agente<sup>42</sup>. Si el acto resultante de la gracia operativa es un acto humano, éste debe proceder del alma humana, incluso considerando la posibilidad de que ésta sea pasivamente movida por Dios para la producción de ese acto y no movida por sí misma. El argumento que utiliza Herrera es que los actos interiores de la voluntad *humana*, no pueden ser inmanentes con relación a *Dios* ni perfectivos de Él; y si proceden *inmediatamente* de Dios, no pueden a la vez proceder de una potencia vital.

Por extensión, me parece que se puede concluir afirmando que si Dios no puede causar inmediatamente (es decir, como consecuencia de un acto creador) los efectos de la gracia operativa, mucho menos puede causar inmediatamente los efectos de la cooperativa; es decir, los actos de la voluntad humana no sólo son propios de ella sino que constituyen auto-movimientos de la voluntad misma. En sentido amplio, la posición de Herrera parece ser la siguiente: las operaciones de las criaturas no pueden proceder inmediatamente de Dios y seguir siendo, a la vez, operaciones de las criaturas. Esto sucede así porque si la acción de Dios es inmediata o creadora, se trata de operaciones divinas que son realizadas sólo por Él. Nada hecho por Dios por vía creacional puede ser, a la vez, producto de la criatura, porque ninguna actividad creatural se presupone en

---

aceptación durante la Alta Edad Media, fue defendido durante la Baja Edad Media por Guillermo de Ockham y Gabriel Biel y, posteriormente, en los albores de la Edad Moderna por Arnold Geulincx, Nicholas Malebranche y otros. Ver: W. Hasker, "Occasionalism", *Routledge Encyclopedia of Philosophy*, 1998, <[www.rep.routledge.com/article/K057SECT2](http://www.rep.routledge.com/article/K057SECT2)> (19 nov. 2008). El propio pensamiento de Tomás de Aquino acerca de la causalidad surgió en gran medida de su conocimiento de los pensadores islámicos, cuyas obras descubrió como estudiante de la Universidad de Nápoles. El Aquinate afirma la divina soberanía, rechazando el ocasionalismo de Ghazālī. Esto explica la preocupación de sus comentaristas posteriores, como el mismo Báñez, en afirmar simultáneamente la soberanía divina y la eficacia causal de las criaturas.

<sup>40</sup> Cfr. R. Garrigou-Lagrange, "Promotion physique", pp. 39-41.

<sup>41</sup> Ver el comentario de P. de Herrera, en Báñez, *Comentarios inéditos a la I-II*, q111, a2, §8, pp. 190-191.

<sup>42</sup> El principal ejemplo del efecto de la gracia operativa se manifiesta cuando la voluntad que previamente deseó el mal comienza a desear el bien. Ver Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, I-II, q111, a2, c.

la creación. Pero, por otro lado, las operaciones de las criaturas son producidas por ellas y, en consecuencia, no pueden ser fruto de creación divina.

¿Cuál es, en consecuencia, la importancia de la teoría del acto vital? Dado que el libre albedrío es un acto vital y que las potencias vitales dependen del influjo motivador del primer motor para producir sus respectivos actos, la teoría del acto vital es, para Báñez, la clave que engarza las dos piezas de la paradójica afirmación que encuadra la discusión católica sobre la gracia y la voluntad libre desde Trento. En primer lugar, que ninguna criatura por perfecta que sea puede comenzar a actuar si no es movida por Dios; y, en segundo lugar, que el acto de la voluntad libre creada consiste en un auto-moverse.

Un punto fundamental acerca del *auxilium* divino y del acto vital de la *electio*, que resulta iluminado por la discusión previa, es que la premoción en que consiste el *auxilium* divino es distinta del auto-movimiento que produce la voluntad libre por sí misma. Más aún, la voluntad libre no produce sus actos autónomamente de Dios (como sostienen Molina y Suárez), sino que lo hace de un modo subordinado a Él. De todos modos, en la doctrina de Báñez, el acto de elección no es producido directa o indirectamente por Dios, sino por la voluntad libre que es actualizada por *medio* del *auxilium* físico de Dios<sup>43</sup>.

Báñez distingue claramente las premociones auxiliadoras de Dios de las propias mociones de la voluntad en el *Tractatus* (II, c1, §6). Allí, refiriéndose al *auxilium* divino y al acto de libre elección respectivamente, sostiene que la *determinatio passiva prout est a Deo movente* y la *determinatio activa prout est a voluntate consentiente* no constituyen distintos aspectos de una misma *determinatio* considerada desde dos diversas perspectivas, sino que se trata de dos *determinationes* individuales, en la cual la última depende de la primera. El pasaje dice:

“Que las determinaciones [es decir, la determinación pasiva de acuerdo a como ésta procede de Dios-motor, y la determinación activa de acuerdo como ésta procede de la voluntad cuando consiente], por más unidas que puedan hallarse temporalmente, la determinación activa de la voluntad depende de una moción pasiva que procede que la libre elección de Dios íntimamente actuante moviendo y reduciendo la capacidad del libre albedrío para actuar del modo que corresponde a su naturaleza, iluminando el inte-

---

<sup>43</sup> P. de Herrera habla de la *gratia operans* como de un *auxilium* físico “por medio del cual” Dios opera en la voluntad humana (“*gratiam physicam operantem qua media Deus operetur talem applicationem*”); ver D. Báñez, *Comentarios inéditos a la I-II*, q111, a2, §11, p. 194.

lecto para que pueda aprehender mejor los medios e inspirando la voluntad para que pueda, de modo más eficaz, elegir aquello que agrada a Dios”<sup>44</sup>.

Este pasaje muestra claramente que la autodeterminación activa de la voluntad [*electio*] sigue y presupone necesariamente una moción de Dios recibida pasivamente [*praemotio physica*]. Y en virtud de esta moción recibida pasivamente, la voluntad produce su propio acto de libre elección [*electio*]. Así, este orden de un *auxilium* previo y de un acto subsiguiente configura una secuencia causal, no temporal, que pone de manifiesto que la moción pasivamente recibida es una precondition causal distinta y necesaria del que depende para existir el acto de libre elección.

Sin embargo, el intérprete de Báñez pronto se encuentra con una dificultad, porque en el capítulo que sigue al pasaje anteriormente citado, Báñez hace en dos ocasiones afirmaciones que parecen contradecirlo. En el *Tractatus* (II, c2) Báñez parece identificar el *auxilium* con los actos vitales de las criaturas. Esto pone en entredicho la distinción antes realizada entre la premoción física y el acto de elección libre que ésta produce. ¿Mueve Dios la voluntad con una fuerza activa realmente distinta de los actos propios de la criatura que, a su vez, los antecede, o es que el *auxilium* de Dios consiste simplemente en el propio acto creado del intelecto o de la voluntad?

Cuando Báñez considera la primera operación de la voluntad, continúa la cuestión acerca de qué es esa moción pasiva por medio de la cual la voluntad es movida por Dios, conduciéndola del no-querer al querer el bien en general<sup>45</sup>. Después de explicar que esa moción no puede ser algo agregado *per modum principii*, Báñez continúa diciendo:

“Pero confieso no entender qué más puede ser esa premoción divina, considerada pasivamente, si no es la facultad del intelecto en sí misma convertida en un acto completo por el autor de la naturaleza que opera en todas las cosas de acuerdo con el diseño de su providencia. Pero, si la premoción es *activamente* considerada como es en Dios, entiendo que no es otra cosa que la voluntad divina, que está en todas las cosas, haciendo en ellas

<sup>44</sup> D. Báñez, *Tractatus*, II, c1, §6, p. 381: “Quae determinationes, videlicet determinatio passiva prout est a Deo movente, et determinatio activa prout est a voluntate consentiente, quamvis in eodem momento conjunctae sint, tamen activa determinatio voluntatis pendens est a passiva motione, quae est a libero arbitrio Dei, intime operantis et moventis et reducentis in actum liberum arbitrium juxta modum suae naturae, illuminando intellectum ut melius cognoscat media, et inspirando in voluntatem ut efficaciter eligat quod beneplacitum est Deo”.

<sup>45</sup> Ver D. Báñez, *Tractatus*, II, c2, §2, p. 384.

todo lo que ellas hacen, hasta el punto que lo que ellas hacen tienen la noción de ser y de bien”<sup>46</sup>.

Báñez, en este contexto, parece querer señalar que la premoción física no es otra cosa que el acto del intelecto aprehendiendo el fin, acto que precede a la voluntad correspondiente sobre dicho fin. Esto es sorprendente puesto que el intelecto es una potencia vital, y los actos intelectuales son actos vitales. Por lo tanto, parecería que Báñez está identificando aquí la premoción física con el acto vital del intelecto.

Se encuentra una situación similar en el contexto de la discusión sobre la gracia operativa actual. Allí, después de explicar que la gracia operativa consiste en una repentina iluminación y estímulo respecto de la llamada de Dios que invita al alma hacia el bien por medio de inspiraciones divinas previnientes, afirma Báñez que “debe considerarse que, de este modo, todos los *auxilia* previnientes se identifican incluso con los actos vitales del intelecto y la voluntad”<sup>47</sup>. Una vez más el lector se pregunta qué quiso decir Báñez al identificar el *auxilium* divino con los actos vitales de las criaturas.

Más allá de estos dos pasajes aparentemente anómalos, me parece claro que Báñez piensa que las premociones físicas son distintas y antecedentes respecto de los actos vitales que causan. Además de la evidencia que se encuentra en el *Tractatus* (II, c2, §2), esta interpretación de la relación entre el *auxilium* antecedente y las subsiguientes operaciones humanas parecen ofrecer la explicación más coherente sobre la premoción física, desde la teoría de los actos vitales que ella presupone.

Se puede considerar, por ejemplo, la refutación bañeciana a la identificación que hace Suárez del concurso con el acto de libre elección. Para Suárez la capacidad natural del hombre para decidir libremente debe entenderse como un *auxilium*, y la operación actual de esa capacidad natural como concurso<sup>48</sup>. “Pero esta opinión es falsa”, señala Báñez, y explica:

<sup>46</sup> D. Báñez, *Tractatus*, II, c2, §2, p. 384: “Sed fateor me non intelligere quid aliud sit illa divina praemotio, si passive consideretur, quam ipsamet facultas intellectus posita in actu completo ab auctore naturae, qui operatur in omnibus secundum rationem suae providentiae. Si autem praemotio active consideretur, prout est in Deo, nihil aliud esse intelligo quam divinam voluntatem, quae in omnibus rebus intime adest, efficiens in illis omnia quae fiunt, prout habent rationem essendi et bonitatis”.

<sup>47</sup> D. Báñez, *Tractatus*, II, c2, §7, p. 388: “Notandum est autem quod hujusmodi auxilia omnino praeventia identificantur quidem cum actionibus vitalibus intellectus et voluntatis”.

<sup>48</sup> Esta presentación de la posición de F. Suárez en *De auxiliis*, III, c20, §4, es la que relata Báñez. Cfr. D. Báñez, *Comentarios inéditos a la I-II*, q109, a4, §2, p. 87.

“Dios concurre *con* nosotros para producir un acto; en consecuencia, el divino concurso no es nuestro verdadero acto en sí mismo. De otro modo diríamos que el divino concurso concurre *para* [nuestro propio] concurrir. Asimismo cuando decimos que el hombre necesita el *auxilio* de Dios-motor o el concurso de Dios en orden a la actuación, por ejemplo, para creer, nadie dice que el hombre necesita acción para poder actuar”<sup>49</sup>.

Más bien, lo que se entiende por *auxilium*, de acuerdo con la doctrina de Báñez, es la moción de Dios como causa eficiente moviendo al agente que no está actuando para que actúe<sup>50</sup>. La operación actual del agente creado no es simplemente proporcionada por Dios, sino que es eficientemente producida por el agente creado por sí mismo, dado que la operación es un acto vital<sup>51</sup>.

Más aún, la visión de que el *auxilium* y las operaciones humanas son distintas es corroborada por tomistas tardíos y por contemporáneos de Báñez. Garrigou-Lagrange, por ejemplo, sostiene claramente que las premociones físicas son realidades creadas distintas de Dios y de los actos de las criaturas<sup>52</sup>. De modo semejante, en marcado contraste con el sentido aparente del *Tractatus* (II, c2, §2), Pedro de Herrera afirma inequívocamente que el *auxilium* físico operativo de Dios no se puede identificar ni con la voluntad de Dios ni con las operaciones humanas<sup>53</sup>. Según Herrera, la gracia operativa no puede ser la divina voluntad en sí misma, en tanto la gracia operativa es un don *creado* dispensado a las personas humanas<sup>54</sup>. Pero la gracia operativa tampoco puede ser un acto de la criatura, porque para Herrera los actos de éstas son efecto del *auxilium* divino, y las causas deben ser distinguidas de sus efectos<sup>55</sup>.

<sup>49</sup> D. Báñez, *Comentarios inéditos a la I-II*, q109, a4, §2, p. 87: “Deus enim concurrat nobiscum ad actionem producendam: ergo concursus divinus non est ipse actus noster. Alias diceremus quod divinus concursus concurrat ad concursum. Item quando dicimus quod homo indiget auxilio Dei moventis sive concursu Dei ad agendum, v.g. ad credendum, nemo intelligit quod indiget homo actione ad agendum”, (el énfasis del texto traducido en el cuerpo es mío)

<sup>50</sup> Ver D. Báñez, *Comentarios inéditos a la I-II*, q109, a4, §2, p. 87.

<sup>51</sup> Cfr. D. Báñez, *Comentarios inéditos a la I-II*, q113, a10, §5.

<sup>52</sup> Cfr. por ejemplo, R. Garrigou-Lagrange, “Premotion physique”, p. 39.

<sup>53</sup> P. de Herrera, *Comentarios inéditos a la I-II*, q111, a2, §8, p. 189: “Gratia operans non est voluntas increata Dei et beneplacitum ejus, nec nostra operatio ut procedit a Deo tamquam a prima causa”.

<sup>54</sup> Ver P. de Herrera, *Comentarios inéditos a la I-II*, q111, a2, §8, p. 189.

<sup>55</sup> Ver P. de Herrera, *Comentarios inéditos a la I-II*, q111, a2, §8, p. 190. Herrera dice específicamente que el *auxilium* operativo es un “principio activo” de las operaciones creaturales. Esto resulta interesante, dado el cuidado con el que Báñez argumenta que el *auxilium* no es algo introducido *per modum principii* a las operaciones humanas. Sin embargo, más allá de esta incon-

Me parece que la interpretación del *Tractatus* (II, c2, §2) gira alrededor de la consideración de la premoción física desde una perspectiva “activa” o “pasiva”. Báñez nos brinda aquí una señal. Según su pensamiento, una consideración activa de la premoción supone entenderla como *prout est in Deo*. Esto sugiere que su consideración pasiva supone interpretarla como *prout est in nobis*. En consecuencia, considerar la premoción “activamente” o “pasivamente” implica analizarla no en sí misma, sino más bien desde la perspectiva de cómo es ella en su causa o en su efecto. Considerada desde su causa, la premoción física es Dios mismo, es decir la voluntad que dispone todas las cosas según el plan de su providencia. Si se la mira desde su efecto, la premoción física es justamente el acto que ella causa, en este caso, el acto del intelecto que propone el objeto a la voluntad. Pero en ninguno de los casos equivale a la sugerencia de que la premoción física, *considerada en sí misma*, no sea otra cosa que una realidad intermedia entre Dios como motor y el acto vital propio de la criatura.

Del mismo modo, pienso que es erróneo interpretar *identificatur* del *Tractatus* (II, c2, §7) de un modo demasiado rígido. Apoyándose tanto en el contexto inmediato como en uno más amplio, pienso que Báñez quiso significar aquí más bien “asociado con” que “identificado con”. Su perspectiva en la parte relevante del §7 es, después de todo, un modo de explicar cómo la enseñanza de Orange II, que dice que “Dios hace muchas cosas buenas en el hombre que el hombre no hace”<sup>56</sup>, concuerda con la pretensión de que la gracia divina operativa causa en nosotros un acto que es propiamente nuestro porque es *producido por nosotros* con concurso de nuestros propios poderes. Pero, ¿cómo un acto producido por nosotros puede no ser algo que nosotros hacemos? La respuesta es que aunque los efectos de la gracia operativa constituyen actos vitales, en tanto no son actos de *liberum arbitrium* se los puede considerar como aquello que *homo non facit*. El punto aquí es, pues, no la identificación de la premoción con operaciones creaturales sino más bien explicar una dificultad que surge por asumir que se trata de realidades distintas.

---

gruencia terminológica, ambas partes mantienen que los actos de la voluntad son actos vitales producidos propiamente por la voluntad y que a ésta le resulta imposible realizarlos sin el *auxilium* divino. Es decir, más allá de que se considere al *auxilium* un principio o no, ambos –Báñez y Herrera– afirman su necesidad para las operaciones de las criaturas y son cuidadosos al mantener que las operaciones de las criaturas son exactamente de la misma criatura. Cuando Báñez argumenta que la premoción física no es algo introducido por un principio, creo que específicamente quiere decir: no por medio de un principio *formal* u *operativo*; ver: *Comentarios inéditos a la I-II*, q109, a4, §2, p. 87. Una vez señalado esto, sigue siendo posible entender la premoción física como un principio de otro tipo, como un principio “activo” no-formal.

<sup>56</sup> H. Denzinger / A. Schönmetzer (eds.), *Enchiridion Symbolorum*, Herder, Barcelona, <sup>32</sup>1963; §390: “Multa Deus facit in homine bona, quae non facit homo”.

A la luz de las consideraciones realizadas acerca de la necesidad de una moción divina que es distinta y que antecede al acto de elección de la criatura, queda claro por qué Báñez responde a la acusación de que las premociones determinantes destruyen la libre elección, diciendo que las premociones determinantes divinas *perfeccionan* la libre elección y que su negación suprime la posibilidad de elección libre<sup>57</sup>. A la pregunta “cómo puede automoverse la voluntad si *no* es movida por Dios”, responde que, ante la ausencia del *auxilium* divino aplicado a la capacidad de la criatura para elegir actuar libremente, la libre elección por más que sea en sí un poder de autodeterminación, será absolutamente incapaz de producir su propio acto de autodeterminación. He aquí una razón por la cual la distinción entre *auxilium* y *electio* es tan importante, ya que ella permite a Báñez subrayar la integridad causal de la voluntad y de sus actividades en la determinación de sí misma, por un lado, *así como* la indigencia causal de la voluntad y su dependencia pasiva de Dios para sus actos de autodeterminación, por el otro.

La segunda razón por la cual la distinción entre elección y premoción resulta tan importante, es porque representa el mayor problema potencial para la teoría bañeciana del *auxilium* divino: si Dios no causa el movimiento de la voluntad inmediatamente, sino por medio de una premoción determinante que se dirige al acto de elección en sí, la conclusión es que la voluntad se halla necesitada de algo que es distinto de su propio elegir<sup>58</sup>.

<sup>57</sup> Ver, por ejemplo, D. Báñez, *Tractatus*, I, c1, §6, pp. 358-359; I, c3, §4, p. 372; II, c1, §7, p. 382, cfr. §6, pp. 379-381.

<sup>58</sup> En rigor se debe decir que el argumento completo de Báñez acerca de la libertad de la voluntad conduce a la noción de que, por medio del *auxilium* divino, la voluntad queda presumiblemente no necesitada más que de la consecuencia (*necessitas consequentiae*, como opuesta a la *necessitas consequentis*, o “la necesidad de cosa consecuente”). Esto es, la voluntad queda sólo necesitada en sentido del compuesto [*in sensu composito*] pero es libre en sentido separado [*in sensu diviso*]. Sin embargo, como Báñez entiende el *auxilium* como una premoción física –un *tertium quid* entre Dios y las potencias creadas que son actualizadas por Dios– la apelación de Báñez a la *necessitas consequentiae* difiere en gran medida de la del Aquinate. Para Tomás de Aquino, el antecedente de una consecuencia necesaria recoge el mismo estado de cosas que el consecuente: como en (1) *Si Pedro se sienta, entonces Pedro se sienta* (cfr. Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, I, q14, a13; q19, a3); o, de otro modo, el antecedente describe la voluntad trascendente de Dios con respecto al estado de cosas recogido por el consecuente, como (2) *Si Dios quiere a Pedro para X, entonces Pedro es X* (cfr. Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, I, q19, a8, ad1; I-II, q10, a4, ad3). Para Báñez, sin embargo, el antecedente de una consecuencia necesaria no reconoce la elección libre de la criatura o simplemente describe la voluntad trascendente de Dios. En el esquema bañeciano, lo que el antecedente reconoce es más bien una moción creada distinta tanto de la elección libre de la criatura como de la divina voluntad, como –por

Si la voluntad, en el acto de elegir, necesita de algo diverso a su propio acto de elección, entonces le falta la indeterminación que necesita en el momento de elegir para ser libre. Aunque se necesitaría desarrollar con mayor profundidad este punto, como crítica fuerte basta aquí su mención con el fin de estimular otras reflexiones críticas acerca de la teoría de la premoción física.

### Conclusión

Para terminar, permítaseme resumir brevemente el tema que ha sido tratado. A través de una exploración del *Tractatus* (II), hemos visto que para Báñez el *auxilium* divino es una influencia causal eficiente pasivamente recibida en la facultad creada del libre albedrío (una potencial vital) que aplica esa facultad a su propia operación activa (el acto vital de la *electio*). En el pensamiento bañeciano, la voluntad libre, a la vez que se determina a sí misma, es determinada por Dios. Antes de terminar, quisiera sugerir tres cuestiones para posteriores consideraciones.

En primer lugar, me parece que la visión de causalidad que presupone la visión bañeciana del *auxilium* va más allá de la posición representada por Tomás de Aquino, resultando una visión claramente temprano-moderna. Esto, por el modo sutil pero importante en que difiere de la postura del Aquinate que, por otro lado, pretende encarnar. Mientras que Tomás de Aquino opera en todo con una visión análoga de la causalidad divina y humana, la noción de causalidad que utiliza Báñez, ejemplificada por su teoría del acto vital, se caracteriza por

---

ejemplo— en (3) *Si hay una premoción divina por la cual Pedro sea X, entonces Pedro es X* (o, *si Dios quiere que Pedro sea X, entonces existe ahí una premoción que hace a Pedro X, si hay una premoción de que Pedro sea X, entonces Pedro será X*). La diferencia crucial entre (2) y (3) es que para el Aquinate, la voluntad de Dios acerca de que Pedro sea X no pone en su lugar ninguna precondition creada determinante a la elección de Pedro de elegir X, sino que, directamente, provee exactamente aquello sin faltarle nada (es decir, el modo libre de Pedro de ser X). En (2), cuando se realiza la elección, se tiene la posibilidad por sí mismo de obrar de otro modo. Sin embargo, cuando se elige, en (3), no se tiene la posibilidad por uno mismo de hacer otra cosa. Así pues, la diferencia decisiva entre (2) y (3) es que (3) implica un determinismo. Acerca de una crítica similar a Báñez respecto de la distinción entre *necessitas consequentiae* y *necessitas consequentis*, aunque manifestada en términos de la distinción correspondiente entre sentidos compuestos y divididos, ver: K. Tanner, *God and Creation in Christian Theology: Tyranny or Empowerment?*, Basil Blackwell, Oxford, 1988, pp. 151-152.

una cierta e irreductible univocidad<sup>59</sup>. No creo que un discípulo tan riguroso de Tomás de Aquino como es Domingo de Báñez haya adoptado advertidamente una visión unívoca de la causalidad. Sin embargo, sospecho que esa univocidad se introdujo en su doctrina de la causalidad, al menos en parte, como consecuencia de una aceptación acrítica de los parámetros del debate moderno sobre la gracia y la voluntad libre en el que se encontraba; parámetros sentados por Martín Lutero, quien junto con otros reformadores adoptaron una visión unívoca de la causalidad<sup>60</sup>. Más aún, Báñez parece haber leído al Aquinate preponderantemente desde la óptica de la *Física* aristotélica sin haber atendido al contexto más amplio de la comprensión tomista sobre la causalidad divina y la de lo creado, especialmente en cuanto que dicha comprensión está configurada por la doctrina de la creación y su estrecha relación con el *Libro de las causas*<sup>61</sup>. En la medida en que Báñez no capta la diferencia que la doctrina de la creación origina en la comprensión de la causalidad divina y la de lo creado (y por lo tanto, las afirmaciones de Tomás de Aquino sobre la moción de Dios sobre la voluntad libre del hombre), y, por otra parte, en la medida en que Báñez acepta los parámetros modernos del debate sobre la gracia / libre voluntad, se ve obli-

---

<sup>59</sup> Tanner comparte esta idea (ver K. Tanner, *God and Creation in Christian Theology: Tyranny or Empowerment?*, pp. 148 y 152).

<sup>60</sup> J. A. García Cuadrado en su ensayo “Determinismo y libertad: sobre la existencia del libre arbitrio en F. Suárez y D. Báñez” (publicado en este mismo volumen) describe sabiamente la modernidad del pensamiento de Báñez (y Suárez) sobre la libertad, respecto de la negación luterana de la voluntad libre que constituye el contexto de la discusión. La visión de Lutero acerca de esclavitud de la voluntad resultó central para su teología y significó un cambio de paradigma en la reflexión cristiana sobre el gobierno divino y la libertad humana. Su consecuencia fue que los pensadores posteriores a él tuvieron que enfrentar una serie de cuestiones que no debieron emprender los autores medievales anteriores, como Tomás de Aquino. Sobre la importancia teológica de la obra de Lutero, *De servo arbitrio*, ver: J. I. Packer / O. R. Johnston, “Historical and Theological Introduction”, en M. Lutero, *The Bondage of the Will: The Masterwork of the Great Reformer*, trad. J. I. Packer / O. R. Johnston, Fleming H. Revell, Grand Rapids (MI), 1993, pp. 40-52.

<sup>61</sup> No sé si se trató de un descuido de Báñez o del hecho de que el comentario de Tomás de Aquino sobre el libro de las causas fuera desconocido por entonces o imposible de obtener. Sobre la influencia del *Libro de las causas*, cfr. L. M. Antoniotti, O.P., “La premotion divine: Saint Thomas D’Aquin et l’auteur du Liber de causis,” en *Atti dell’VIII Congresso Tomistico Internazionale*, Studi Tomistici 17, Libreria Editrice Vaticana, Vatican City, 1982, pp. 65-66. Otra obra interesante que muestra la importancia del *Libro de las causas* para el entendimiento del Aquinate sobre la causalidad divina y creatural es: M. J. Dodds, O.P., “The Doctrine of Divine Causality in Aquinas and the *Book of Causes*: One Key to Understanding the Nature of Divine Action”, comunicación presentada en el *Summer Thomistic Institute* de la Universidad de Notre Dame, South Bend, Julio 2000 < <http://maritain.nd.edu/jmc/ti00/dodds.htm> > (14 Julio 2008).

gado a pensar en Dios y el hombre como competidores causales en lo que David Burrell ha llamado adecuadamente “juego de suma cero”<sup>62</sup>. El resultado es que la elección libre de la criatura queda comprometida con el fin de poder afirmar la soberanía divina, y ésta queda a su vez también comprometida para poder afirmar el libre albedrío de la criatura. Esto nos conduce al segundo punto.

En tanto Báñez opera con una visión unívoca de la causalidad, su justificación del *auxilium* fracasa en el intento de brindar una explicación adecuada del carácter radicalmente trascendente de la causalidad divina. El resultado, nuevamente, es que ambos –la omnipotencia de Dios y la libertad creada– sufren en el intento de reconciliación. En la doctrina bañeciana, las elecciones libres deben estar divinamente predeterminadas, mientras que Dios es incapaz de causar un acto de libre elección de la criatura sin la mediación de una *motio* creada, una *vis activa* distinta de la propia elección libre.

Finalmente, más allá de los problemas inherentes a la justificación del *auxilium* que sostiene Báñez, su enseñanza nos enseña de modo claro la necesidad de afirmar que todas las cosas creadas, incluso los actos libres de las criaturas, dependen de Dios en su ser. Esta afirmación sirve de fundamento para una justificación de la cooperación divino-humana que requiere una actitud personal receptiva ante Dios y, a la vez, contribuye a una sólida espiritualidad en tanto el hombre pide a Dios todo lo que necesita y le agradece todo lo que Él ha realizado, incluso el hecho de la realización personal de las buenas obras.

Dr. Robert Matava  
Center for Medieval Philosophy  
Georgetown University  
Notre Dame Graduate School of Christendom College  
robert.matava@keble.ox.ac.uk

---

<sup>62</sup> D. Burrell, *Freedom and Creation in Three Traditions*, University of Notre Dame Press, Notre Dame, 1993, p. 2.

## FRAY LUIS DE LEÓN EN EL AMBIENTE TEOLÓGICO SALMANTINO DE LA SEGUNDA MITAD DEL SIGLO XVI

*José Barrientos García*

En este trabajo no voy a hacer una exposición del pensamiento de fray Luis de León de una forma directa, sino que intento significar cuál fue su actitud mental dentro del ambiente de la Universidad de Salamanca que le tocó vivir.

Fray Luis de León (1527-1591), conquense de nacimiento y de ascendencia judía por parte de su bisabuela paterna, pasó los primeros años de su vida en su villa natal: Belmonte; de aquí se trasladó con su familia a la Corte, sita primero en Madrid y después en Valladolid. Cuando tenía catorce años su padre fue destinado a la Chancillería de Granada como oidor, y entonces enviaron al joven Luis a estudiar Cánones a la Universidad de Salamanca bajo la protección de su tío Francisco de León, hermano de su padre, a la sazón profesor de la facultad de Leyes. Con el estudio de Cánones fray Luis seguía la tradición jurídica familiar, pero pronto abandonó los estudios jurídicos para ingresar en la Orden de San Agustín en el convento de Salamanca:

“Y desta edad [catorce años] su padre le envió desta villa [Valladolid] a estudiar a Salamanca Canones; y dende a quatro o çinco meses como llego allí tomo el habito de Sant Agustin en el monasterio desta orden de la dicha ciudad”<sup>1</sup>.

En el convento de San Agustín de Salamanca fray Luis estudió Artes o Filosofía entre febrero de 1544 y octubre de 1546. Tuvo como maestro a Juan de Guevara, según el propio fray Luis declaró estando en la cárcel de la Inquisición<sup>2</sup>. Si bien comenzó los estudios de Teología en la Universidad salmantina en octubre de 1546, tan sólo dos meses después de la muerte del maestro dominico Francisco de Vitoria, tanto las doctrinas como los métodos de enseñanza de Vitoria ya habían triunfado en la Universidad, y todos sus maestros de Teología

---

<sup>1</sup> Á. Alcalá (ed.), *El proceso inquisitorial de fray Luis de León*, Junta de Castilla y León, Salamanca, 1991, p. 47. Cfr. M. Salvá / P. Sainz de Baranda (eds.), *Colección de documentos inéditos para la historia de España*, Academia de la Historia, Madrid, 1847, vol. X, p. 182.

<sup>2</sup> Cfr. J. Barrientos García (ed.), *Fray Luis de León, Escritos desde la cárcel. Autógrafos del primer proceso inquisitorial*, doc 72, Real Monasterio de El Escorial, Madrid, 1991, p. 403.

seguían sus directrices, aparte de que muchos de ellos habían sido sus discípulos. De sus maestros salmantinos de Teología escolástica, fray Luis tan sólo se refirió expresamente –que sepamos– al dominico Melchor Cano como maestro suyo, pero dice en general que “los maestros de mis estudios fueron hombres muy catholicos”<sup>3</sup>. Es curioso observar que a los maestros dominicos solamente pudo oírlos en cátedras de propiedad. Por otra parte, no parece aventurado afirmar que en los cinco cursos que estudió Teología seguir las explicaciones de todas las partes de la *Summa Teológica* de santo Tomás.

Fray Luis terminó sus estudios de Teología en la Universidad de Salamanca en torno al 20 de abril de 1551. En consecuencia, fray Luis de León no pudo ser discípulo ordinario de Domingo de Soto, ya que éste salió de Salamanca con destino a Trento en el mes de marzo de 1545 y no volvería a la Universidad de la ciudad del Tormes hasta el 27 de septiembre de 1552 para hacerse cargo de la cátedra de Prima de Teología. Fray Luis continuó su formación teológica durante los años que siguieron a la terminación de los estudios de Teología hasta el 30 de junio de 1560, cuando obtuvo el grado de maestro de Teología por la Universidad de Salamanca –del que fue Domingo de Soto su padrino–, compaginando el estudio con la docencia en diferentes colegios de la Orden de San Agustín: Soria, Alcalá y Salamanca. Ahora bien, solamente fueron dos los años que estuvo fuera de Salamanca, y de estos dos, al menos año y medio, aunque en dos ocasiones distintas, los pasó en Alcalá, en cuya Universidad estuvo matriculado y donde asistió a las clases de Mancio de Corpus Christi y de Cipriano de la Huerga.

De este *currículum* estudiantil queda bastante claro lo siguiente: en Salamanca fray Luis recibió una formación escolástica de orientación tomista; en Alcalá completó ésta con las clases del maestro Mancio de Corpus Christi, pero incorporó a este bagaje escolástico el humanismo proveniente de Cipriano de la Huerga con todo lo que significaba de concordia y armonía entre la cultura clásica y el cristianismo. Si bien los dos aspectos estarán presentes en la vida y obra de fray Luis, sin embargo es indudable que el segundo aspecto estuvo más acorde con sus gustos personales<sup>4</sup>; pero lo que son las cosas, él desempeña su actividad docente en Salamanca, precisamente donde el ambiente intelectual era hostil a sus gustos e inclinaciones, lo cual le proporcionó grandes disgustos.

Fray Luis inicia su actividad docente en la Universidad de la ciudad del Tormes en la cátedra de Santo Tomás, a la que accede por oposición el 24 de

---

<sup>3</sup> J. Barrientos García (ed.), *Fray Luis de León, Escritos desde la cárcel*, docs. 19 y 72, pp. 79 y 404.

<sup>4</sup> S. Álvarez Turienzo, “Salamanca, Alcalá, Toledo ‘lugares’ mentales de fray Luis de León”, *La Ciudad de Dios*, 1991 (204), pp. 519-544.

diciembre de 1561, y no se incorporó a las clases hasta después de las vacaciones navideñas: el 2 de enero de 1562<sup>5</sup>. El 16 de marzo de 1565 pasaría a desempeñar la cátedra de Nominal o Durando<sup>6</sup>. Estas dos cátedras eran de Teología escolástica y se daba la circunstancia de que en octubre de 1561, con la entrada en vigor de los nuevos estatutos de la Universidad resultantes de la reforma de Diego Covarrubias, se había institucionalizado el tomismo<sup>7</sup>. Fray Luis, en estas dos cátedras, se vio obligado a explicar doctrinas oficiales, fundamentalmente tomistas: en la de Santo Tomás por mandato estatutario se debían explicar las partes de la *Summa* distribuida en nueve cursos, y en la de Nominal, según el estatuto, se debía explicar a un autor nominal. Desde 1528, por influencia de Vitoria, se introdujo a Durando, por ser más afín al tomismo, y se explicaba a Durando por santo Tomás; pero fray Luis esto lo hace con libertad e independencia. Y esta libertad e independencia constituyen su gloria y su desgracia, porque sirven al mismo tiempo para constituirle en un símbolo de la libertad de cátedra y en una víctima de esa libertad, al haberse atrevido a exponer doctrinas que ni por el contenido ni por la forma encajaban en la dirección oficialista. De esta circunstancia él fue plenamente consciente. Y así, estando ya en la cárcel, en la primera audiencia el 15 de abril de 1572 se le preguntó si sabía o entendía la causa por la que estaba preso. Tres días después en su respuesta, dada por escrito, hizo un recorrido por las doctrinas expuestas en las dos cátedras que hasta entonces había desempeñado, y nos hizo un elenco de todas aquellas doctrinas que podían resultar novedosas, terminando cada uno de los capítulos que señalaba diciendo: “No se si desto se ha ofendido alguno”, o “No se si a alguno le ha parecido novedad”, o también “Y podría ser que se hubiese ofendido alguno” y otras expresiones parecidas. Traigo aquí un ejemplo:

“Yten leyendo la materia De legibus tratando de que manera es verdad lo que dizen los sanctos: que a los de la Ley Vieja prometio Dios premios terrenales y a los del Evangelio espirituales y eternos, puse tres o quatro proposiciones en declaracion desto, como parecera por el papel de mi lectura, al qual me refiero. Las quales proposiciones, a lo que yo alcanço son conformes al señor San Pablo y a los sanctos. Y las contrarias tiene Calvino

---

<sup>5</sup> J. Barrientos García, *Fray Luis de León y la Universidad de Salamanca*, Real Monasterio de El Escorial, Madrid, 1996, pp. 167-179.

<sup>6</sup> J. Barrientos García, *Fray Luis de León y la Universidad de Salamanca*, pp. 189-206.

<sup>7</sup> Universidad de Salamanca, *Estatutos hechos por la muy insigne Universidad de Salamanca*, Tit. XII, fols. 23-24.

ereje; y los que escriben contra el, dicen lo que yo ally dixé. No se si a alguno, por no entendello bien, le a parecido nuevo”<sup>8</sup>.

El proceso inquisitorial fue, sin duda alguna, el acontecimiento más amargo de la vida de fray Luis. No voy a ocuparme aquí de él, aunque es el suceso que mejor sirve para caracterizar al maestro agustino como un símbolo de la libertad de cátedra y como una víctima de ella. Es indudable que se trató de un pleito estrictamente universitario, ya que al maestro agustino se le procesa por su condición de profesor de la Universidad de Salamanca; pues como tal había enseñado doctrinas novedosas y peligrosas, porque eran afines a ciertas doctrinas luteranas y judías, aparte de que eran universitarios también sus acusadores. A esta situación había que ponerle remedio, pues nunca el demonio decía el inquisidor González había conseguido un éxito mayor que en la Universidad, que era “espejo y fuente de toda cristiandad”, como era “poner nuevas doctrinas contra la religión en corazón y boca de maestros, que enseñan a niños y plantas nuevas”. Los daños que podrían seguirse de estas enseñanzas podrían resultar irreparables no sólo para la propia Universidad, sino para el reino”, pues de todas sus partes venían jóvenes a estudiar a ella<sup>9</sup>.

Paso ahora a describir el ambiente teológico que existía en la facultad de Teología de la Universidad de Salamanca en los años anteriores al proceso inquisitorial contra los llamados hebraístas.

He de referirme aquí a las “juntas de teólogos” que, a petición del Consejo General de la Inquisición, se hicieron en Salamanca para la realización de censuras e índices de libros, en las que se pusieron de manifiesto la existencia de dos sectores ideológicos dentro del seno de la facultad de Teología.

–Las primeras de estas juntas de teólogos tuvieron lugar entre 1567 y 1569, y su objetivo fue la corrección de los comentarios de Juan Fero, editados en España por el franciscano Miguel de Medina.

–En segundo lugar se realizaron las juntas de teólogos celebradas con objeto de corregir la llamada Biblia de Vatablo, iniciadas en febrero de 1569 y terminadas en marzo de 1571.

–Por último tuvieron lugar las juntas de teólogos para la realización de un nuevo índice de libros. Los trabajos de estas juntas de teólogos salmantinos, así como las de otros teólogos de otras universidades españolas, se plasmarían después en los índices de Quiroga de 1583.

---

<sup>8</sup> J. Barrientos García (ed.), *Fray Luis de León, Escritos desde la cárcel. Autógrafos del primer proceso inquisitorial*, docs. 5 y 14, pp. 56-57.

<sup>9</sup> M. de la Pinta Llorente, *Proceso inquisitorial contra Gaspar de Grajal*, Real Monasterio de El Escorial, Madrid, 1935, pp. 90-91.

Es importante indicar estos hechos, porque estas juntas de clasificación y corrección de libros fueron, sin duda alguna, el desencadenante del proceso inquisitorial contra los tres hebraístas salmantinos: Gaspar de Grajal, Martín Martínez de Cantalapiedra y fray Luis de León. A ellas asistían solamente los maestros teólogos graduados por la Universidad de Salamanca, y sólo se les citaba excepcionalmente, cuando era necesario conocer el parecer de especialistas en las materias que trataban de juzgar. Fray Luis nos habla de cierta ocasión en que, en la confección del catálogo de libros prohibidos, se requirió la presencia de algunos astrólogos. En estas juntas de teólogos se pone de manifiesto la existencia en el seno de la Universidad salmantina de dos grupos ideológicos distintos, que dieron lugar a grandes enfrentamientos personales en los que no siempre se guardaron las formas. Se discutía con gran calor y se daban voces, hasta el punto que resultaba difícil entenderse unos a otros. Fray Luis, en estas juntas, hizo uso de la libertad de expresión y en ellas expuso lo que pensaba en cada uno de los temas que se trataba.

Especialmente duros fueron los enfrentamientos entre el maestro León de Castro y fray Luis de León. Ambos maestros se amenazaron con la denuncia a la Inquisición y se retaron públicamente, como pone de manifiesto la siguiente pregunta de un interrogatorio presentado por fray Luis ante el tribunal de la Inquisición para su defensa:

“Yten si conocen al maestro Leon de Castro e si saben que antes y al tiempo que juro y depuso en esta causa era y es enemigo capital del maestro fray Luis de Leon por muchas causas. La primera, porque en una junta de las que se hicieron sobre la Biblia de Batablo en el año de 69 fray Luis de Leon riño con el maestro Leon de Castro y le dixo que le habia de hazer quemar un libro que imprimia<sup>10</sup>, y le reto de voz y le dijo muchas veces que era ruin hombre. Y el maestro Leon de Castro le dixo a fray Luis que lo avia de hazer quemar a el”<sup>11</sup>.

El maestro agustino Juan de Guevara, que se halló presente en la referida junta, confirmó ante el tribunal de la Inquisición, en todos sus términos, el contenido de esta pregunta<sup>12</sup>. No cabe duda que ambos maestros se enzarzaban en disputas acaloradas y reñían. Fray Luis hasta le dejaba en ridículo a León de

---

<sup>10</sup> Se refiere aquí al libro de León de Castro, *Comentaria in Esaiam prophetam ex sacris scripturibus graecis et latinis confecta adversus aliquot comentaría et interpretaciones quasdam ex rabinorum scrinis compilatas*, Salmanticae, 1570.

<sup>11</sup> J. Barrientos García (ed.), *Fray Luis de León, Escritos desde la cárcel, Autógrafos del primer proceso inquisitorial*, apend. I, 19, p. 466.

<sup>12</sup> Cfr. Á. Alcalá (ed.), *El proceso inquisitorial de fray Luis de León*, p. 113.

Castro en cuestiones que eran de su especialidad: el griego. Esto exasperaba a León de Castro que se encolerizaba, dando gritos sin entender lo que decía. Todo esto confirma que estas tensiones y enfrentamientos personales constituyeron la ocasión inmediata de aquellas denuncias y consiguientes procesos. Ahora bien, de las dos tendencias aludidas, una se hallaba anclada en el escolasticismo especulativo y tenía una mentalidad estrecha, rutinaria y estática, miraba al pasado y se oponía a toda innovación y a un sano y prudente progreso. La otra, más abierta y dinámica, creía en un prudente progreso y trataba de conciliar lo “positivo” y lo “especulativo”; daba cabida a las exigencias de los humanistas y utilizaba los avances de la Filología y los conocimientos lingüísticos en la explicación del dogma. Esta tendencia no despreciaba la escolástica, aunque de ello fuera acusada; antes bien, la creía útil y necesaria, pero dentro de unos justos límites.

La primera de estas tendencias, que era mayoritaria, tuvo como principales soportes a los maestros dominicos, al maestro León de Castro y al maestro Francisco Sancho, decano de la facultad de Teología y comisario del Santo Oficio en Salamanca. Pero su superioridad era solamente cuantitativa, porque la segunda, representada por los llamados hebraístas –Gaspar de Grajal, Martín Martínez de Cantalapiedra y fray Luis de León–, la superaba en el aspecto científico, ya que a su profunda formación escolástica, que no desmerecía en nada a la que poseían los representantes de la primera tendencia, unían una profunda formación humanista que los hacía superiores. Ahora bien, considero como fecha decisiva en la formación, o mejor, en la consolidación de la corriente tradicionalista el año 1561, fecha en que entran en vigor unos nuevos estatutos para la Universidad: los procedentes de la reforma de Covarrubias. Trataré de explicarme.

La Escuela de Salamanca, fundada por Francisco de Vitoria, durante mucho tiempo fue creadora, aunque sólo en algunos aspectos. Se insistió mucho en el aspecto moral y jurídico, pero se abandonaron otros. Francisco de Vitoria supo armonizar el sistema tomista con las corrientes humanistas. Su tomismo fue abierto y acogedor: “Vitoria –dice Muñoz Delgado– fue un adelantado en lo que tuvo de renacentista y humanista, porque estuvo a la altura de su tiempo”<sup>13</sup>. Vitoria sustituyó las *Sentencias* de Pedro Lombardo por la *Summa Teológica* de santo Tomás como texto base de las explicaciones del profesor. A esta práctica se acogieron pronto los demás profesores de la facultad de Teología. Los estatutos de la Universidad de 1561 sancionaron esta práctica e institucionalizaron el tomismo. Con ello Vitoria puso las premisas para la exclusividad de esta

---

<sup>13</sup> V. Muñoz Delgado, *Lógica, ciencia y humanismo en la renovación teológica de Vitoria y Cano*, Instituto Francisco Suárez del C.S.I.C., Madrid, 1980, p. 51.

tendencia en Salamanca, pues “con la implantación de la *Summa* como base de la enseñanza, se ponían las premisas para la vigencia exclusiva de la vía tomista, con todo el retroceso que significaba, después de los progresos del siglo XIV-XV”<sup>14</sup>. Domingo de Soto y Melchor Cano mantuvieron una línea abierta por sus vinculaciones con el humanismo, pero cuando esa vinculación se rompió, el tomismo se fue cerrando hasta llegar a Domingo Báñez, que significó la vuelta al tomismo más puro y auténtico. En esta línea se expresaba Vicente Beltrán de Heredia así: “Vino la labor crítica, y con ella el análisis a fondo de la doctrina, hasta hacer volver las cosas a sus legítimos cauces. Esta labor la realizaron en Salamanca la serie de teólogos adscritos a la escuela tomista: Cano, Sotomayor, Peña, Gallo, Guevara, Medina y sobre todo Báñez, en quien se cierra el ciclo de este proceso de rectificación. Báñez representa el tomismo puro e integral, no un tomismo *sui generis*”<sup>15</sup>.

Un breve texto de Isaac Vázquez Janeiro creo que resume a la perfección lo que fue la Teología en Salamanca durante este periodo, aunque él al escribirlo tratase de caracterizar a la Teología española en general. Veamos:

“Nace la contrarreforma dominada por un espíritu cada vez más conservador e intransigente. La fe es considerada no como un don que hay que merecer y compartir, sino como una posesión que se debe conservar y defender. Y no sólo se defiende la fe contra el enemigo exterior –el protestantismo–; se lucha con el mismo ardor por defender la propia opinión contra el vecino de casa que pertenece a otra escuela. Si quisiéramos representar plásticamente esta actitud dominante de la ciencia teológica contrarreformista nos hubiera servido a tal efecto el celebre cuadro de *La rendición de Breda* de Velázquez, vulgarmente llamado «el cuadro de las lanzas» si los personajes que figuran en él llevasen en la cabeza cogullas y virretes en vez de sombreros, y en la mano plumas en vez de lanzas”<sup>16</sup>.

Cuando se aprobaron y confirmaron los estatutos de la Universidad, resultantes de la reforma de Diego de Covarrubias, en octubre de 1561, no había concluido el Concilio de Trento, ni siquiera estaba reunido en su tercera y última etapa, que se celebraría de enero de 1562 a diciembre de 1563. Pero en su pri-

<sup>14</sup> V. Muñoz Delgado, *Lógica, ciencia y humanismo*, p. 50.

<sup>15</sup> V. Beltrán de Heredia, “Accidentada y efímera aparición del nominalismo en Salamanca”, en *Miscelánea Beltrán de Heredia: colección de artículos sobre la historia de la teología española*, t. I, Ope, Salamanca, 1971, p. 525.

<sup>16</sup> I. Vázquez Janeiro, “Las controversias doctrinales postridentinas hasta finales del siglo XVII”, en R. García Villoslada (dir.), *Historia de la Iglesia en España, t. V: La Iglesia en la España de los siglos XVII y XVIII*, BAC, Madrid, 1979, p. 419.

mera etapa, durante la primavera de 1546, se había aprobado el canon de la Sagrada Escritura y los decretos sobre la autoridad de la Vulgata, y sobre la obligación de establecer lecciones de Sagrada Escritura en las catedrales –canonjía lectoral– con la intención de enseñar la Sagrada Escritura al pueblo cristiano. En los debates previos a la aprobación y publicación de dichos decretos, se enfrentaron biblistas y escolásticos en acaloradas disputas. El maestro salmantino Domingo de Soto tomó parte muy activa en aquellos debates, manteniendo una postura equilibrada sobre el valor de la Sagrada Escritura en la argumentación teológica y también de la Teología escolástica. Su postura en los debates conciliares podemos verla en el “prefacio” de su libro *De natura et gratia* que publicó un año después. Melchor Cano desarrollaría y completaría esta doctrina en el segundo libro de su célebre obra *De locis Theologicis*<sup>17</sup>.

En Salamanca, en la década de los sesenta, se reprodujo en toda su crudeza la polémica en torno al valor de la Sagrada Escritura como fuente de argumentación teológica, en general, y sobre el valor de la Vulgata en particular. Fray Luis de León explicó esta materia en la cátedra de Nominal o Durando, de marzo a junio de 1568. Y la polémica salió a flote, principalmente en las juntas de teólogos –a las que antes me he referido– constituidas para la corrección de la Biblia de Vatablo. En estas juntas –como también se ha dicho– se puso de manifiesto que en el seno de la facultad de Teología existían dos tendencias distintas: una tradicionalista y otra moderadamente progresista.

El maestro dominico Pedro de Sotomayor, catedrático de Prima de Teología, comentó en el curso 1561-62 la *Primera parte de la Summa*<sup>18</sup> y en la explicación de *Utrum haec doctrina est argumentativa* (q1, a8), deja clara su concepción de la Teología, como máximo representante de la primera de las dos tendencias:

“Pues de que modo podemos entender el pasaje de San Mateo (5, 8): *Pero yo os digo que todo el que mira a una mujer deseándola, ya adulteró con ella en su corazón*. Apenas se puede entender sin la Teología escolástica, por la que se distingue cuando un acto es [pecado] mortal, cuando venial. Y ciertamente estimo que en la Sagrada Escritura hay muchos lugares [semejantes] [...]. Y por esto como yo siempre he creído y nunca he podido dudar con la ayuda de la [Teología] escolástica en poco tiempo aprendemos más que si durante mil años nos dedicamos al estudio de la Sagrada Escritura, prescindiendo de la escolástica, pondremos en ella el esfuerzo. De donde con

<sup>17</sup> M. Cano, *De locis Theologicis*, excudebat Mathias Gastius, Salamanticae, 1562.

<sup>18</sup> Cfr. Archivo Histórico de la Universidad de Salamanca (AUSA), *Libros de visitas de cátedras 1560-1564*, lib. 940, fols. 91v, 98v, 122v y 151/160.

deslealtad y perversamente dicen los heréticos que esta Teología nuestra es innecesaria”<sup>19</sup>.

Por su parte, el también maestro dominico Mancio de Corpus Christi, sucesor de Sotomayor en la cátedra de Prima<sup>20</sup> diez años después –esto es, en el curso 1571-72–, explicando el mismo artículo de la *Summa*, llevó hasta el límite la absolutización de la Teología escolástica, dado que sostenía que en la escolástica se encontraba englobada la doctrina de la Padres de la Iglesia y que, en consecuencia, no existía otra Teología que la escolástica:

“La Teología escolástica es necesaria para la interpretación de la Sagrada Escritura sin error; para entenderla más fácilmente; para darle la forma precisa y defender la fe y para inferir de la Sagrada Escritura las cosas necesarias para la salvación [...]. La Teología escolástica se encuentra ya en san Agustín, san Jerónimo etc., esparcida y confusa, en cambio en santo Tomás de modo admirable [...]. ¿Quién, pues, se atrevería a oír confesiones y resolver casos de conciencia con sólo el estudio de la lección de los Antiguos? Ved a Soto en el prefacio *De natura et gratia*. Pues esta Teología es distinta de la ciencia de los Padres, pero sólo difieren como la mano cerrada y abierta. No se ha de dividir la Teología en escolástica y positiva”<sup>21</sup>.

La única Teología, pues, para Mancio es la escolástica. No tiene sentido la división de la Teología en escolástica y positiva. Ésta no puede arrogarse –sigue diciendo Mancio– el uso exclusivo de la Sagrada Escritura y de los Padres. Y debe ser considerada de pura invención y fábula la acusación que se le hace a la escolástica de prescindir de la Sagrada Escritura y de haberse convertido en dialéctica.

Estos dos textos los considero muy significativos para caracterizar la Teología tal y como la entendía la primera de las dos tendencias indicadas. Traigo a continuación un texto de fray Luis de León como característico de la segunda tendencia:

“dixe que para el entero entendimiento de la Sagrada Escritura era menester sabello todo, y principalmente tres cosas: la Theulugia escolastica, lo que escrivieron los sanctos, las lenguas griegas y hebrea. Y aunque a my me faltava

<sup>19</sup> P. de Sotomayor, *In primam partem*, q1, a8, Biblioteca de la Universidad de Salamanca, Ms. 709, en L. Martínez Fernández, *Fuentes para la historia del método teológico en la Escuela de Salamanca*, Facultad de Teología, Granada, 1973, p. 114.

<sup>20</sup> AUSA, *Libros de visitas de cátedras 1571-1572*, lib. 944, fols. 7, 31v y 68.

<sup>21</sup> M. de Corpus Christi, *In Primam Partem*, q1, a8, Biblioteca Vaticana, Manuscrito Ottoboniano 1058, en L. Martínez Fernández, *Fuentes para la historia del método teológico*, p. 114.

mucho de todo esto, pero que si en my mano fuesse el tenello, yo lo escogiera para my para el effecto sobredicho. Y los que se contentan con menos eran hombres de mejor contento que yo. Y jamas trate ny en publico ny en secreto del abismo de saber que Dios encerro en los libros de la Sancta Escritura que dixesse que pedia en el que trataba de entendella, que supiese todas las ciencias y las historias y las artes mecanicas, quanto mas la Theologia escolastica que es la verdadera introduccion para ella.

Y a la que dize que basta sola Gramatica para declarar la Escritura, como yo y otras personas la declaramos, yo nunca e profesado declaralla, porque siempre e leydo escolastica, sin leer de Sagrada Escritura licion ninguna, sino una de oposicion cuando me opuse con Grajal<sup>22</sup>. Pero veanse mis lecturas y los lugares en ellas, a donde declaro pasos de Escritura que se ofrecen, y juzguen los dottos y desapasionados si los declaro como gramatico o como teologo<sup>23</sup>.

Fray Luis había sido acusado ante la Inquisición por teólogos salmantinos, anclados en la primera tendencia, de despreciar la Teología escolástica y de sostener que para la interpretación de la Sagrada Escritura bastaba con la Gramática. Y respondió así a la acusación, dejando bien claro cuáles eran las ciencias auxiliares exigidas para desentrañar “el abismo de saber que Dios encerró en los libros de la Sancta Escritura”.

Ahora bien, estas dos mentalidades tuvieron su reflejo en las mismas aulas. La Teología se expuso en ellas de dos formas distintas también. El mismo fray Luis las recoge magistralmente en el texto que a continuación traigo aquí, tomado de la Plática de la oposición a la cátedra de Biblia, pronunciada a finales de 1579, en la que el maestro agustino pedía el voto a los alumnos:

“Dizen mas: que no e leido Sagrada Escritura. Yo no creo ni osarian decir que no la se, sino que no la e leido. Y si la se, como ellos mismos lo confiesan callando, poco ba en no avella leydo, porque el savella es lo que ymporta para leer bien esta cathedra. Los años pasados, cuando baco la de Durando<sup>24</sup> y pensaron algunos que yo me queria oponer a ella, dezia el padre Medina de mi que de positivo savia mucho, mas que en lo escolastico no estaba muy

<sup>22</sup> Se refiere aquí fray Luis a su lección de oposición a la cátedra de Sustinución de Biblia, que tuvo lugar el 16 de julio de 1560. Oposición que perdió fray Luis. Cfr. J. Barrientos García, *Fray Luis de León y la Universidad de Salamanca*, pp. 129-134.

<sup>23</sup> J. Barrientos García (ed.), *Fray Luis de León, Escritos desde la cárcel, Autógrafos del primer proceso inquisitorial*, doc. 22, p. 138.

<sup>24</sup> Debe referirse aquí fray Luis al mes de abril de 1577 en que quedó libre la cátedra por muerte del maestro García del Castillo. Accedió a ella Domingo Báñez.

adelante. Agora que a esta estoy opuesto dizen al reves, que en lo escolastico se mucho, pero que en lo positivo no lo he leydo. Ya Vs. Mds. saven lo que la parte dize en su juicio y a favor del contrario. Azen gran fe contra si estos padres: quando piden escolastico. Me dan ventaja en lo positibo, y quando lo positivo, me abentajan en lo escolastico. Tomen Vs. Mds. lo que confiesan por mi, y juntenlo, y ansi beran que por su misma confision dellos soy muy abentajado en lo uno y en lo otro.

No e leido positivo. Ya dixee el dia passado a Vs. Mds. y agora lo torno a decir, porque los que entonzes no lo oyeron lo sepan. El leer Escripura no esta en que la catreda o el partido tenga nonbre dello, sino en que el que lee la declare. Las catredas que he tenido de veynte años a esta parte no an tenido nombre de catredas de Escripura, pero en lo que e leydo en ellas, he declarado y enseñado mucha Escripura, como es notorio a mis oyentes y a todos aquellos que tienen los papeles de mis lecturas. Y es testimonyo claro desto la opinion que siempre de mi a tenido esta Escuela açerca destas letras positibas, y el deseo de Vs. Mds. contino de que se ofreçiese esta ocaçion para emplearme en ellas del todo. Mas bean Vs. Mds. mi competidor<sup>25</sup> y yo quan diferentes avemos andado: en este caso la catreda de su paternidad se llama de Sagrada Escripura, y lo que leya en ella por la mayor parte no era Sagrada Escripura, como a esta Escuela es notorio. Mis catredas tenyan nombre de Teulugia escolastica, y en cualquier ocaçion que se me ofrecio, fue Sagrada Escripura lo que leya en ella. Por manera que si queremos hablar con verdad, yo a veinte años que leo en el hecho, y su paternidad a seis años que se nombra leella; pero que es menester gastar mucho tiempo en aquesto”<sup>26</sup>.

Las cátedras que fray Luis de León había desempeñado en la Universidad hasta ese momento –finales de noviembre de 1579– habían sido de Teología escolástica. Pero esto no había sido óbice para que en ellas él hubiese explicado mucha Sagrada Escritura. Lo había hecho siempre que la ocasión se le había presentado. Era algo notorio en la Universidad, y sus lecciones recogidas por los alumnos en apuntes de clase daban fe de ello. Toda la Escuela conocía su buena preparación en la Letras Sagradas. Su contrincante en la prosecución de la cátedra de Biblia –el maestro dominico Domingo de Guzmán– desempeñaba una cátedra extraordinaria o “partido” de Sagrada Escritura. Pero en ella explicaba escolástica. Estas actitudes estaban alimentadas por las dos formas distintas de

<sup>25</sup> Se trata del maestro dominico Domingo de Guzmán, hijo del militar y literato Garcilaso de la Vega (1503-1536).

<sup>26</sup> J. Barrientos García (ed.), *Fray Luis de León, Epistolario. Cartas, licencias, poderes, dictámenes*, doc. 49, Revista Agustiniiana, Madrid, 2001, pp. 151-152.

entender la Teología que ya hemos indicado. El dominico estaba anclado en un escolasticismo especulativo de orientación tomista, que en Salamanca era la dominante. Por el contrario fray Luis tenía una mentalidad más abierta y dinámica. En la misma *Plática* resume su posición con las siguientes palabras:

“Los que me conocen y tratan saben que ha sido aqueste mi principal estudio [la Sagrada Escritura] desde mi primera niñez; y como fue aqueste estudio siempre mi fin, así aplique a el los demás estudios. Y porque deseaba entender las Letras divinas y sabía que para esto era necesario con la noticia de la Teología escolástica y con la lición de los Santos Padres el conocimiento de las lenguas y de la historia y de las demás letras humanas y con ellas también la elocuencia, no comence a aprender los principios de la Gramática griega o hebrea seis meses ha, sino desde mi primera edad me aplique al estudio de todo aquesto que he dicho, y no estoy arrepentido del trabajo que he puesto ni de lo que en ello he aprovechado”<sup>27</sup>.

La idea expresada en este texto la repite fray Luis en otros lugares<sup>28</sup>. Saturnino Álvarez Turienzo lo ha analizado con detenimiento y acierto en distintas ocasiones<sup>29</sup>; aquí sólo me interesa resaltar que fray Luis de León no despreciaba la escolástica, aunque de ello fuera acusado; antes la creía útil y necesaria, pero dentro de unos justos límites. La escolástica en el maestro agustino está relativizada, lo cual le creó muchos problemas en aquel ambiente. La Teología tiene como culmen la inteligencia de la Sagrada Escritura y todo lo que ayude a desentrañar “el abismo de saber” que Dios encerró en ella es útil al teólogo. Todos los saberes tienden a un mismo fin, pero fray Luis establece entre ellos una jerarquía: erudición, conocimiento de las lenguas, escolástica, patristica y Sagrada Escritura. La actitud de fray Luis es platónica, no aristotélica. La ciencia de la Dialéctica supone haber recorrido antes todas las etapas en la empinada subida desde las sombras hasta la luz –Bien–. La *forma mentis* del maestro

<sup>27</sup> J. Barrientos García (ed.), *Fray Luis de León, Epistolario. Cartas, licencias, poderes, dictámenes*, pp. 151-152.

<sup>28</sup> J. Barrientos García (ed.), *Fray Luis de León, Escritos desde la cárcel. Autógrafos del primer proceso inquisitorial*, doc. 22, p. 138; F. García (ed.), *Fray Luis de León, De los Nombres de Cristo*, dedicatoria, BAC, Madrid, 1967, pp. 405-406.

<sup>29</sup> S. Álvarez Turienzo, “Salamanca, Alcalá, Toledo, ‘lugares’ mentales de fray Luis de León”, *La Ciudad de Dios*, 1991 (204), pp. 519-544; “Fray Luis de León: formación humanística, humanismo platónico, platonismo teológico”, en *Actas. Congreso interdisciplinar, Madrid 16-19 de octubre 1991*, Real Monasterio de El Escorial, Madrid, 1992, pp. 41-55; “Fray Luis de León en el laberinto renacentista de idearios”, en V. García de la Concha / J. San José Lera (eds.), *Fray Luis de León: Historia, Humanismo y Letras*, Ediciones Universidad de Salamanca, Salamanca, 1996, pp. 43-62.

agustino, según expresión de Álvarez Turienzo, no fue la del escolástico tomista, ni la del biblista puro, ni la de un renacentista literario, sino algo distinto:

“dentro de la oposición existente entre escolásticos y humanistas, congenia más con los segundos que con los primeros; era, sin embargo teólogo, por lo que su obra no puede quedar circunscrita dentro de los límites del humanismo literario y, como teólogo ‘positivo’, tampoco queda circunscrito al ‘biblista’ puro. Supuesto lo cual ni por personal genio ni por formación, ni por los métodos que emplea, ni por el campo de estudio que escoge cultivar, ni por el estilo de hacerlo, es definible como escolástico. La escolástica, que sin duda domina, queda asimilada y disuelta en la obra que le es más propia, en la que la elabora con una mentalidad distinta. Como espíritu ‘diferente’ fue juzgado. Conocemos las desventuras que le acarreó esa diferencia”<sup>30</sup>.

La segunda tendencia, como he dicho, era minoritaria en la Universidad, debido a la persecución que sufrió, la cual concluye con la investigación inquisitorial y el consiguiente proceso (1571-1578) de los tres maestros hebraístas, hace que en la práctica ésta quedara eliminada. Gaspar de Grajal falleció en las cárceles inquisitoriales de Valladolid en la madrugada del día 9 de septiembre de 1575<sup>31</sup>. El proceso continuó y fue absuelto de la instancia del juicio por sentencia del 8 de agosto de 1578, que se hizo pública en razón de “su memoria y fama”<sup>32</sup>. Pero ya llegaba tarde y el mal ya estaba hecho. Martín Martínez de Cantalapiedra fue absuelto también de la instancia del juicio por sentencia del Consejo Supremo de la Inquisición del 31 de mayo de 1577, que unos días después hizo la Inquisición de Valladolid<sup>33</sup>. Volvió a su cátedra, pero ese curso de 1576-1577 solamente impartió siete lecciones<sup>34</sup>. Siguió en la cátedra hasta el 18 de noviembre de 1579 –año en que falleció– pero ya no se hizo notar.

Por su parte, fray Luis de León, absuelto asimismo de la instancia del juicio por sentencia del Consejo Supremo de la Inquisición el 7 de diciembre de 1576,

<sup>30</sup> S. Álvarez Turienzo, “Fray Luis de León: formación humanística, humanismo platónico, platonismo teológico”, *Actas. Congreso interdisciplinar. Madrid 16-19 de octubre 1991*, p. 55.

<sup>31</sup> M. de la Pinta Llorente, *Proceso criminal contra el hebraísta Gaspar de Gramal*, p. 479.

<sup>32</sup> M. de la Pinta Llorente, *Proceso criminal contra el hebraísta Gaspar de Gramal*, pp. 540-541.

<sup>33</sup> M. de la Pinta Llorente, *Proceso criminal contra el hebraísta salmantino Martín Martínez de Cantalapiedra*, Instituto Arias Montano de Estudios Hebraicos y Oriente Próximo, Madrid-Barcelona, 1946, pp. 396-397.

<sup>34</sup> AUSA, *Libros de cuentas generales 1576-1577*, lib. 1262, fol. 9-9v.

confirmada unos días después por la Inquisición de Valladolid<sup>35</sup>, volvió a Salamanca el 30 de diciembre, donde fue recibido triunfalmente. Dispuso todavía de bastantes años para seguir con su actividad en la Universidad, pero no pudo sobreponerse a toda la presión que tuvo que sufrir y terminó rindiéndose de su actividad docente, aunque no de sus ideas. Se cansó de estar navegando en la Universidad contracorriente el día a día, si bien es cierto que su cansancio de las aulas venía de lejos. En una carta del 28 de octubre de 1570 se lo hacía saber a Benito Arias Montano:

“De mi no tengo otra cosa nueva que hazer saber a V. Md. e tenido salud a Dios gracias, trabajo en esta atahona ocupado siempre en las letras de que menos gusto, y cada día con mas deseo de salir de ellas y de todo lo que es la Universidad y vivir lo que resta en sosiego y en secreto, aprendiendo lo que cada día voy olvidando mas”<sup>36</sup>.

Entiendo que la causa principal de este cansancio y de éste no estar a gusto en la Universidad estaba en los continuos enfrentamientos con sus compañeros teólogos, puestos de manifiesto en las “juntas de teólogos” a las que he aludido antes, debido a su distinta actitud mental. Este cansancio aumenta al verse en las dependencias de las cárceles inquisitoriales. Así el 26 de enero de 1576, cuando aún no llevaba un año en prisión, viendo que el cuatrienio de su cátedra de Teología nominal o Durando se iba a cumplir, ante la posibilidad que la declarasen vacante y sacasen a oposición sin poder presentarse él, pidió que se retrasara la publicación de la vacante hasta que él se encontrara libre, y añadió lo siguiente: “Y aunque es verdad que yo no tengo deseo ny intento tratar mas de Escuelas, aviendo trabajado en ellas tan bien como mis concurrientes, aviendo sacado por ocasion dellos y de sus competencias el trabajo en que estoy”<sup>37</sup>.

Pero la realidad fue que el maestro agustino volvió a la Universidad y lo hizo con ilusión. Al principio se entregó a su trabajo y cumplía bien. De ello dan fe sus alumnos que decían que en sus clases “leía muy bien y a provecho y con todo cuydado, estudio y diligencia”. Ahora bien, a partir de principios de 1582 en que fray Luis vuelve a enfrentarse de nuevo, por cuestiones teológicas, al núcleo tradicionalista de la Universidad y, en esta ocasión, él solo contra todos, pues solamente era ayudado desde fuera por los jesuitas, lo que motivó otra

---

<sup>35</sup> J. Barrientos García (ed.), *Fray Luis de León, Escritos desde la cárcel. Autógrafos del primer proceso inquisitorial*, apéndice I, 22, pp. 473-474.

<sup>36</sup> J. Barrientos García (ed.), *Fray Luis de León. Epistolario. Cartas, licencias, poderes, dictámenes*, doc. 27, p. 92.

<sup>37</sup> J. Barrientos García (ed.), *Fray Luis de León, Escritos desde la cárcel. Autógrafos del primer proceso inquisitorial*, doc. 18, p. 94.

denuncia a la Inquisición con la consiguiente investigación y advertencia, la Universidad llega a pesarle en exceso y tenía su mente más ocupada en otras cosas que en todo lo relacionado con la Universidad. Cualquier motivo era una buena excusa para no acudir a su cátedra. Pero nada más ilustrativo, en este sentido, que una frase atribuida a fray Luis que Juan de Palacios, estudiante de Teología y alumno del propio fray Luis, nos ha transmitido como algo que estaba en el ambiente universitario estudiantil, pues la decían todos: “Mas quería ser un açacan que no leer a los estudiantes”<sup>38</sup>.

Comprendo esta actitud de fray Luis en la última etapa de su profesorado; cosa distinta es su justificación. Le tocó desarrollar su labor en un medio que le fue hostil; de aquí que llegase a encontrarse más a gusto escribiendo que enseñando en las aulas y eligiese la escritura como medio para seguir exponiendo sus ideas con mayor libertad, pues en las clases se encontraba encorsetado y expiado. De forma magistral dejó él mismo expresado su talante y actitud mental en la introducción del libro segundo *De los Nombres de Cristo*. Habían pasado los tres personajes de la obra –Sabino, Marcelo y Juliano– toda la mañana de la festividad de San Pedro y San Pablo –29 de junio– en la finca de la Flecha a las orillas del río Tormes, dialogando sobre las implicaciones teológicas de los nombres que la Sagrada Escritura le da a Cristo, y después de la comida y la siesta, pasando a una isleta del río y a la sombra de los árboles, se dispusieron a continuar la conversación. Y a este propósito escribió fray Luis las siguientes palabras:

“Mucho me huelgo de haber acertado tan bien, y principalmente por vuestra causa, Marcelo, que por satisfacer a mi deseo tomáis hoy tan gran trabajo, que, según lo mucho que esta mañana dijiste, temiendo vuestra salud, no quisiera que ahora dijérades más, si no me asegurara en parte la cualidad y frescura de aqueste lugar. Aunque quien suele leer en medio de los caniculares tres lecciones en las Escuelas muchos días arreo, bien podría platicar entre estas ramas la mañana y la tarde de un día o, por mejor decir, no habrá maldad que no haga.

Razón tienes Sabino –respondió Marcelo, mirando a Juliano–, que es género de maldad ocuparse uno tanto y en tal tiempo en la Escuela. Y de aquí veréis cuán malvada es la vida que así nos obliga. Así que bien podéis proseguir

---

<sup>38</sup> AUSA, *Audiencia escolástica*, leg. 3001/2, fol. 63.

Sabino sin miedo; que demás de que este lugar es mejor que la cátedra, ahora es sin comparación muy más dulce que lo que leemos allí; y así con ello mismo se alivia el trabajo<sup>39</sup>.

José Barrientos García  
Facultad de Filosofía  
Universidad de Navarra  
jbgarcia@usal.es

---

<sup>39</sup> F. García (ed.), *Fray Luis de León, De los Nombres de Cristo*, pp. 543-544.

# INVESTIGACIONES SOBRE LOS COMENTARIOS SALMANTINOS A LA *SUMMA THEOLOGIAE*, I, Q2

*Mauro Mantovani*

## 1. Introducción

Quisiera empezar con una pequeña referencia autobiográfica: en mi itinerario de estudios llegué a interesarme por los autores de la escolástica española, y particularmente por los de la “primera Escuela de Salamanca” en el 2001, cuando me aconsejaron que podría ser muy interesante investigar sobre cómo algunos de los principales maestros salmantinos, sobre todo en sus comentarios académicos, habían tratado el tema de la demostración filosófica de la existencia de Dios. Hasta aquel momento había concentrado mis investigaciones sobre este tema (en efecto doy clases de teología filosófica) primeramente en las fuentes tomistas (por ejemplo, cotejando las formulaciones clásicas de las “cinco vías”<sup>1</sup> con los otros escritos de Santo Tomás) y en la discusión entre los principales autores medievales sobre esta cuestión, llegando hasta algunos comentaristas del Aquinate, como el Ferrariense, Juan Capreolo y obviamente Cayetano.

Respecto a todos estos autores no había encontrado hasta aquel momento particulares dificultades para consultar sus fuentes y poderlas cotejar: de todos los comentaristas clásicos ya tenemos obras “seguras” a nuestra disposición, existen por lo menos varias ediciones críticas. En cambio, al comenzar a investigar sobre Vitoria, Cano, Soto y los maestros posteriores, me encontré por primera vez ante la necesaria y fundamental posición, difícil pero también fascinante, de atender a la valoración de las distintas fuentes y también a su localización, transcripción y –en algunos casos– búsqueda o descubrimiento.

Sobre los comentarios salmantinos a la cuestión 2 de la Primera Parte de la *Summa* todavía no se había trabajado directamente: Pozo Sánchez y Martínez Fernández, y varios otros después, habían estudiado los comentarios a la cues-

---

<sup>1</sup> Cfr. Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, I, q2, a3.

ción primera<sup>2</sup>; Kennedy y posteriormente Orrego Sánchez habían examinado la cuestión tercera<sup>3</sup>, muy interesante desde el punto de vista metafísico; nadie hasta aquel momento había elegido la cuestión segunda y faltaban las mismas transcripciones de los textos. Por eso el trabajo hecho en estos últimos años ha representado para mí una ocasión para –digamos– “volver a desempolvar” los estudios sobre el idioma, la paleografía y la filología del latín, y para compartir con otras personas (profesores, doctorandos, alumnos) el interés por estas mismas investigaciones. Ahora en nuestra Universidad tenemos un pequeño equipo de trabajo formado por historiadores de la filosofía y la teología, filósofos teóricos y expertos o jóvenes estudiosos de paleografía latina, con el objetivo de contribuir –aunque muy pobremente, respecto a muchos otros centros más avanzados– en dar valor y llamar la atención de los investigadores sobre algunos de estos textos, para la mayoría todavía inéditos y nunca específicamente estudiados. Si en un futuro existe la posibilidad de añadir más energía y tiempo, se podrá extender la investigación también a otras tres o cuatro cuestiones relacionadas, como la infinitud, la inmutabilidad, la eternidad divina, o los “nombres divinos”. Si alguien, entretanto, hubiese ya transcrito o publicado todos estos textos, obviamente se podrán utilizar las publicaciones ya hechas para estudiar sus contenidos. Por ahora nos hemos concentrado en la cuestión 2.

Acerca de las fuentes consideradas, como se sabe, hay que reconocer también la relativa importancia de nuestros manuscritos, cuya mayoría está constituida por textos extraacadémicos, tal vez apuntes de estudiantes, más aún, copiados por personas poco conocedoras del latín y de los argumentos de que los textos trataban; por eso es inevitable que estos materiales se vean afectados por esta relatividad. Pero todo esto es, en definitiva, lo que en realidad tenemos a nuestra disposición para investigar y seguir estudiando.

El estudio de la cuestión 2 concierne a uno de los temas que, aunque en verdad no está muy considerado por estos mismos autores, sigue siendo de gran interés por cuanto representa un punto de interconexión entre la teología, la filosofía, la lógica y la ciencia: *An Deus sit; Utrum Deum esse sit per se notum; Utrum Deum esse sit demonstrabile; Quibus demonstrationibus*. Si otros equi-

---

<sup>2</sup> Cfr. C. Pozo Sánchez, *Fuentes para la historia del método teológico en la Escuela de Salamanca*, vol. I, Facultad de Teología, Granada, 1962; L. Martínez Fernández, *Fuentes para la historia del método teológico en la Escuela de Salamanca*, vol. II, Facultad de Teología, Granada, 1973.

<sup>3</sup> Cfr. L. A. Kennedy, “La doctrina de la existencia en la Universidad de Salamanca en el siglo XI”, *Archivo Teológico Granadino*, 1972 (35), pp. 5-71; S. Orrego Sánchez, *La actualidad del ser en la “Primera Escuela” de Salamanca. Con lecciones inéditas de Vitoria, Soto y Cano*, Eunsa, Pamplona, 2004.

pos de investigadores y proyectos de investigación se ocupan de otros temas más importantes, en nuestra Universidad ha tenido una consideración particular ese tema por nuestra participación en el *STOQ Project* (el Proyecto interuniversitario sostenido por el Pontificio Consejo de la Cultura denominado *Ciencia, Teología y Cuestión Ontológica*)<sup>4</sup> y en sus actividades, que nos confirma cada vez más la importancia del diálogo entre fe y ciencia, y el hecho fundamental de la mediación de la filosofía en él. La cuestión 2 es en efecto un ejemplo, me parece, de este diálogo; una de las cuestiones que en la historia del pensamiento occidental tuvo siempre una gran importancia, no sólo para filósofos y teólogos, sino también para todos los que se han interesado, existencialmente, por las dimensiones racionales de su propia fe o, eventualmente, por las razones de su rechazo a Dios.

Aunque lejanas en el tiempo, difíciles para leer e identificar, y también no siempre demasiado significativas, estas fuentes tienen, en todo caso, su valor y merecen un estudio. Una ulterior confirmación de esto llega también por medio del volumen recién publicado por un investigador de la Universidad de Lecce, Igor Agostini, sobre el debate acerca de la infinitud de Dios entre Francisco Suárez y Juan Caterus<sup>5</sup>, que dedica algunos capítulos a la reconstrucción histórica y al análisis teórico de las principales interpretaciones del texto de la cuestión 7 de la *Prima Pars*, considerando a Cayetano, Ferrariense, Molina, Báñez, Zumel, Pedro de Ledesma, Pedro de Godoy y otros autores. Me ha complacido mucho leerlo, también porque me parecía –al ver cómo para poder entender la relación entre Caterus y Descartes hay que regresar a la discusión medieval sobre la *aseitas* y a las fuentes de los comentaristas de Santo Tomás– repetirse el asombro del que habla Étienne Gilson cuando se refiere a la filosofía cristiana encontrada trabajando sobre las fuentes del mismo Descartes<sup>6</sup>.

---

<sup>4</sup> Cfr. [www.stoqproject.it](http://www.stoqproject.it).

<sup>5</sup> Cfr. I. Agostini, *L'infinità di Dio. Il dibattito da Suárez a Caterus (1597-1641)*, Editori Riuniti, Roma, 2008.

<sup>6</sup> Merece la pena volver a estas fuentes, como muy bien se hace en este Simposio y en esta Institución Académica, para mostrar el interés y la modernidad de los pensadores del Siglo de Oro español.

## 2. La demostración filosófica de la existencia de Dios: Vitoria, Soto, Cano, Sotomayor (1553) y Salazar

Por lo que concierne específicamente al tema de la demostración filosófica de la existencia de Dios quería ahora ofrecer algunas informaciones sobre los primeros resultados y sobre las nuevas tareas de las investigaciones que siguen efectuándose después de la publicación, en el 2007, del volumen donde he recogido los textos de todos los comentarios universitarios a la cuestión 2 de Vitoria, Soto, Cano, Sotomayor (sus textos de 1553) y Salazar, con un pequeño estudio de sus contenidos<sup>7</sup>. En aquel volumen he podido analizar la producción de los maestros dominicos que enseñaron en las Cátedras principales (de Prima y de Vísperas) de la Universidad salmantina, considerando los primeros 30 años de la “Escuela”, desde 1530 a 1560.

En el volumen se encuentra una presentación de cada una de las fuentes y su respectivo valor, indicando las principales diferencias entre los textos de cada autor, y dando razón de mis opciones. Esta publicación puede servir, espero, a todos aquellos que quieran seguir investigando, sobre todo, acerca del valor de los varios manuscritos y de sus contenidos, compartiendo la tarea de conocer y estudiar los rasgos y las características de la “Escuela de Salamanca” y de su tomismo.

Aunque este trabajo presente muchas limitaciones, me parece que puede ayudar a reconocer en cada uno de estos autores examinados algunos aspectos interesantes de sus comentarios y perspectivas (me refiero, obviamente, sólo a la cuestión 2), y quería ante todo recordarlos aquí muy brevemente.

Acerca de Francisco de Vitoria, que vuelto a España explicó con casi toda seguridad la cuestión 2 en Valladolid durante su primera experiencia docente, se sabe que en la Universidad de Salamanca comentó dos veces esta cuestión: en los cursos 1531-32 y 1539-40.

También nuestra investigación sobre la cuestión segunda ha confirmado, ante todo, que las copias de Lisboa de las *reportationes* relativas al curso de 1531 que siempre fueron atribuidas a Francisco de Vitoria, habría que atribuir-las a Melchor Cano.

El texto del manuscrito de la Biblioteca de Madrid destaca por su peculiaridad y singularidad; es el más largo de todos, y muy original en la exposición del artículo 1, donde se encuentran citas de Cayetano y Capreolo que no se hallan

---

<sup>7</sup> Cfr. M. Mantovani, ‘*An Deus sit*’ (*Summa Theologiae*’ I, q2). *Los comentarios de la “primera Escuela” de Salamanca*, Editorial San Esteban, Salamanca, 2007.

en los otros manuscritos. Aunque sean *reportationes* y/o apuntes de clases, las fuentes de Barcelona, Santander y Salamanca (Universidad Pontificia) son, sin duda, las más útiles.

En el comentario, a pesar de varias diferencias, es posible indicar un esquema común en la manera de comentar el texto tomista en todos estos escritos del maestro burgalés.

En el artículo 1 es central la aclaración terminológica y conceptual acerca de la proposición *per se nota secundum se* y *quoad nos*, y la distinción entre *dignitates* y *petitiones* en el conjunto de las proposiciones *per se notae*. Frente a los *recentiores*, para Vitoria queda claro que la distinción de Santo Tomás se refiere a la de Aristóteles y se funda en su obra metafísica.

En el artículo 2 es obviamente central la distinción entre *a priori* y *a posteriori*. Pedro de Ailly es un autor que Vitoria y sus sucesores toman como ejemplo de una postura aislada y peligrosa, ya que rechaza la posibilidad de demostrar la existencia de Dios y también los respectivos argumentos aristotélicos.

En el artículo 3, en cambio, se encuentran en el breve texto varias citas humanísticas, por ejemplo de Lactancio y Cicerón. Vitoria en estas páginas nos muestra una concepción equilibrada y armónica de la función de la razón natural, en contra del “biblicismo” absoluto por una parte, y el racionalismo teológico, por otra.

Por lo que se refiere a Domingo de Soto, se puede decir que muy probablemente el maestro comentó la cuestión segunda por primera vez en San Esteban, y más adelante fueron dos los cursos en que la explicó durante las clases universitarias salmantinas, en 1535-36 y 1544-45. Como es notorio, las fuentes relativas al curso 1535-36 son cuatro, y todas se refieren a *reportata*, es decir, apuntes de estudiantes. Ésas son las únicas que tenemos, ya que no poseemos ninguna documentación de los comentarios de 1544-45.

En su exposición del artículo 1 el maestro organiza su discurso mostrando las tres distintas opiniones que se pueden reconocer acerca del *per se notum*: la de Gregorio de Rímini; la de Santo Tomás y Durando; y la de Duns Escoto y Ockham. Soto hace referencia a Aristóteles para dar cuenta de la distinción y diversidad de estas tres perspectivas. Se encuentran también referencias a Averroes.

Muy interesantes parecen, en el comentario al artículo 2, las anotaciones epistemológicas sobre las ciencias y las demostraciones, temas muy gratos a Soto, como confirman los importantes estudios publicados sobre otras obras suyas. Respecto a toda la muy rica producción del maestro, estas páginas se

pueden colocar en la discusión acerca de los temas de lógica, en los cuales Soto se comprometió en gran medida<sup>8</sup>.

La exposición del artículo 3 nos muestra ante todo la preferencia de nuestro maestro en discutir la primera vía, y su empeño en analizar las distintas instancias con las cuales es posible oponerse a la “vía” del devenir como argumentación para demostrar la existencia de Dios, es decir: la caída de los graves, la vida de los animales, los actos que produce la voluntad, el agua caliente. Todos estos son ejemplos que parecen negar el principio de Aristóteles *omne quod movetur ab alio movetur*. Domingo de Soto sabe muy bien que un interlocutor privilegiado acerca de este tema es Duns Escoto.

Es interesante darse cuenta de la abundancia y variedad de citas que nuestro autor aduce para sostener las distintas vías: San Agustín y Capreolo sobre el problema de las causas esencial o accidentalmente subordinadas (segunda vía); Pedro Aureolo y Capreolo acerca de la cuarta vía. Se halla una particular riqueza de contenido en la exposición de la quinta vía y en el análisis de la relación entre Dios y el mal.

Se podría decir que todo lo que Soto escribió sobre nuestro tema de manera mucho más cuidada y amplia en su *Commentarium in dialecticam Aristotelis*<sup>9</sup> lo había enseñado ya unos años antes en sus clases universitarias salmantinas.

Acerca del maestro Melchor Cano hemos seleccionado el manuscrito Ottoniano Latino 286 sin desatender la consideración de las particularidades del manuscrito 58 de la Biblioteca de la Universidad de Salamanca. De acuerdo con las nuevas aportaciones de Orrego Sánchez, también los textos sobre la cuestión 2 muestran que existe un estrecho paralelismo del manuscrito 286 con los textos portugueses atribuidos a Vitoria. La atribución de los dos comentarios a Melchor Cano en vez de a Francisco de Vitoria se apoya sobre argumentaciones muy válidas.

En el comentario de Cano al artículo 1 encontramos la interesante discusión acerca de la relación y diferencia entre definición y demostración, que tiene como interlocutores privilegiados a Cayetano y a Aristóteles y su obra.

El comentario de Cano al artículo 2 es muy clásico, y obviamente cuestiona a Pedro de Ailly y su postura. Son abundantes las citas de muchos autores, como San Agustín, Ambrosio de Milán, Juan Crisóstomo y pasajes de la Sagrada

---

<sup>8</sup> Cfr. S. Di Liso, *Domingo de Soto. Dalla logica alla scienza*, Levante, Bari, 2000.

<sup>9</sup> Cfr. Domingo de Soto, *In dialecticam Aristotelis Commentarii*, Apud Aegidium Rigalda, Venetiis, 1574.

Escritura que hasta ahora no se habían todavía encontrado en el comentario al artículo segundo en ninguno de los textos de los autores precedentes.

Acerca del artículo 3 también Cano muestra gran interés por la primera vía y por todos los problemas que conciernen a la razón aristotélica del movimiento: él advierte que allí se toca un “nudo epistemológico fundamental”, al considerar la relación entre física y metafísica. Cano cita a Aristóteles muy directamente; y lo hace con gran precisión y moderación. No faltan tampoco las citas humanísticas.

Examinando su comentario, podemos apreciar en Cano un sustancial equilibrio entre los datos de fe y los de razón: en efecto, él consideró siempre como un *locus theologicus* la razón humana y el pensamiento de los filósofos<sup>10</sup>.

De las ocho fuentes de Pedro de Sotomayor sobre la cuestión 2 se han examinado hasta ahora las que se refieren al curso 1553-54. Acerca del artículo 1 hay que señalar, ante todo, el admirable orden que caracteriza la exposición de nuestro maestro. No es difícil percibir los cuatro elementos centrales a través de los cuales Sotomayor distribuye su discurso, evidenciando las proposiciones principales.

En su comentario al artículo 2 se puede comprobar también que Sotomayor se parece a Cano, sobre todo en las citas de la Sagrada Escritura, Ambrosio y Juan Crisóstomo.

El texto del artículo 3 muestra que la primera referencia del maestro concierne a Cayetano y a su aclaración sobre las dos maneras posibles de entender las argumentaciones de las “vías”. Las citas aristotélicas y humanísticas son abundantes.

Sobre Ambrosio de Salazar, finalmente, hemos podido confirmar las consideraciones que acerca de sus lecturas y de su carrera universitaria ya ha realizado Pozo Sánchez, que sitúa en el curso del 1557-58 la fecha en que este joven maestro explicó la cuestión 2. La fuente es única y es incompleta: el manuscrito 1042 de la Biblioteca Angélica de Roma.

El texto del comentario de Salazar a la cuestión 2 confirma también la gran claridad y el preciso orden conceptual que caracterizó el trabajo y la exposición del maestro, y que Pozo Sánchez ya había señalado en el comentario del maestro dominico a la cuestión 1, el único texto suyo hasta ahora publicado. En el

---

<sup>10</sup> Cfr. M. Cano, *De locis theologicis*, J. Belda Plans (ed.), BAC, Madrid, 2006, caps. IX-X, pp. 493-550.

texto de Salazar encontramos, por primera vez, una cita de Alfonso de Madrigal (El Tostado), autor que hasta esa fecha ninguno de los maestros anteriores había citado todavía.

Obviamente, también nuestro autor comparte la postura que sostiene que no se puede afirmar que la existencia de Dios es *quoad nos per se nota*: que Dios existe lo podemos conocer sólo *per discursum et ratiocinationem*.

Es una lástima que se haya perdido el comentario al artículo 3, que seguramente habría ofrecido un texto muy interesante.

Intentando resumir muy brevemente los resultados de estas investigaciones ya publicadas<sup>11</sup>, se podría afirmar, ante todo, que también acerca de la cuestión 2, estos primeros 30 años de comentarios confirman sustancialmente la idea de la existencia de un “género literario común”, casi de una “tradición teológica” que pasaba de un maestro a otro, de modo que también acerca de la demostración filosófica de la existencia de Dios Domingo Báñez, en 1584, pudo imprimir su comentarios a la *Summa*<sup>12</sup> teniendo en cuenta todos estos materiales anteriores y muy variados (sobre todo apuntes), que se habían elaborado antes.

Acerca de los contenidos de nuestra cuestión no se encuentran especiales novedades respecto a los comentadores tomistas precedentes. Las fuentes o referencias que conciernen a esta temática siguen siendo sustancialmente las mismas que ya se habían utilizado anteriormente.

Un elemento innegable, en todo caso, es la dimensión “humanística” de estos autores: como ya habían mostrado los entendidos autores que editaron y estudiaron los comentarios a la cuestión 1, también en nuestros textos las consideraciones acerca de los argumentos sobre la existencia de Dios contienen muchas citas humanísticas, aludiendo muchas veces no sólo a la Sagrada Escritura, Padres de la Iglesia y autores medievales, sino también a clásicos latinos como Cicerón u otros. Es verdad que, en general, los comentadores salmantinos hicieron, por ejemplo, un uso mayor de las fuentes canónicas (como las *Decretales*), y, ciertamente, ya en las obras medievales se encontraban varias citas humanísticas; sin embargo nos parece que en estos textos las citas asumen un sentido nuevo.

Estos cinco maestros dominicos muestran, aunque de distintas formas y maneras, un “tomismo” que intenta estar “humanísticamente” abierto, buscando un sano equilibrio entre fe y razón. Martínez Fernández escribió precisamente

<sup>11</sup> Cfr. M. Mantovani, ‘*An Deus sit*’, pp. 357-369.

<sup>12</sup> Cfr. D. Báñez, *Scholastica commentaria in primam partem Angelici Doctoris D. Thomae [qq. 1-64]*, M. Gastii, Salmanticae, 1584.

que la Escuela de Salamanca tuvo una posición equilibrada entre los excesos racionales y el escriturismo: Vitoria fue el iniciador y el que marcó la pauta de esta posición equilibrada, la cual fue uno de los secretos de la renovación teológica que estos autores emprendieron; los maestros posteriores, sobre todo los primeros, intentaron seguir en esa dirección. El estudio sobre la cuestión 2 contribuye también para confirmar estas consideraciones.

Nuestros autores atribuyen más importancia, en la discusión, al primer artículo en lugar de al tercero; al tema del *per se notum* en lugar del tema de las cinco vías. Esto podría tener una explicación: en el renovado y extendido interés por la lógica; en la creciente relación de la filosofía y teología con las ciencias físicas y naturales; en la continua confrontación con el nominalismo y con la tradición escotista; y en la permanente problemática concerniente al innatismo y al así llamado “argumento ontológico”. En cuanto a la pregunta fundamental, que se remonta a Parménides, si lo que es primero *in re* es también primero en el procedimiento del pensamiento, nuestros autores consideran central la herencia aristotélica y, con Tomás de Aquino, distinguen precisamente entre lo que es primero *quoad se* y lo que es primero *quoad nos*.

En el comentario al artículo 2 siempre se encuentra una referencia a Pedro de Ailly, ejemplo de una postura “de fe” muy “temeraria” y peligrosa, precisamente por negar la posibilidad de demostrar por medio de la razón la existencia de Dios. Pedro de Ailly, a pesar de que fue un hombre muy destacado en el ambiente cultural y eclesial de su tiempo, es considerado por nuestros autores como un serio y peligroso adversario desde el punto de vista intelectual, precisamente porque había criticado y rechazado las argumentaciones “aristotélicas”, a partir de la, así llamada, “primera vía”. Pedro de Ailly es hoy un autor prácticamente desconocido, también acerca de estos temas; sin embargo, en el siglo XVI era considerado un exponente emblemático de una postura a la que había que oponerse con mucha contundencia.

### **3. Continuación de las investigaciones: Pedro de Ledesma, Pedro de Sotomayor, Mancio de Corpus Christi, Bartolomé de Medina, Domingo Báñez, Juan de la Peña, Juan Vicente de Astorga, Francisco de Araujo, Pedro de Godoy,...**

Hasta aquí hemos propuesto una pequeña descripción de lo que ya se ha realizado. Todo esto puede abrir nuevas tareas investigadoras: en primer lugar, la continuación de la lectura, transcripción y estudio crítico de las fuentes para reconocer las inmediatas influencias de estos comentarios en los comentarios salmantinos posteriores, sea de los dominicos, sea de otros autores, como el

*Cursus Complutensis*, el *Salmanticensis* o las posteriores obras de los autores jesuitas.

Hasta el final del siglo XVI existe en efecto una enorme colección de textos, todavía inéditos, de comentarios dominicos a la cuestión 2: Pedro de Ledesma, Mancio de Corpus Christi, Bartolomé de Medina, Domingo Báñez, Juan de la Peña, Juan Vicente de Astorga. La supervisión de los *Libros de visitas de cátedras* [AUS 940-954, años 1560-1641], de los *Libros de cuentas generales* y de los *Libros de claustros* que se conservan en el Archivo de la Universidad de Salamanca ilumina ulteriormente estas investigaciones porque puede ofrecer nuevos detalles valiosos e interesantes acerca de cada curso.

Considerando los autores dominicos, se puede llegar –si se extiende el análisis a toda la primera mitad del siglo XVII, abarcando un siglo exacto de comentarios (1560-1660)– hasta los dos maestros dominicos salmantinos que publicaron sus importantes comentarios a la *Prima Pars* con textos muy amplios sobre la cuestión 2: Francisco de Araujo (*de Prima* [Felipe III], 1625-1649) y Pedro de Godoy (*de Prima* [Dominicos], 1658-1663). Es ésta la tarea de mi actual trabajo (2008-2011), que estoy haciendo en colaboración con la Facultad de Teología del Angelicum de Roma.

Si se extendiera la consideración también a autores no dominicos, habría ante todo que estudiar el comentario a la cuestión 2 de Juan de Guevara, del que ya están transcritas las páginas de dos fuentes: el manuscrito 1680 de la Biblioteca de la Universidad de Coimbra y el manuscrito 6809 de la Biblioteca Nacional de Madrid, que se refieren al curso académico 1565-66<sup>13</sup>.

Entre los maestros agustinos está también Pedro de Uceda, que ocupó el *Partidos de Teología* desde el 1573 hasta 1576. Tenemos, en el manuscrito Ottoboniano Latino 287 de la Biblioteca Apostólica Vaticana, el brevísimo texto de su comentario a la *Prima Pars*, dado en 1576, que acaba propiamente con el comentario al primer artículo de la cuestión 2<sup>14</sup>.

Entre los maestros que se podrían estudiar contamos también con Cristóbal de Vela, que tuvo la cátedra *de Escoto* desde 1565 a 1573 y comentó la cuestión 2 en los cursos académicos de 1568 y 1573, como confirma la lectura de los *Libros de visitas de cátedras*<sup>15</sup>. El maestro benedictino Juan Alonso de Curiel

<sup>13</sup> Cfr. P.E Domínguez Carretero, “La Escuela Teológica Agustiniiana de Salamanca”, *La Ciudad de Dios*, 1959 (169), pp. 638-685.

<sup>14</sup> Cfr. G. Santiago de Vela, “El P. Maestro fray Pedro de Uceda”, *La Ciudad de Dios*, 1916 (106), pp. 26-42; P.E Domínguez Carretero, “La Escuela Teológica Agustiniiana de Salamanca”, pp. 638-685; Archivo de la Universidad de Salamanca (AUS) 941, p. 127/126.

<sup>15</sup> Cfr. AUS 942, pp. 169/167-169/167v; 946, p. 15/17.

(1600-1606, *de Vísperas* y 1606-1609, *de Prima*) comentó en cambio la cuestión 2 en el curso académico 1600-1601<sup>16</sup>.

Volviendo a los autores dominicos quería presentar muy brevemente el estado de las investigaciones sobre los comentarios de esta cuestión de Mancio de Corpus Christi, Bartolomé de Medina, Juan Vicente de Astorga y Juan de la Peña, acabando con algunas referencias a las obras editadas de Domingo Báñez, Francisco de Araujo y Pedro de Godoy.

Merece también que se ofrezcan algunas referencias al texto del comentario abulense de la cuestión 2 del maestro dominico Pedro de Ledesma, inédito hasta 2008. Los tres artículos de esta cuestión ya han sido publicados en la revista *Salesianum*<sup>17</sup>, y los textos de los artículos 1 y 2, gracias a la preciosa colaboración de la doctora Mercedes López Sánchez, de Zaragoza.

El maestro Pedro de Ledesma sustituyó a Báñez en la cátedra *de Prima* durante los años 1594-1596. De estos años no tenemos comentarios a la cuestión 2, en todo caso se conservan en el manuscrito 6 de la Biblioteca Capitular de Palencia los textos de sus explicaciones sobre la cuestión 2 que dio en Ávila en 1589<sup>18</sup>. En el manuscrito 6 la cuestión 2 está en los ff. 61r-72v.

Ledesma es un autor sobre que hay un renovado interés en los últimos años, como testimonia el libro de Orrego Sánchez –en de la Colección de pensamiento medieval y renacentista de la Universidad de Navarra– que incluye introducción, traducción y notas del *Tractatus de perfectione actus essendi creati* publicado por Pedro de Ledesma en Salamanca en 1596, un texto de gran interés desde el punto de vista metafísico<sup>19</sup>.

En el manuscrito 6 de Palencia, comentando el artículo 1 de la cuestión 2, Ledesma trata directamente de las cuestiones epistemológicas referentes a la relación entre metafísica y teología, afrontando sobre todo el tema de cuál es el

<sup>16</sup> Cfr. AUS 953, p. 4v.

<sup>17</sup> Cfr. M. Mantovani, “Pedro de Ledesma, OP, sulle cinque vie di San Tommaso d’Aquino. I commenti di Ávila del 1589”, *Salesianum*, 2008 (70), pp. 267-297; M. Mantovani / M. López Sánchez, *Pedro de Ledesma sobre Dios «per se notum». Comentarios abulenses del 1589*, *Salesianum*, 2009 (71), pp. 491-520; “Fides et scientia iuvant se in certitudine”, *Pedro de Ledesma sobre la demostrabilidad de Dios: los comentarios abulenses del 1589*, *Salesianum*, 2010 (72), pp. 71-104.

<sup>18</sup> Cfr. J. Barrientos García, “El maestro Pedro de Ledesma y la Universidad de Salamanca”, *Archivo Dominicano*, 1984 (5), pp. 201-269; AUS 952, p. 170v.

<sup>19</sup> Cfr. Pedro de Ledesma, *Sobre la perfección del acto de ser creado (1596)*, introducción, traducción y notas de S. Orrego Sánchez, Euns, Pamplona, 2001.

*incipit* de la teología, y de las particularidades de su objeto específico de estudio [*subiectum*].

Respecto a la temática específica de la cuestión 2, Ledesma, en plena correspondencia con la doctrina tomista, reclama inmediatamente las dos conclusiones fundamentales: la proposición *Deus est es per se nota secundum se*; no es, sin embargo, *per se nota quoad nos*.

No nos detenemos aquí sobre el desarrollo argumentativo del contenido del comentario del artículo 1 de la cuestión 2. En todo caso hay dos puntos que parecen realmente interesantes y dignos de reseñar: la relación entre verdad filosófica y verdad creída; la relación entre un primer principio de la razón especulativa y un primer principio de la razón práctica.

Según el maestro, para el filósofo cristiano su consenso a la verdad *Deus est*, si ésta se entiende en la primera manera, no procede por fe sino por ciencia, aunque la fe concurra a la certeza de aquel asenso.

En este punto del comentario se encuentra la muy significativa notación *fides et scientia iuvant se in certitudine*, escrita en nuestro manuscrito en el margen derecho del f. 66r, donde se afirma que, acerca de la certeza de la existencia de Dios, la fe y la ciencia no sólo no se oponen, sino que en cambio se pueden ayudar: para el filósofo cristiano la verdad de la existencia de Dios puede ser asumida como demostrada de hecho y evidente, si se considera en la primera manera descrita por Ledesma.

También el comentario ledesmiano al artículo 2 confirma la excelente “calidad metafísica” del maestro, proponiendo una profunda reflexión sobre la analogía en la que nuestro autor ha podido considerar con particular eficacia la relación entre verdades conocidas *ad modum scientiae* y verdades creídas, evidenciando un *duplex ordo cognitionis* y los distintos niveles de la única verdad.

En este texto se encuentra no sólo una gran abundancia de referencias y de citas tomistas y una interesante confrontación –también crítica– con otros comentaristas como Cayetano, el Ferrariense y también Melchor Cano, sino que también hay una profunda reflexión sobre la analogía en la que nuestro autor ha podido considerar, con particular eficacia, el conjunto de los temas sobre la relación entre razón y fe, y entre verdades conocidas *ad modum scientiae* y verdades creídas (incluida la relativa a la uni-trinidad divina), evidenciando un *duplex ordo cognitionis* y los distintos niveles de la única verdad. También la distinción fundamental, en la predicación analógica, entre *res significata* y *modum significandi*, aunque no se cite explícitamente, es utilizada con mucha atención.

Por lo que concierne el comentario del maestro al artículo 3, podemos decir que Pedro de Ledesma repite que la afirmación de la existencia de Dios no es

propriadamente un *articulum fidei*, aunque reconozca la utilidad de sostenerlo también como *articulum fidei*. Él cita aquí –esta indicación es para nosotros la primera, si consideramos el conjunto de los materiales sobre la cuestión 2 hasta ahora examinados– una argumentación propuesta por el dominico Crisóstomo Javelli (ca. 1470–1538). La referencia al tema de la autorrevelación divina del Éxodo (3, 14), *Ego sum qui sum*, permite a nuestro autor citar una gran riqueza de fuentes patrísticas y de otros autores.

Una simple mirada al texto relativo a las cinco vías nos muestra cómo Pedro de Ledesma puede comentar ampliamente la primera y la cuarta vía, y en cambio ofrecer una explicación muy breve de la segunda sin ocuparse directamente de la tercera y de la quinta, acerca de las cuales (“vide explicatam in Caietano” y “videte in domino Caietano”) remite directamente al comentario del *princeps thomistarum*.

También en su consideración de las cinco vías es claro que para Ledesma la cuestión del ser, divino y creado, fue la orientación fundamental y el interés constante que le acompañó al maestro al tratar las cuestiones filosóficas y teológicas, no sólo en sus principales obras sino también en sus comentarios universitarios y en sus lecturas, y esto lo hace hoy un autor muy interesante para su estudio.

En la última parte de esta contribución quería referirme brevemente al progreso de las investigaciones en curso sobre los comentarios a la cuestión 2 de los otros autores, ya citados, útiles ante todo para considerar<sup>20</sup> en ellos la rela-

---

<sup>20</sup> Hay que tener en cuenta ahora los importantes criterios de estudio que (en el artículo refiere a Francisco de Vitoria, pero estos criterios pueden ser igualmente útiles en otros autores) ha propuesto S. Langella sobre el caso emblemático de Vitoria en la incorporación historiográfica de la Escuela de Salamanca durante el siglo XX. Allí se individúan tres posibles formas de editar las lecturas del Maestro: “la primera consistiría en la transcripción de todos los manuscritos conocidos, ofreciendo de esta manera un abanico completo de todas las *reportationes* existentes de sus lecciones ordinarias. La segunda podría ser el servirse, para cada parte de la *Summa*, del manuscrito más seguro y fiable de la enseñanza del maestro dominico. La tercera, consistiría en completar el texto base del códice preferido con las variantes y añadidos que se encuentran en los otros manuscritos. Esta forma, aunque es la más compleja, es la que permite reconstruir en la totalidad de sus matices el texto original. Las tres fases que permitirían realizar esta última labor editorial serían: a) transcripción de la lectura conservada en el manuscrito que ofrezca mayores garantías de fiabilidad; b) añadidura de un apartado crítico que comprenda todas las variantes de los otros manuscritos que se alejen del texto contenido en el manuscrito elegido; c) inserción de un apartado crítico, de notas, según los criterios de las actuales ediciones críticas, de todas las citas implícitas o explícitas en el texto”; S. Langella, “La incorporación historiográfica de la Escuela de Salamanca durante el siglo XX: el caso de Francisco de Vitoria”, *Ciencia Tomista*, 2007 (134, 1), pp. 113-136. Me parece muy importante tener en cuenta estas indicaciones para seguir estudiando

ción entre filosofía y teología, su fidelidad a Santo Tomás y a sus principales comentaristas.

Acerca de Pedro de Sotomayor, los tres textos de las clases de 1553 ya han sido transcritos y estudiados. Sobre los de 1561, tenemos el manuscrito 709 de la Biblioteca de la Universidad de Salamanca, el manuscrito 83 del Archivo de San Isidoro de León, el manuscrito 111 de la Biblioteca Quatre Piliers de Bourges (Francia), el manuscrito 3851 de la Biblioteca Nacional de Lisboa y el manuscrito 66 de la Biblioteca Universitaria de Oviedo [que se quemó, pero se conservan los microfilmes]. Martínez Fernández ha utilizado el manuscrito de Salamanca para estudiar la cuestión 1. Las transcripciones de todos los textos están ahora completas.

Acerca de Mancio de Corpus Christi, en cambio, hemos examinado si es posible elaborar, proponer y estudiar un texto único. De este interesante autor tenemos tres textos relativos al comentario a la cuestión 2 que él dio en Salamanca en 1570: los manuscritos 1834 y 1984 de la Biblioteca de la Universidad de Coimbra y el manuscrito 1058 de la Biblioteca Apostólica Vaticana de Roma. Martínez Fernández ha utilizado el manuscrito 1058 de la Vaticana para estudiar la cuestión 1. El manuscrito 1834 de Coimbra, sobre todo por lo que concierne a la cuestión 2, está muy dañado en varios folios (388r-389v) y su lectura es casi imposible, pero en todo caso se puede confirmar que –aunque haya pequeñas variaciones– tiene el mismo texto de los otros. Sobre la enseñanza salmantina de Mancio en aquel curso 1570-71 hay un testimonio directo en AUS 943<sup>21</sup>.

Acerca de Bartolomé de Medina podemos señalar que de sus comentarios a la cuestión 2 tenemos cuatro manuscritos: el manuscrito 4628 de la Biblioteca Apostólica Vaticana; el manuscrito A3691 de la Biblioteca Pública Provincial de Palencia, el manuscrito 243 de la Biblioteca Universitaria de Valencia, y el

---

también nuestros autores. Se podría añadir al respecto, que de las tres modalidades indicadas una no excluye las otras; en cambio la buena realización de la tercera, es decir, la más completa, requiere de algún modo, al menos de forma implícita, la actuación de las dos anteriores. Aunque se viera conveniente hacer una edición crítica o por lo menos diplomática de estos textos, parece claro que la edición crítica se puede hacer sólo de un único texto, aunque presente variaciones muy significativas, sin embargo en muchos de nuestros ejemplos tenemos textos muy variados y distintos los unos de los otros, aunque se refieran todos a las mismas lecturas. Por eso, donde no es posible ofrecer un único apartado crítico porque no existe un único texto, son las notas y las referencias de las citas las que pueden representar la base, sobre todo si hay un interés también teórico, para realizar su estudio y el comentario de estos textos.

<sup>21</sup> Cfr. AUS, 943, p. 96v.

microfilme del manuscrito 5 de la Biblioteca Universitaria de Oviedo<sup>22</sup>. El manuscrito de Palencia está muy deteriorado y los daños llegan hasta la cuestión 27. De los comentarios de Bartolomé de Medina, en todo caso, se puede realizar un texto único. Martínez Fernández ha utilizado el manuscrito 4632 de la Biblioteca Apostólica Vaticana de Roma para estudiar la cuestión 1. Hay también un problema de interpretación del manuscrito 1055 Ottoboniano Latino de la Biblioteca Apostólica Vaticana, pero de esto hablaremos a propósito de las fuentes que se refieren a Domingo Báñez.

Acerca del maestro Juan Vicente de Astorga tenemos el comentario a la cuestión 2 del curso 1583-84. Es, como se sabe, el manuscrito 1607 de la Biblioteca de la Universidad de Salamanca, del que ya hemos acabado la transcripción. Luis Martínez Fernández ha publicado este manuscrito para estudiar la cuestión 1. También acerca de la enseñanza del maestro Astorga hay un testimonio en los *Libros de visitas de cátedras* de la Universidad salmantina<sup>23</sup>.

En cambio, el único comentario a la cuestión 2 que se atribuye al maestro Juan de la Peña se encontraría en los manuscritos 1041-5 de la Biblioteca Angélica de Roma. Nuestra tarea es estudiar mejor este asunto dentro del año 2011.

Puede ser interesante señalar, por último, el estado de las investigaciones sobre Domingo Báñez, el maestro que ha recogido la gran variedad de estos materiales y en su obra impresa nos ofrece una visión ya cristalizada de toda esta tradición de comentarios. Como es notorio, Báñez publicó en dos volúmenes, entre 1584 y 1588, su entero comentario a la Primera Parte de la *Summa Theologiae*<sup>24</sup>. Del maestro dominico, en todo caso, se encuentran también textos manuscritos inéditos sobre la cuestión 2 que se refieren a su larga enseñanza en la Universidad de la ciudad del Tormes. El manuscrito 4951 de la Biblioteca Nacional de Lisboa contiene, por ejemplo, el texto del comentario bañeciano a la cuestión 2 del curso académico 1595-96. Martínez Fernández ha publicado este manuscrito para estudiar la cuestión 1.

He escrito<sup>25</sup> equivocadamente que también el manuscrito Ottoboniano Latino 1054 de la Biblioteca Apostólica Vaticana refiere las clases de Báñez sobre la cuestión 2. En verdad el manuscrito contiene, en cambio, las lecturas del 1571

---

<sup>22</sup> Cfr. también J. Barrientos García, "Bartolomé de Medina, OP, y la Universidad de Salamanca", *Ciencia Tomista*, 1980 (107, 351), pp. 251-286.

<sup>23</sup> Cfr. AUS 952, pp. 200v y 209v.

<sup>24</sup> Cfr. D. Báñez, *Scholastica Commentaria... [q. 1-64]*; *Scholastica Commentaria in Primam Partem Angelici Doctoris D. Thomae... [q. 65 usque ad finem]*, Apud S. Stephanum, Salmantica, 1588.

<sup>25</sup> M. Mantovani, 'An Deus sit', p. 25, n. 27.

sobre la *Tertia Pars*, como está escrito en el f. 2 de la misma fuente: “Tertiae P. D. Tho. Aqui. Commentaria per R. P. Fr. Dominicum Vannes Sacrae Theologiae Profes. Ordinis Praedicatorum in Conventu D. Stephani Salmanticensis Diligentissime Adnotata Anno 1571”.

Acerca de este manuscrito hay, en efecto, un problema de interpretación. En los *Inventarii Codicum Manuscriptorum Latinorum Bibliothecae Vaticanae Ottoboniana*<sup>26</sup>, se describe así el manuscrito: “1055. B. de Medina in primam partem D. Thomae, usque ad questionem 18.am. De Sacra Doctrina”. El título en cambio dice: “Super Secundam Secundae Sancti Thomae”. Si miramos directamente el texto en el f. 1r encontramos “In Secunda Secundae Sancti Thomae Adnotationes. Quaestio prima. De fide. Utrum fidei obiectum”, pero esta descripción sólo concierne al f. 1r-v, porque en el f. 2r ya se encuentra otra descripción: “Lectura et elucidatio Magistri B. de Medina super primum articulum Primae Partis Divi[vi] Thomae Anno 1580 19 octobris”.

Así, en efecto, se encuentra el comentario a la primera parte, empezando obviamente con la cuestión 1 que desde el comienzo (f. 2r) se extiende hasta el f. 53r. El comentario a la cuestión 2 se halla en los ff. 53r-59r, y así las cuestiones posteriores de la *Prima Pars*.

Una cosa particular de este manuscrito es que, siguiendo su lectura, el f. 102r se encuentra de nuevo, sorprendentemente, otro comentario al segundo y al tercer artículo de la cuestión 2. Este nuevo comentario a la cuestión 2, aunque incompleto, acaba al f. 104v, donde comienza la cuestión 3 que llega hasta el f. 120. Siguiendo en la lectura, en el f. 222r, se encuentra otra descripción: “Expositio in Primam partem Divi Thomae Sapientissimi Magistri Dominici Vagnes primarii Catedratici salamantini, succedentis sapientissimo Magistro Medine qui a nobis discessit die 29 [---] 1580 vacavit autem cathedra usque ad diem 18 februarii 1581 preadicta autem adeptus est cathedram magistri Vagnes die... sabbati 20 hora”, y así empieza el comentario de Báñez desde la cuestión 3 hasta la cuestión 18 (es ésta la razón del título general), acabando en el f. 266r.

¿Quién es el autor a cuyo comentario se refieren estas páginas? ¿Medina, Báñez, u otro? Hay que seguir estudiando el problema. Una certeza que brota de la lectura del manuscrito es, en todo caso, que el comentario en los ff. 53r-59r no puede ser de Medina, porque en el comentario del artículo tercero (f. 57v) se lee directamente: “De materia huius argumenti tractat divus THOMAS diffuse in II-II, q. VII et id videndus est MAGISTER MEDINA apprehendimus etiam”.

<sup>26</sup> *Inventarii Codicum Manuscriptorum Latinorum Bibliothecae Vaticanae Ottoboniana*, el volumen primero, p. 206,

Hay elementos para pensar que esta primera lectura se podría referir a comentarios anteriores de Báñez, aunque las hojas de la cuestión 2 se encuentren antes de la titulación que indica a Báñez. En todo caso acerca de Báñez y de su comentario a la cuestión de la demostrabilidad filosófica de la existencia de Dios, tenemos la posibilidad de trabajar sobre las fuentes impresas. Hace falta, acerca del texto que se halla en los ff. 102-104 de este manuscrito, que alguien en un futuro pueda proporcionarnos su transcripción y estudio.

Un solo año después de la primera publicación de Báñez, en 1585, el maestro mercedario Francisco Zumel publicó también en Salamanca sus comentarios a la *Summa*<sup>27</sup>. Si consideramos los comentarios principales de los maestros dominicos, destacan –más tarde– las publicaciones de 1647 de Francisco de Araujo<sup>28</sup> y de 1669 de Pedro de Godoy<sup>29</sup>. Este maestro dedicó específicamente a la cuestión 2 más de cien páginas (*Disputatio secunda: An Deum esse sit per se notum?* pp. 10-56; *Disputatio tertia: An Deum esse sit demonstrabile, et quibus demonstrationibus?*; pp. 57-124). Cotejar el texto impreso de Báñez y los textos impresos sesenta y ochenta años después, respectivamente, por los maestros Francisco de Araujo y Pedro de Godoy puede ser muy interesante como revelador de las semejanzas, pero también de las significativas diferencias, que se produjeron en el curso de ochenta y cinco años en el planteamiento del mismo problema.

Éste es el conjunto de la investigación (lo que ya se ha hecho y lo que todavía tiene que hacerse), que abarca así más de un siglo de actividad (como comentarios universitarios y/o como obras impresas) de los principales maestros dominicos acerca de esta cuestión, y que nos parece de gran interés investigador y, sobre todo, para darse cuenta de su consideración sobre la relación entre filosofía y teología, evaluando así su fidelidad a Santo Tomás y a sus principales comentaristas.

---

<sup>27</sup> Cfr. F. Zumel, *In Primam Partem D. Thomae Aquinatis, Angelicis Doctoris, Commentaria*, S. Ferdinandus, Salmantica, 1585-1587.

<sup>28</sup> Cfr. F. Araujo, *Fratris Francisci de Araujo... in Primam Partem D. Th. Commentariorum. Tomus Primus usque ad quaestionem XXII*, Ex officina Melchioris Sánchez, Matriti, 1647.

<sup>29</sup> Cfr. P. de Godoy, *Petri de Godoy... Disputationes Theologicae in primam partem divi Thomae D. García, Burgi Oxomensis*, 1669.

#### 4. Conclusión

Varios autores han comentado la cuestión 2 desde las clases de Francisco de Vitoria hasta las principales obras impresas por los maestros dominicos del siglo XVII. Si bien el esquema utilizado para comentar y los principales contenidos expresados son casi siempre constantes, la lectura y el estudio de estas fuentes puede revelar las influencias recíprocas y las variaciones de impostación entre estos autores, y mostrar algunas nuevas aportaciones o contribuir a confirmar las adquisiciones obtenidas a través del análisis de las obras de estos maestros, comenzando por sus propios comentarios a otras cuestiones parecidas a la cuestión 2, o en todo caso relacionadas con los principales temas de la metafísica y de la teología filosófica.

¿Vale la pena? Me parece que sí; también porque analizando estos contenidos se toca una cuestión de gran modernidad y relevancia existencial. En la búsqueda de un recto equilibrio entre fe y razón hemos destacado una de las peculiaridades más propias y características de estas fuentes. El tema de esta búsqueda es de innegable actualidad, como por otra parte recordaba también hace diez años el Papa Juan Pablo II en su Carta encíclica *Fides et ratio*.

Dr. Mauro Mantovani  
Facoltà di Filosofia  
Università Pontificia Salesiana  
mantovani@unisal.it

**SI EL INTELECTO AGENTE CONOCE.  
LA RESPUESTA DE JUAN DE SANTO TOMÁS**

*Juan Fernando Sellés*

## **1. Presentación**

Juan de Santo Tomás (1589-1644) es uno de los comentadores más fieles a Tomás de Aquino y uno de los más lúcidos intérpretes tomistas de todos los tiempos. A pesar de sus cortos 55 años de vida, estos fueron muy productivos en filosofía, teología y, desde luego, en su vida personal. Su formación académica alternó entre las universidades de Coimbra y Lovaina. Su magisterio público lo desempeñó en la Universidad de Alcalá, y el privado en la orden dominicana de Alcalá y en la casa real de Felipe IV en Madrid. Sus escritos son, fundamentalmente, de tres tipos<sup>1</sup>: a) Filosóficos: *Artis logicae, prima y secunda pars, Naturalis Philosophia*, que son comentarios a las obras del Estagirita, ambas publicadas bajo el título de *Cursus Philosophicus*<sup>2</sup>; b) Teológicos: *Cursus Theologicus*<sup>3</sup>, en el que comenta la *Suma Teológica* de Tomás de Aquino; c) Pastorales: *Explicación de la doctrina cristiana, Práctica y consideración para bien morir, Breve tratado... para hacer una confesión general*, etc.

Dentro de su filosofía, en el plano de la *lógica* cabe destacar su concepción del signo, recientemente puesta de relieve<sup>4</sup>. En el de la *teoría del conocimiento*, sobresale su doctrina sobre la verdad, estudiada asimismo en la actualidad<sup>5</sup>. Y en el de la *psicología*, su investigación sobre el alma humana, también tenida en

---

<sup>1</sup> Cfr. V. Beltrán de Heredia, "Dictámenes y escritos inéditos del Maestro Juan de Santo Tomás", *La Ciencia Tomista*, 1945 (69), pp. 288-341.

<sup>2</sup> J. de Santo Tomás, *Cursus Philosophicus Thomisticus*, Turín, Marietti, vols. I-III, 1948-1949.

<sup>3</sup> J. de Santo Tomás, *Cursus Theologicus*, París, Vivés, vols. 1-6, 1883-1886.

<sup>4</sup> Cfr. J. de Santo Tomás, *El signo. Cuestiones II/5, XXI y XXIII del Ars Logica*, Introducción, traducción y notas de J. Cruz Cruz, Eunsa, Pamplona, 2000.

<sup>5</sup> Cfr. J. Poinsot (Juan de Santo Tomás), *Verdad trascendental y verdad formal*, Introducción, traducción y notas de J. Cruz Cruz, Eunsa, Pamplona, 2002.

cuenta al presente<sup>6</sup>. El intelecto agente –entendido según el pensador lusitano como *potencia* del alma– forma parte de este último estudio filosófico<sup>7</sup>. Se ha escogido aquí este tema porque se considera la cúspide del conocer humano. Como es sabido, para Aristóteles la teoría (de *zeorein*, contemplar, ver) es la forma más alta de vida<sup>8</sup>, y la instancia humana que permite la forma más alta de vida para el Estagirita es, precisamente, el intelecto agente, descubrimiento netamente suyo. Téngase en cuenta que la composición real *acto-potencia* Aristóteles la predica de la “naturaleza toda”, pero no del Acto Puro. Por tanto, la interpretación (griega, neoplatónica, árabe y judía) que hace equivaler el *intelecto agente* al conocer divino falsea el texto del pensador griego. También es errónea esa otra interpretación que no admite tal distinción real en el conocer humano (nominalismo), sino que acaba sosteniendo que entendimiento agente y posible son dos aspectos de una misma capacidad intelectual humana. Ni una ni otra es la posición de Juan de Santo Tomás, que siguiendo al de Aquino señala, por una parte, que el *intelectus agens* radica en el alma humana y, por otra, que es activo respecto del entendimiento posible.

El tema que nos ocupa lo encontramos expuesto, sobre todo, en el *Cursus Philosophicus*, en concreto, en el volumen III: *In Tres libros de Anima*, donde le dedica la cuestión X, titulada *De intellectu agente et possibili*, dividida en 6 amplios artículos que se van a resumir y comentar (unos más que otros) a continuación. En cuanto a sus fuentes principales, respecto de este punto se encuentran, evidentemente, Aristóteles y Tomás de Aquino. Pero en esta cuestión menciona también a los siguientes pensadores: Platón, que por suponer las ideas como realidades existentes en un mundo aparte, no aceptaba que el conocer humano fuese activo, sino pasivo respecto de ellas, a saber, de recuerdo; “aliquorum antiquorum”, es decir, los que sostenían que el intelecto agente era una sustancia separada, de entre quienes menciona a Avicena. También alude a Escoto, Durando, Capreolo, Cayetano, Silvestre de Ferrara, Suárez, Agustino Nifo, un tal “Maior”, el Abulense –Alonso de Madrigal–, Báñez, Rubio, Vázquez, “González et Nazarius”, Zumel, Valencia, Fonseca y el comentario de los

<sup>6</sup> Cfr. J. Poinso (Juan de Santo Tomás), *Del alma* (1635), I: *El alma y sus potencias elementales*, Introducción, traducción y notas de J. Cruz Cruz, Eunsa, Pamplona, 2005; II: *La sensibilidad y los sentidos externos e internos*, Introducción, traducción y notas de J. Cruz Cruz (en preparación); III: *El espíritu, el conocimiento y el querer*, Introducción, traducción, y notas de J. Cruz Cruz (en preparación).

<sup>7</sup> Este tema ha sido recientemente estudiado por E. Martínez, “El intelecto agente según Juan de Sto. Tomás”, en *El intelecto agente en la escolástica renacentista*, J. F. Sellés (ed.), Eunsa, Pamplona, 2006, pp. 301-314.

<sup>8</sup> Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, X, 7, 1178 a 6-7.

conimbricenses al *De anima*, que no es ni poco ni mal repertorio de autoridades en el tema, lo cual indica que Juan de Santo Tomás está suficientemente documentado en el problema de la disparidad de versiones interpretativas del intelecto agente. Como se aprecia, conoce más a los comentaristas latinos de Aristóteles que a los griegos, árabes y judíos, y entre ellos, en especial a los dominicos y jesuitas renacentistas.

## 2. Existencia, esencia y función del intelecto agente

El artículo 1 de esta cuestión X lo titula “Si es necesario poner un intelecto agente distinto del posible y qué es”. Se trata, por tanto, de dar razón de la *existencia* del *intellectus agens* y de explicar su *esencia*. A estos añade un objetivo más: dar cuenta de su *función*. En suma, en este artículo el pensador lusitano se propone estudiar tres cosas y por este orden: 1º) el oficio del intelecto agente; 2º) si es algo externo al alma humana o una potencia suya; 3º) si es una potencia distinta del posible. Con la respuesta a lo primero dará razón del inicio del conocer intelectual humano; con lo 2º rebatirá el tradicional *averroísmo*; con lo 3º, el *nominalismo*.

1º) El argumento que da para mostrar la *existencia* del intelecto agente es tradicional, a saber, que para pasar al acto lo potencial o pasivo se requiere de un acto previo; por tanto, para llevar al acto al intelecto posible se requiere un intelecto agente<sup>9</sup>. Como la fantasía no puede inmutar a la inteligencia<sup>10</sup>, puesto que lo sensible es incapaz de afectar directamente a lo espiritual, se requiere de una realidad espiritual activa. De los pensadores que el lusitano tiene en cuenta en este punto, sólo menciona a Durando como el único que negó la existencia del intelecto agente humano. Sin embargo, históricamente éste no fue un caso aislado<sup>11</sup>. Juan de Santo Tomás admite que en la presente situación podemos

<sup>9</sup> “Quia omni passivo, ut reducatur de potentia ad actum, correspondet aliquod activum, necesse est, quod si intellectus noster reducitur de potentia ad actum, ut formetur per species intelligibiles, detur aliquod activum, per quod talis reductio fiat et tales species producantur in intellectu; et hoc vocamus intellectum agentem, id est producentem species et formantem per illas intellectum ad intelligendum”; Juan de Santo Tomás, *Cursus Philosophicus*, vol. III, *In de anima*, q10, a1.

<sup>10</sup> “Mediante autem phantasia, quae est potentia corporea, non potest anima spirituales species producere, nisi elevet illam ultra suam virtutem et haec elevatio ab alia virtute et potentia debet provenire”; Juan de Santo Tomás, *In de anima*, q10, a1.

<sup>11</sup> De ese parecer fueron casi todos los comentaristas griegos, árabes y judíos del Estagirita. De entre los comentaristas latinos, sostuvieron la misma tesis –aunque por motivos bien distintos–

conocer “solum obiecta sensibilia”, y lo que se abstraiga de tales objetos. Por tanto, para pasar del conocer sensible al de la inteligencia, no se requieren ni de ideas separadas ni de sustancias separadas, sino de un conocer activo humano que facilite la separación ideal de lo sensible<sup>12</sup>.

2º) En cuanto a la *esencia* del intelecto agente, si se pregunta si es sustancia separada o algo del alma, este escolástico recuerda que el parecer de muchos antiguos fue el de entender el *intellectum agens* como una realidad externa al alma humana, asunto que rebatió el propio Tomás de Aquino. Explica que la tesis de los pensadores antiguos admite tres variantes: *a)* La de quienes, como Platón, sostenían la existencia de “ideas separatas”. *b)* La de quienes, como Avicena, negaban tales ideas, pero postulaban la existencia de una sustancia separada que infundía estas ideas en el hombre. *c)* La de los que, como Aristóteles, entendían al intelecto agente como separado de la materia y de la imaginación, pero propio del hombre. El parecer del lusitano es que el *intellectus agens* “connaturalis est animae coniunctae corpori”<sup>13</sup>, y que “manet in anima separata”<sup>14</sup> tras la muerte corporal. Por tanto, ratifica que ni el Estagirita ni Tomás de Aquino entendieron el intelecto agente como “substantia aliqua separata”<sup>15</sup>.

En cuanto a la *índole* de tal intelecto, Juan Poinsoot señala que las expresiones aristotélicas de “hábito” y “arte” se deben tomar comparativamente, pues en sentido estricto el intelecto agente ni es un hábito ni actúa como el arte<sup>16</sup>. Se suma a la opinión de quienes consideran que su operación no es cognoscitiva

---

Guillermo de Auvernia, Roger Bacon, Roger Marston, Roberto Grosseteste, Pedro Olivi, Gonzalo de España, y los pertenecientes al averroísmo latino en el siglo XIII (cfr. mi trabajo: “Los filósofos del siglo XIII que negaron el intelecto agente”, en *Dar razón de la esperanza*, Eunsa, Pamplona, 2004, pp. 1277-1300); Guillermo de Ockham, Juan de Buridán, Nicolás Oresmes, Pablo de Venecia, etc. en el siglo XIV; Nicolás de Ámsterdam, Tomás Bricot, etc. en el siglo XV; y otros menos conocidos como por ejemplo Marco Antonio de Passeri, Antonii Scayni Salodiensis, Felipe Melanchton, Scarpa Salentino, Marco Antonio Zimara, etc., en el siglo XVI.

<sup>12</sup> “Ergo oportet, quod praeter virtutem superioris intelligentiae, quae ut causa universalis concurrat, detur virtus particularis et propria animae, quae talem abstractionem a sensibilibus faciat modo particulari et sibi proprio, et hanc vocamus intellectum agentem”; Juan de Santo Tomás, *In de anima*, q10, a1.

<sup>13</sup> Juan de Santo Tomás, *In de anima*, q10, a1.

<sup>14</sup> Juan de Santo Tomás, *In de anima*, q10, a1.

<sup>15</sup> Juan de Santo Tomás, *In de anima*, q10, a1. Y añade: “quod vero praeter animam detur intellectus agens separatus, qui species productat in intellectu possibili, nec somniavit Aristotelis; *In de anima*, q10, a1.

<sup>16</sup> “Quod intellectus agens est sicut habitus et ars, loquitur solum per modum comparationis”; Juan de Santo Tomás, *In de anima*, q10, a1.

(Toledo, Báñez, Suárez, Rubio, etc.)<sup>17</sup>. Precisamente por esto admite que el agente sólo es más noble que el paciente en cuanto a la formación de las especies, pero no en cuanto al entender<sup>18</sup>. Sin embargo, esta tesis es problemática, porque viene a sostener que la fuente de todo el conocer intelectual humano no es cognoscitiva, lo cual equivale a defender que el saber surge de la ignorancia. Además, tal parecer no es tomista<sup>19</sup>.

3º) En cuanto a la distinción real entre el intelecto agente y el posible, opone la tesis tomista a la opinión de Suárez, Nifo, Mayor y el Abulense, para quienes no se trata de dos potencias, sino de una sola con doble actividad. Tampoco acepta el parecer de quienes lo consideran un hábito innato, en concreto, el de los primeros principios<sup>20</sup>, asunto que es correcto. Asume, por tanto, la distinción de los dos intelectos en cuanto “potencias”, lo cual también plantea una dificultad: si el intelecto agente es una *potencia* o, en rigor, un *acto* (aunque no como un hábito o una operación inmanente).

En suma, para Juan de Santo Tomás *existe* el intelecto agente en el alma humana, es una *potencia* y su papel es el de *abstraer*. Sin embargo, esto último plantea una objeción: si tras esta vida ya no se abstrae ¿cómo justificar la permanencia del intelecto agente en la inmortalidad del alma? Su respuesta dice que “el intelecto agente en el alma separada será ocioso respecto a nuevas abstracciones de las especies, pero podrá tener algún acto, ciertamente el iluminar las especies ya abstraídas en orden al uso actual de ellas”<sup>21</sup>. Con todo, cabe preguntarse si este planteamiento no equivale a reducir el papel del intelecto

<sup>17</sup> “Iste actus factivus specierum, et non cognoscitivus”; Juan de Santo Tomás, *In de anima*, q10, a1. “Actio autem intellectus agentis non est cognitio”; *In de anima*, q10, a1. “Neque oportet, quod omnis intellectus sit cognoscens, sed tantum intellectus formatus per species, non intellectus formans species”; *In de anima*, q10, a1. Para él, contra quien postule que una potencia que sea a la vez factiva de las especies y cognoscitiva sólo se puede dar en los ángeles, hay que responder que tampoco en éstos, porque su conocer de especies no es factivo sino innato, perfecto y pleno.

<sup>18</sup> “Non sequi quod intellectus agens sit simpliciter nobilior, sed solum in ordine ad formationem specierum, in quo intellectus possibilis es illo inferior, quia est in potentia. Simpliciter tamen respectu actus nobilioris, qui est intelligere, excellit intellectus possibilis”; Juan de Santo Tomás, *In de anima*, q10, a1. Y al final del capítulo escribe: “[intellectus agens] non tamen est nobilior ipso intellectu formato et vitaliter cognoscente”; *In de anima*, q10, a1.

<sup>19</sup> Tomás de Aquino sostiene que el intelecto agente es cognoscitivo en concurrencia con el posible; cfr. *De anima*, q1, a5.

<sup>20</sup> El autor más representativo de esta opinión tal vez sea Alfonso, Arzobispo de Toledo; cfr. *In tres Aristotelis libros de Anima subtilissimae quaestiones*, ad Insigne Stellae Iordani Ziletti, Venetiis, 1565. J. de Santo Tomás, siguiendo al de Aquino, distingue entre dicho hábito y el intelecto agente.

<sup>21</sup> Juan de Santo Tomás, *In de anima*, q10, a1.

agente a la abstracción, tanto en la presente situación como en la vida *post mortem*. Por eso, Juan de Santo Tomás se sorprende de la afirmación tomista de que el intelecto agente conoce *post mortem* a las sustancias separadas<sup>22</sup>, lo cual él interpretará diciendo que en tal estado el intelecto agente permite conocer que el alma se conoce a sí misma, y derivadamente a dichas sustancias<sup>23</sup>. Por otra parte, en este primer artículo Juan Poinot sostiene la siguiente tesis: “de quien participa la virtud del intelecto agente en nuestra alma es Dios [...] ya que sólo Dios es creador del alma y le ofrece la luz”<sup>24</sup>, en la cual es sumamente fiel al de Aquino<sup>25</sup>.

<sup>22</sup> “Difficilius est, quod docet in III *Contra Gentes*, cap. 45 in fine, quod anima separata intelligit substantias separatas per lumen intellectus agentis [...]. El idem docet in *Quaes. De Anima* a15, a9”; Juan de Santo Tomás, *In de anima*, q10, a2. Es difícil (“verba valde obscura sunt”), porque –como él mismo admite– eso equivale a “facere intellectum agentem potentiam cognoscitivam, quod nos affirmare non possumus”; *In de anima*, q10, a2.

<sup>23</sup> “Nos brevius dicimus, quod quando dicit D. Thomas, quod anima separata per intellectum agentem habet virtutem intelligendi substantias separatas, et per lumen intellectus agentis intelligit illas, no est sensus, quod per intellectum agentem intelligat, eliciendo ipsam cognitionem, vel quod intellectus agens aliquam speciem in anima separata producat, cum non habet phantasmas seu obiecta, a quibus illam desumat. Sed quia anima separata intelligit seipsam, et alias animas et angelos ad modum sui, speciem autem sui dicitur habere per intellectum agentem radicaliter sumptum, quia anima intelligit se per seipsam in statu separationis, et ipsa radicaliter est intellectus agens. Et ideo per intellectum agentem radicaliter sumptum anima accipit lumen intelligendi se, alias substantias separatas in statu separationis, cum in statu coniunctionis accipiat sui et aliorum species per intellectum agentem formaliter sumptum pro potentia operante circa phantasmata”; Juan de Santo Tomás, *In de anima*, q10, a2, fin.

<sup>24</sup> Juan de Santo Tomás, *In de anima*, q10, a2. Y más adelante añade: “illuminare per modum proximae virtutis illuminativae pertinet ad intellectum agentem, sed per modum causae primae pertinet ad Deum”; *In de anima*, q10, a2.

<sup>25</sup> “La luz del intelecto agente [...] procede en el alma, sin duda, como del primer origen, de las sustancias separadas y principalmente *de Dios*”; Tomás de Aquino, *De veritate*, q10, a6, co; “el intelecto agente es cierta virtud participada de alguna sustancia superior, a saber, de Dios”; *De anima*, q1, a5, co; “decimos que la luz del intelecto agente, de la que habla Aristóteles, es impresa en nosotros inmediatamente por Dios”; *De spiritualibus creaturis*, q10, co; “es llamado por Aristóteles luz recibida en nuestra alma por Dios”; q10, co; “es propio de Dios iluminar a los hombres imprimiéndoles la luz natural del intelecto agente, y sobre ésta, la luz de la gracia y de la gloria”; q10, ad1; cfr. también: *Summa Theologiae*, I, q79, a4, co.

### 3. ¿Cómo ilustra el intelecto agente al fantasma y al intelecto posible?

“Todos los trabajos del intelecto agente se pueden reducir a tres: primero, acerca de las especies, a las que forma, y consecuentemente a los objetos inteligibles que en ellas relucen. Segundo, respecto de los fantasmas de los que tales especies se abstraen. Tercero, en cuanto al conocer del intelecto posible, que depende de la ilustración del intelecto agente”<sup>26</sup>. En este preámbulo Juan de Santo Tomás destaca las tres dificultades siguientes:

1<sup>a</sup>) Si el papel del intelecto agente es hacer inteligibles y espirituales a las especies, ¿afecta esa acción a los fantasmas? De ser así, serían estos mismos los que serían hábiles para mover al posible, lo cual equivale a aceptar la pasividad del posible respecto de la imaginación, tesis que sostiene la inversión de la jerarquía cognoscitiva humana. La opinión de Juan Poinsot al respecto es que no son los fantasmas, sino las especies inteligibles formadas por el agente, las que activan al posible. La razón que da es: “el fantasma, como es corpóreo, no puede obrar efectivamente por propia virtud un efecto espiritual, de otro modo se desempeñaría como causa principal, y además, esa virtud siempre permanecería sin proporción respecto de su efecto, ya que éste es espiritual y aquella corpórea. Por tanto, la operación del fantasma, para producir la especie inteligible, debe ser por la virtud de la moción del intelecto agente, que es espiritual”<sup>27</sup>. De manera que la fantasía se desempeña, según Juan de Santo Tomás, como un instrumento respecto del agente principal, pues las representaciones son elevadas a especies por virtud del intelecto agente guardando una semejanza intencional con ellas.

2<sup>a</sup>) La segunda dificultad se puede formular con una doble pregunta: ¿cómo concurre el intelecto agente con los fantasmas para producir la especie inteligible?, y ¿cómo influyen los fantasmas en dichas especies? Juan de Santo Tomás aporta la diversidad de pareceres al respecto: a) Los que niegan la concurrencia eficiente e instrumental de los fantasmas, parecer que Suárez atribuye a los tomistas antiguos. b) Los que, por el contrario, admiten la concurrencia instrumental de los fantasmas. De entre estos últimos, las opiniones son múltiples: Cayetano pensaba que el agente actúa sobre los fantasmas a modo de iluminación objetiva, no formal. Otros sostenían la opinión contraria. Algunos, como Silvestre de Ferrara, defendieron que la iluminación no es ni formal ni objetiva, sino radicada en la misma alma. Por su parte, Báñez, los autores del *corpus carmelitani*, Rubio y otros, consideraban que el agente usa de los fantasmas

<sup>26</sup> J. de Santo Tomás, *In de anima*, q10, a2, Introducción.

<sup>27</sup> J. de Santo Tomás, *In de anima*, q10, a2.

como de instrumento. Suárez y otros sostienen que el influjo por parte de los fantasmas es “per modum materiae”. El lusitano sostiene que el intelecto agente es el agente principal y primero mientras que los fantasmas son el agente instrumental y secundario. Como se puede apreciar, las diversas opiniones de los comentadores tomistas debaten el tipo de “causalidad” que se da en el inicio del conocer intelectual humano, equiparándola a una de las “causas” *predicamentales* de la realidad física. Sin embargo, en sentido estricto, conocer no es ni *causa* ni “causar” alguno.

3ª) La tercera dificultad se puede formular, asimismo, interrogativamente: ¿el intelecto agente ilumina al posible, además de los fantasmas? Según Tomás de Aquino y Cayetano esa luz permite manifestar al intelecto posible los primeros principios, y mediante ellos, lo que por su medio se conoce. Esta tesis también la ratifica el lusitano: “el conocimiento actual de los primeros principios no lo puede tener el intelecto posible sino por el intelecto agente”<sup>28</sup>, pero vuelve a restringir la capacidad iluminativa del intelecto agente a la abstracción: “toda la razón de la iluminación del intelecto agente se tiene mediante los objetos inteligibles y las especies”<sup>29</sup>. Con todo, se puede cuestionar que si el agente ilustra al posible, es decir, si es activo respecto de él, ¿por qué esa actividad no es cognoscitiva? Y si lo es, ¿cómo sostener que el posible es superior en conocimiento al agente si éste es acto respecto de aquél?

#### 4. Sobre la imperfección del intelecto agente y la homogeneidad o heterogeneidad cognoscitiva en la vida humana

El artículo 3 de la cuestión 10 Juan de Santo Tomás lo titula “¿Cuál es el objeto adecuado y específico del intelecto posible?”. Atendemos a él en la medida que hace referencia al agente. En él se defiende que “el objeto motivo y especificativo [del intelecto] en el estado de unión [del alma humana al cuerpo] es la *quiddidad* de las cosas sensibles; en el estado de separación [del cuerpo] es la *quiddidad* espiritual de la misma alma, a cuyo modo entiende las restantes

<sup>28</sup> J. de Santo Tomás, *In de anima*, q10, a2.

<sup>29</sup> J. de Santo Tomás, *In de anima*, q10, a2. La razón que aporta es que el “intellectus agens non potest illuminare cognoscendo nec lumen aliquod habituale produciendo in intellectu, quia habitus si est acquisitus, fit mediantibus actibus cognoscitivis, si est infusus, non fit ab intellectu agente, sed a Deo. Ergo tota illuminatio intellectus agentis debet sumi ex parte obiecti representati in specie, quatenus ex uno obiecto manifestatur aliud”; *In de anima*, q10, a2.

sustancias espirituales”<sup>30</sup>. Por *quidditas* entiende, en el estado de unión, no sólo la sustancia, sino también los accidentes: “quidditas rei sensibilis”; y en el de separación, la naturaleza de las sustancias separadas: “quidditas spiritualis”<sup>31</sup>. La ventaja de esta tesis estriba en que –frente a muchos tomistas– el lusitano admite que el conocer humano no requiere inexorablemente de especies, pues al menos en la vida futura no las necesitará. Sin embargo, la desventaja de esta posición radica en que sustenta una completa heterogeneidad entre el conocer actual y el de la vida futura. Que exista distinción cognoscitiva entre ambos estados no ofrece problema alguno, pero sí que la distinción sea completa, porque entonces se pone en entredicho la continuidad intelectual entre esta vida y la postrera. De ese modo se concluiría que el conocer en el más allá no es natural sino exclusivamente sobrenatural. Que sea sobrenatural es fácilmente aceptable por la fe. Sin embargo, lo sobrenatural no contraría lo natural sino que lo eleva. En suma, la tesis de este renacentista parece contrastar con aquella otra tomista según la cual hay continuidad, y no saltos bruscos, entre las realidades.

En el fondo, lo que se cuestiona en la precedente hipótesis es saber si el intelecto agente es distintivo o no de la *intimidad personal* humana, pues de serlo, habrá que decir que es la clave del conocer humano ahora y después y, asimismo, habrá que predicarlo de los ángeles y de Dios, por ser *personas*. En cambio, si se toma sólo como un instrumento indispensable para pasar del conocer sensible al racional en esta vida, no parece ser una realidad distintiva del ser personal, no sólo porque los ángeles y Dios no la requieren, sino porque tampoco requiere de esa función la persona humana tras la muerte.

El artículo 4 de esta cuestión Juan de Santo Tomás lo titula “Si el singular material en este estado es directamente cognoscible por el intelecto”. Sobre este artículo sólo cabe mencionar que, para este pensador, la especie es abstraída por el intelecto agente y que en ella ya está connotado el singular. Por su parte, en el artículo 5 se aclaran algunas dificultades de los artículos precedentes. Entre otras cosas<sup>32</sup>, en este artículo se indica que la abstracción es una separación de

<sup>30</sup> J. de Santo Tomás, *In de anima*, q10, a3.

<sup>31</sup> “Et nomine quidditatis non solam substantiam praedicamentalem intelligimus, sed quidquid per modum naturae alicuius et essentiae, concipi potest, etiam accidentia et modi, imo et singularitas ipsa ad instar essentiae alicuius accipi potest. Pro statu vero separationis obiectum illius proportionatum est quidditas spiritualis propria substantiae”; J. de Santo Tomás, *In de anima*, q10, a3.

<sup>32</sup> También se añade en este capítulo que “el intelecto se mueve a lo singular no inmediatamente, sino mediante el intelecto agente que vuelve espiritual e inmaterial la especie, no sólo en su entidad, sino también en su representación, y así no se mueve a lo singular por adecuación a él, sino por la universalidad, bajo la cual se contiene aquella singularidad, y de la que se abstrae la

la realidad física y que, por tanto, el que este conocer no penetre en aquélla manifiesta una debilidad de nuestro conocimiento. Ahora bien, si nuestra abstracción expresa imperfección cognoscitiva y el abstraer es la principal función que se adjudica al intelecto agente, es comprensible que se tenga de él una visión empobrecida por lo que al conocer se refiere. Además, al final del artículo se insiste en que el intelecto agente no conoce<sup>33</sup>. Por último, el artículo 6 lleva por título “Si la memoria, la sindéresis, el especulativo y el práctico son potencias diversas”. La respuesta a las cuestiones planteadas es negativa en todos los casos enunciados y, asimismo, en otros temas tratados en el cuerpo del artículo: la razón superior e inferior y la conciencia. Como es claro, el intelecto agente no equivale a ninguna de estas realidades noéticas humanas. Además, no hay ninguna alusión a él en este artículo.

Por otra parte, en su obra *Cursus Theologicus* aparecen pocas referencias al intelecto agente. En una de ellas se niega la existencia del intelecto agente en los ángeles y en Dios<sup>34</sup>. En otra, se da razón de esa carencia, a saber, “porque el intelecto agente supone una gran imperfección”<sup>35</sup>. En otro lugar se pregunta si el intelecto agente era propio del primer hombre, Adán, y asimismo de Cristo, a lo que responde que se daba en Cristo, aunque no de modo natural, y que tampoco hacía falta en Adán tal como se da en nosotros. A lo que precede añade que en los bienaventurados no es vano el intelecto agente porque, aunque carece de su función abstractiva, sin embargo no deja de ilustrar los principios<sup>36</sup>. De estos pasajes se puede colegir que si el intelecto agente denota *imperfección*, no se debe predicar por igual de nosotros que del primer hombre en estado de inocencia, así como tampoco de Cristo, sino que en ellos se debe suponer de modo diverso. Por lo demás, a Juan de Santo Tomás le parece oportuno que se predique del hombre en su estado *post mortem*, porque la única función del intelecto agente no es abstraer, sino también arrojar luz sobre el hábito de los primeros

---

universalidad, y así mueve más fuertemente al singular para aprender su naturaleza, no su singularidad”; J. de Santo Tomás, *In de anima*, q10, a5, fin.

<sup>33</sup> “Universale repraesentative invenitur in specie facta ab intellectu agente, qui non cognoscit, sed ex phantasmatis per superiorem et elevatiorem virtutem efficit species immaterialiter et abstracte repraesentantem”; J. de Santo Tomás, *In de anima*, q10, a5, fin.

<sup>34</sup> Cfr. Juan de Santo Tomás, *Cursus Theologicus*, Vivés, París, vol. II, 1883, p. 172 b, n. XXII.

<sup>35</sup> “Respondetur ad primum non esse perfectionem in Angelo quod habeat intellectum agentem, sicut nos, quia intellectus agens supponit magnam imperfectionem [...]. Nec etiam in Angelo est virtus ad acquirendum species ex obiectis spiritualibus, quia etiam respectu istorum, maioris perfectionis est intellectum non carere illis: et sic non indigere acquisitione earum, quam carere”; Juan de Santo Tomás, *Cursus Theologicus*, vol. IV, p. 755 a, n. XXVII.

<sup>36</sup> Cfr. Juan de Santo Tomás, *Cursus Theologicus*, vol. VIII, p. 332, nn. XLIX, L y LI.

principios del cual depende todo el razonar humano. A esta sentencia se puede añadir también la tesis presente en el *Cursus Philosophicus* según la cual el intelecto agente de los bienaventurados permite conocer la propia alma y el espíritu de los demás seres espirituales.

Las precedentes sentencias de este comentador tomista admiten revisión. En primer lugar, porque no responden a la mente de Tomás de Aquino, para quien el intelecto agente denota *perfección*: “aunque en uno y lo mismo la potencia sea previa al acto, sin embargo, de modo simple el acto precede a la potencia en otro; y de modo semejante, antes de todo lo imperfecto es necesario que exista otro perfecto”<sup>37</sup>. En efecto, para el de Aquino, un ser inteligente como es el hombre, si no tuviera el principio del conocimiento en sí mismo, sería constitutivamente imperfecto. En consecuencia, si la naturaleza no hace nada en vano –tampoco la humana–, el intelecto agente es la raíz de todo conocer y “algo unido” naturalmente al hombre. Es más, el *intellectus agens* es, para el de Aquino, un desbordamiento en nosotros de la perfección divina; cierta *participación* de ella: en rigor, una “virtud derivada del intelecto superior”<sup>38</sup>. En segundo lugar, porque es lo perfecto lo que permite perfeccionar lo imperfecto, el agente al posible, no a la inversa. Por eso el fin del agente no puede ser el conocer del posible, sino que hay que buscar para él un fin superior. Además si el agente es cognoscitivo, su tema debe ser superior a los que alcanza el posible.

En definitiva, Juan de Santo Tomás es, en este punto, más cercano al planteamiento moderno que al clásico (griego y medieval), porque al aceptar sin justificación que el entendimiento agente no conoce y al admitir justificadamente que es superior conocer a no conocer, hace surgir el conocer del entendimiento posible de la carencia de conocimiento del agente, lo cual es injustificable, pues equivale a afirmar que la potencia es superior al acto.

\* \* \*

---

<sup>37</sup> Tomás de Aquino, *De spiritualibus creaturis*, q10, co.

<sup>38</sup> “In ipsa [anima] sit aliqua virtus derivata a superiori intellectu, per quam possit phantasmata illustrare. Et hoc experimento cognoscimus, dum percipimus nos abstrahere formas universales a conditionibus particularibus, quod est facere acto inteligibilia”; Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, I, q79, a4, co.

Pensadores más representativos de la filosofía moderna y contemporánea (Kant, Fichte, Schelling, Kierkegaard, Bergson, Husserl, Heidegger, etc.) desconocieron el hallazgo aristotélico del *intelecto agente*. De haberlo conocido, respetado su índole, y tenido en cuenta en sus filosofías, de seguro que sus derroteros noéticos hubiesen sido diversos a los que en sus obras se han conformado y, seguramente, de mayor alcance que los logrados. Con todo, esos nuevos rumbos seguramente están incoados en la hipótesis de autores renacentistas como Toledo, Báñez, Suárez, Rubio, Juan de Santo Tomás, etc., acerca de que el intelecto agente no es cognoscitivo, pues de aceptar esta suposición, esta realidad humana está de más.

Ahora bien, si el intelecto agente es vano, habría que sostener que la última conclusión noética de la Escolástica Renacentista está precontenida en el *nominalismo* del siglo XIV. Por esto, también se puede indicar que dichos pensadores modernos y contemporáneos tengan su fuente de inspiración en las hipótesis nominalistas de Ockham, Buridán, Melanchton, Vázquez, etc., para quienes intelecto agente y posible no son más que dos funciones de la misma inteligencia humana, tesis demasiado afín a la actual interpretación del conocer intelectual humano que prescinde de la distinción real tomista *actus essendi-essentia* aplicada al conocimiento.

Es una lamentable pérdida para nuestra altura filosófica haber olvidado las múltiples interpretaciones que del intelecto agente se llevaron a cabo en la *Escolástica Renacentista*<sup>39</sup>, uno de cuyos últimos representantes fue precisamente el que aquí ha ocupado nuestra atención: Juan de Santo Tomás. Después de tres siglos de olvido debemos recuperar esa tradición y proseguirla, pues la recuperación de este descubrimiento en el siglo XX ha sido –salvo raras excepciones<sup>40</sup>– demasiado tímida. Sin embargo, es más penoso desconocer los numerosos y profundos estudios sobre el intelecto agente habidos en el siglo XIII. Esos, por más profundos, son más dignos de recuperación. Por eso considero que para que el rescate del descubrimiento aristotélico sea completo y pueda seguir animando los nuevos derroteros intelectuales, no es suficiente el quedarse con el legado de varios autores pertenecientes a la *Escolástica Renacentista*, sino que

---

<sup>39</sup> Cfr. J. F. Sellés (ed.), *El intelecto agente en la escolástica renacentista*.

<sup>40</sup> Cfr. J. F. Sellés, *El conocer personal. Estudio del entendimiento agente según Leonardo Polo*, Cuadernos de Anuario Filosófico, Serie Universitaria, nº 163, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona, 2003.

hay que atender al estudio del intelecto agente tal como lo dejó uno de sus mejores intérpretes en el siglo XIII, Tomás de Aquino<sup>41</sup>, y –como él– intentar proseguir a Aristóteles, inspirándonos en su descubrimiento y dando mayor alcance a su hallazgo.

Dr. Juan Fernando Sellés  
Departamento de Filosofía  
Universidad de Navarra  
jfselles@unav.es

---

<sup>41</sup> Cfr. J. F. Sellés, “El entendimiento agente según Tomás de Aquino”, *Revista Española de Filosofía Medieval*, 2002 (9), pp. 105-124. “La crítica tomista a la interpretación griega y neoplatónica del intelecto agente”, *Actas del XI Congreso Internacional de Filosofía Medieval, Porto*, 26-31 agosto, 2002; “La crítica tomista a la interpretación árabe y judía del intelecto agente”, *Espíritu*, 2003 (52, 128), pp. 207-226.



# LA RELACIÓN ENTRE METAFÍSICA, DIALÉCTICA Y RETÓRICA EN LA FILOSOFÍA DE DIEGO DE ZÚÑIGA

*Gerardo Bolado*

En 1597 apareció en Toledo la primera parte de la enciclopedia filosófica del agustino Diego de Zúñiga, *Philosophiae prima pars*<sup>1</sup>, en la cual se exponen de manera sistemática las cuatro primeras ciencias y artes que forman parte de aquella: *Metafísica*, *Dialéctica*, *Retórica* y *Física*; es decir, las disciplinas que componían habitualmente los cursos de Artes o Filosofía en las universidades de la época. *Philosophiae prima pars* es un exponente de las tendencias postridentinas para la renovación del saber, que eran partidarias de la alianza entre la filosofía y la retórica, entre Aristóteles y Cicerón, y que quedaron olvidadas por el avance de otras tendencias escolásticas en el siglo XVII. En este trabajo voy a hacer una primera aproximación general a las relaciones entre Metafísica, Dialéctica y Retórica, tal y como quedan expuestas y desarrolladas por Zúñiga en su obra citada, porque tal vez puedan arrojar luz sobre las relaciones actuales entre Ontología, Lógica y Teoría de la argumentación.

## 1. La relación entre Metafísica y Dialéctica

La *Metafísica* de Zúñiga es la ciencia filosófica primera y fundamental que enmarca y ordena una enciclopedia filosófica de quince ciencias y artes de inspiración aristotélica, cuyo desarrollo aspira a la perfección dialéctica y a la elegancia retórica<sup>2</sup>. Este lugar de la *Metafísica* en la enciclopedia del saber va a

---

<sup>1</sup> Didaci a Stunica eremitae augustiniani, *Philosophiae prima pars, qua perfecte et eleganter quattuor scientiae Metaphisica, Dialectica, Rhetorica et Phisycy declarantur*, Ad Clementem octavum, Pontificem Maximum, Apud Petrum Rodriguez typographum Regium, Toleti, MDXCVII; Versión castellana: *Física*, Eunsa, Colección de pensamiento medieval y renacentista, Pamplona, 2008.

<sup>2</sup> La filiación de Zúñiga con el tardo humanismo aristotélico salmantino podría explicar las formas no escolares de su *Metafísica*, que evita los cauces de la *disputatio*, y adopta la forma del discurso articulado en libros y capítulos. Los capítulos se componen ciertamente de cuestiones,

decidir su enfoque general como una ontología en la que se desarrolla la concepción general del ente, se defiende su cognoscibilidad y se determina el objeto de las distintas ciencias y artes filosóficas particulares en relación a los géneros de realidad.

Esta determinación del lugar de la Metafísica es deudora de una particular concepción del saber, según la cual el orden racional de las ciencias y de los conocimientos de cada una de ellas desciende de lo más universal a lo menos universal. La universalidad máxima del objeto de la Metafísica convierte a esta ciencia en la primera y fundamental de la enciclopedia por el orden de la doctrina. Más aún, este orden racional de la doctrina coincide con el orden de su enseñanza, con la *ratio docendi*, que también progresa de lo más universal a lo menos universal. La universalidad del objeto de la Metafísica hace que sea supuesto por el objeto de las restantes disciplinas y, por consiguiente, que tenga que ser expuesto con anterioridad, para evitar repeticiones y mezclas de cuestiones. Pero esta prioridad de la Metafísica por el orden de la doctrina y de la enseñanza no significa una mayor entidad y superioridad jerárquica de su objeto en cuanto al ser.

En efecto, Zúñiga determina la *Metafísica* o filosofía primera de su enciclopedia como una Metafísica general<sup>3</sup>, que se ocupa “de ‘lo que es’ en total y de manera universal”, es decir “de ‘lo que es’ en cuanto que es”, siguiendo la conocida definición de la disciplina por parte de Aristóteles en el libro cuarto de su

---

argumentadas con gran rigor dialéctico, simplicidad e independencia de criterio. Pero en todo momento evita el esquematismo y el desarrollo excesivo de las cuestiones, su escolarización, así como la erudición, considerados por él como vicios propios de sofistas, que contribuyen a oscurecer y entorpecer, más que aclarar y facilitar las disciplinas. Y rechaza, así mismo, la terminología escolástica, que es, a su juicio, oscuridad y barbarie, y adopta el término clásico latino, siempre que existe, lo que dota de singular vitalidad a su discurso. Aristóteles, al que llega a copiar casi literalmente en algunos pasos, es el maestro y la fuente principal de su *Metafísica*, como lo muestran las continuas referencias a su obra. Cicerón, al que cita en cinco ocasiones y sigue casi literalmente en algunos pasajes, es fuente de su terminología latina, como también lo son Séneca y Quintiliano, aunque no los cite en ningún momento.

<sup>3</sup> Su contenido se divide en cuatro libros. En el primer libro se determina el lugar de la *Metafísica* en la enciclopedia filosófica, se estudia el ente en cuanto ente y sus propiedades trascendentes, y se defiende la verdad contra los académicos y otros. En el segundo libro se estudian las divisiones generales del ente –real/mental, singular/universal, por sí/por accidente– y se determina lo que es todo y parte, hipóstasis y naturaleza, causa, principio y elemento. En el tercer libro, se explica lo que es por accidente, lo contingente y lo necesario, el acto y la potencia, lo idéntico y lo diverso, los opuestos. En el cuarto, y último libro, estudia los diez géneros de realidad, y los objetos de las ciencias y artes que se ocupan de ellos.

*Metafísica*<sup>4</sup>. Esta ciencia filosófica estudia las determinaciones y divisiones más universales de “lo que es”, incluyendo “lo que es” por mediación de la mente y “lo que es” por accidente, así como los diez géneros de realidad o determinaciones universales de “lo que es”. Porque se acerca a “lo que es” desde un punto de vista universal, sus consideraciones son generales, se extienden a todo género de realidad.

Por esto, la Metafísica no tiene por objeto a ningún ente concreto, ni ninguna determinación concreta del ente. Ni siquiera el Ente divino puede ser objeto de esta ciencia, porque es un Ente determinado y distinto de cualquier otro ente, aunque sea el Ser y la Causa de todo lo que es. Por la misma razón, tampoco lo pueden ser las inteligencias, aunque trasciendan la materia y el movimiento. Zúñiga entiende que Dios y las inteligencias son objeto de una ciencia específica, la Teología racional, para la que él adelanta el nombre de Teodicea, que utilizará posteriormente Leibniz. Esta precisa separación de la Metafísica general y de la Teología racional, constituye una postura singular<sup>5</sup> que tendrá éxito en la primera modernidad.

Se opone Zúñiga a los que piensan que la *ratio docendi* impone la posterioridad de la Metafísica, debido a la dificultad de su objeto. Nada hay más claro, a su juicio, que las determinaciones más universales que son comunes a todo lo que es. Ante un objeto nadie duda que es, que es cosa, que es algo, etc. Y, aunque el conocimiento de la naturaleza y razón de esas determinaciones universales presenta sin duda dificultades, la mediación del auténtico maestro puede aligerarlas y llevar la inteligencia del alumno a la comprensión de las mismas. Y tampoco se puede argumentar contra la anterioridad de la Metafísica por el orden de la enseñanza, como hacen quienes se basan en la autoridad de Avicena, afirmando que el estudio de Dios y de las inteligencias es el más difícil y supone el conocimiento del resto de las disciplinas. Pues Dios y las inteligencias no son objeto de la Metafísica, sino de la Teodicea.

La tesis de Zúñiga según la cual la Metafísica es la primera ciencia filosófica por el orden de la enseñanza, chocaba con la interpretación tradicional del

---

<sup>4</sup> “Alguna ciencia es la teoría de lo que es en cuanto que es, y lo que le pertenece por sí mismo”; Aristóteles, *Metafísica*, G, I, 1003 a 21-22.

<sup>5</sup> El agustino es consciente y reivindica su originalidad en este punto, que argumenta detenidamente comentando diversos lugares de Aristóteles. No faltaron, con todo, autores del período que plantearon la separación del estudio del ente en cuanto ente del estudio de Dios y las inteligencias, que la interpretación tradicional de Aristóteles había unido. Pedro Juan Núñez propuso esta separación, que tenía un precedente histórico en Nicolás Bonet. Zúñiga no cita a ninguno de estos autores en su obra y desde luego desarrolló esta distinción con una amplitud y precisión nuevas.

famoso pasaje del libro II de la *Metafísica* de Aristóteles<sup>6</sup> –“es imposible pretender conseguir a la vez la ciencia y el método de la ciencia”–, que era opinión mayoritaria en la época, defendida por autores principales como el dominico Domingo de Soto<sup>7</sup> o el jesuita Francisco Suárez<sup>8</sup>, y según la cual esa anterioridad le correspondía más bien a la Dialéctica en cuanto que trasmite el *modus sciendi*.

Zúñiga se enfrenta a la tradición peripatético-escolástica, que defendía la prioridad de la Dialéctica en cuanto método de las restantes ciencias, y asegura que “La recta razón exige que descubramos y elaboremos el método, antes de que lo despleguemos”<sup>9</sup>. La Dialéctica presupone a la Metafísica por el orden de la doctrina y de la enseñanza. Además, esta ciencia determina el objeto de aquella y define la esencia de las entidades de que hace uso en su elaboración del método del razonamiento y de la ciencia. Por lo que la Dialéctica depende y está subordinada a la Metafísica.

<sup>6</sup> V. Muñoz Delgado nos dice que la anterioridad de la lógica por el orden de la doctrina era un lugar común en la época, que se comentaba en relación a un pasaje de Aristóteles (*Metafísica*, II, 995 a 12): “Era un planteamiento muy famoso que se fundaba en la distinción entre *scientia et modus sciendi*, derivada de un texto de la *Metafísica* de Aristóteles, recogido por los escolásticos a través de los árabes. El tema se enfocaba preguntando, si puede ser simultáneamente *scientia et modum sciendi*”; V. Muñoz Delgado, “Reflexiones acerca de la naturaleza de la lógica en la obra de Domingo de Soto”, *Estudios*, 1964, pp. 18 ss. Muñoz recoge que Santo Tomás, al considerar el pasaje mencionado de Aristóteles, concluía precisamente que la lógica, en cuanto que aporta el modo de la ciencia, debe preceder al resto de las ciencias. Comentando ese lugar, Egidio Romano llegaba a afirmar que la Lógica no es ciencia, sino *modum sciendi*.

<sup>7</sup> V. Muñoz Delgado, en el artículo mencionado (cita 8) nos dice que Soto consideraba la lógica como *scientia* y como *modus sciendi*, y concedía a la lógica la anterioridad por el orden de la doctrina. Hay pasajes de Soto que, leídos o no por el agustino, parecen formar parte de su intertextualidad. Recojo uno a modo de ejemplo: “Quarto Aristoteles, 2 Metaphysicorum texto 15, distinguit Inter Scientiam et modum sciendi, ut illic exponit commentator; ergo logica non est scientia. Et confirmatur: quia si logica esset scientia sequeretur processus in infinitum, nam tunc vel requiretur alia logica tanquam modus sciendi ad acquirendum logicam vel non. Si non, ergo aliqua scientia potest haberi sine praevio modo sciendi. Si sic, quaero de alia logica priori an sit scientia necne. Si est scientia, ergo requiritur aliam prius Et sic est processus in infinitum”; D. de Soto, *In Aristotelis Dialecticam*, Juan de Junta, Salamanca, 1543, f. 2, co1. 2.

<sup>8</sup> F. Suárez, en *Disputaciones Metafísicas*, I, 4, interpreta el pasaje de Aristóteles en *Metafísica*, II, 995 a 12, como lo hace Santo Tomás, y –según su propia afirmación– como todos los autores, es decir, aceptando que la Lógica, en cuanto trasmite el *modus sciendi*, es anterior por la *ratio docendi* al resto de las ciencias. Anteponer la Metafísica, considera el jesuita, es contra el uso y el sentido. Además –sigue el jesuita– la Metafísica no necesita preceder a la Dialéctica para fundamentarla, pues ésta contiene la justificación de sus propios principios.

<sup>9</sup> D. de Zúñiga, *Metafísica*, I, c. 2, p. 81.

A juicio de Zúñiga, el ser es lo más íntimo de la naturaleza de cualquier realidad. La primera división general del ente distingue entre lo que es en la realidad y lo que es por obra de la mente. En su breve aproximación a esta distinción, se interesa especialmente por lo mental que es cauce discursivo y lingüístico de la realidad, como las partes de la oración, la enunciación, el silogismo complejo, el silogismo, etc., es decir, lo mental en cuanto que interesa a la Dialéctica y a la Retórica, pues la determinación del objeto de estas ciencias y artes es una finalidad prioritaria del agustino en este apartado.

La realidad se representa en el alma a través de determinadas formas construidas por la mente que son puramente mentales consideradas en sí mismas. La misma mente construye el cuerpo mental con que discurre en ella la realidad en cuanto conocida. La Dialéctica y la Retórica son las artes y ciencias que determinan las formas mentales adecuadas para dar cauce a la realidad conocida. Su objeto no es, por tanto, la realidad, sino las formas perfectas del pensamiento en el caso de la Dialéctica, y las formas elegantes de su expresión lingüística en el caso de la Retórica. Todas las ciencias particulares, en cuanto que utilizan esas formas mentales, dependen de la Dialéctica y de la Retórica, y sin ellas no podrían cumplir su función cognoscitiva.

La Dialéctica y la Retórica, como ciencias y artes del ente de razón, ocupan respectivamente los lugares segundo y tercero en la Enciclopedia del saber. La Dialéctica, referida a la *ratio*, define el método racional correcto para el perfecto desarrollo de la verdad. La Retórica, referida al *sermo*, enseña las formas elegantes del discurso, que han de dar cauce lingüístico a su exposición. La Dialéctica, además de ofrecer el método de la opinión y de la ciencia, establece el orden de la doctrina de ésta, que desciende de lo más universal a lo menos universal.

Si alguien invierte este orden racional de la exposición del saber, se ve obligado a introducir y mezclar cuestiones metafísicas en la Dialéctica, cosa que de facto suelen hacer los dialécticos al estudiar los universales en las *Quaestiones proemiales*<sup>10</sup> y al exponer las categorías, los tópicos y otros elementos del *Órga-*

---

<sup>10</sup> Como es bien sabido, se llamaban *Quaestiones proemiales* a determinadas preguntas sobre la naturaleza de la lógica que se colocaban generalmente como introducción a la Lógica Magna. Durante el siglo XVI la enseñanza de la lógica tenía dos apartados a los que correspondían dos cátedras: una de prima o *súmulas* en la que se seguía con bastante independencia las *Súmulas* de Pedro Hispano, y otra de vísperas donde se seguía, también de modo bastante independiente, el *Organon* de Aristóteles. Como introducción a los comentarios al *Organon* se solían incluir las tradicionales cuestiones de los *Analíticos Posteriores*, repetidas por Boecio, “an sit, quid sit, qualis sit, propter quid sit”. Dado el carácter introductorio de estas cuestiones, se las llamó

*non* de Aristóteles en la *Logica Magna*. En la *Metafísica* de Zúñiga encontramos la exposición de esas cuestiones y la definición esencial de elementos, que son operativos desde el punto de vista lógico en la Dialéctica, pero que esta disciplina se limita a señalar, suponiendo su tratamiento metafísico.

En efecto, la *Metafísica* (I, c5), que defiende la existencia de la verdad y las capacidades cognitivas humanas, incluye un breve tratamiento de carácter metalingüístico de los *insolubilia*. En el libro II, en su exposición del ente de razón, estudia con brevedad las *cuestiones proemiales*, centradas en la existencia y naturaleza de la Dialéctica. El libro III de la *Metafísica* contiene el estudio tanto de las formas de oposición, supuestas en el estudio de la inferencia inmediata entre enunciados opuestos, como la definición de los lugares accidentales de los argumentos que se utilizan en la parte inventiva o tópica de la Dialéctica. Además sitúa en aquella ciencia, que se ocupa de los primeros principios y causas de la realidad, el tratamiento de los desarrollos procedentes de la *Isagoge* de Porfirio y de las *Categorías* de Aristóteles<sup>11</sup>.

El libro IV de la *Metafísica* de Zúñiga, en efecto, se dedica al descubrimiento y definición de los géneros de realidad, que no se identifican con los géneros amplísimos de realidad, ni con las divisiones generales del ser. El agustino discute si esos géneros de realidad son objeto de la Metafísica, de la Dialéctica o de ambas, como de hecho parece ser el caso en el maestro Aristóteles<sup>12</sup>. En línea con la interpretación humanista del *Órganon*, que tendía a excluir de la Dialéctica el libro de las *Categorías* por considerarlo un libro de metafísica, el agustino defiende que la deducción y definición de los géneros de realidad es objeto de la Metafísica, quedando reducida la competencia de la Dialéctica a la interpretación de su uso como categorías, es decir como lugares “para definir, dividir, demostrar y encontrar”<sup>13</sup>.

Me parece que esta singular interpretación del agustino, vinculada a su interpretación enciclopédica, está relacionada, por un lado, con el rechazo del nomi-

---

*Quaestiones proemiales*. Ver V. Muñoz Delgado, “Reflexiones acerca de la naturaleza de lógica en Domingo de Soto”, *Estudios*, 1964, p. 15.

<sup>11</sup> W. Kneale / M. Kneale, *The development of logic*, Clarendon Press, Oxford, 1962, p. 25. Estos historiadores de la lógica observan que la inclusión del libro de las *Categorías* en el *Órganon* es una de las decisiones de los compiladores de la lógica de Aristóteles más difíciles de comprender. En el siglo XVI se discutió mucho la pertenencia de este libro a la lógica o a la metafísica.

<sup>12</sup> Como es bien sabido, el Estagirita dedica el primer libro de su *Órganon*, el libro de las *Categorías*, a esos géneros, que también son objeto de estudio en su *Metafísica*.

<sup>13</sup> D. de Zúñiga, *Metafísica*, p. 190; *Philosophiae prima pars*, Toledo, 1597, citamos como: *Metaphysica*, IV, c1, f. 46, 2a.

nalismo y con el realismo fuerte, afín al escotismo, que defiende en la cuestión de los universales –“el universal es real sin la mediación de la mente”<sup>14</sup>–, y por otro, con su afinidad con el tardo humanismo aristotélico salmantino del tercer cuarto del siglo XVI.

## 2. Relación entre Dialéctica y Retórica

Una vez que la Metafísica general ha estudiado de manera científica el *ente en cuanto ente*, la Filosofía pasa al estudio científico del *logos*, que compete a dos ciencias y artes filosóficas: la Dialéctica y la Retórica.

Zúñiga considera que la Dialéctica es ciencia y arte a la vez. Es arte en cuanto que configura de manera perfecta la práctica racional humana. Pero también es ciencia, en cuanto que perfecciona la actividad científica y trata su objeto de manera científica, es decir, definiendo, dividiendo y demostrando. Una ciencia, claro está, que se ocupa de entes racionales, como enunciados o razonamientos, pero no de entes reales. Esta posición no era muy frecuente en el peripatetismo escolástico, que tendía a considerar a la Dialéctica como un mero instrumento metódico y propedéutico de las ciencias.

Zúñiga es partidario de la unión de los estudios filosófico-científicos y retóricos. Por eso completa la parte analítica de la lógica con un extenso tratamiento de la doctrina de la *inventio* y la *dispositio*, y considera arte y ciencia filosófica, no sólo a la Dialéctica, sino también a la Retórica. El objeto de la Dialéctica es el *logos*, al que trata desde el punto de vista de la *ratio*, no del *sermo*, que es el punto de vista específico de la Retórica. Esta distinción estoica del *Logos* en *ratio* y *sermo*, transmitida por Boecio, presente en Vives y que Domingo de Soto y el Brocense difundieron singularmente en Salamanca, le sirve a Zúñiga para distanciarse de la tendencia a unificar la Dialéctica y la Retórica. Pero el agustino no se detiene en la distinción estoica<sup>15</sup> entre los aspectos psicológico y lógico de la razón.

Dialéctica y Retórica son dos ciencias y artes distintas: mientras aquélla es el *ars ratiocinandi* o *ars intelligendi* que enseña el uso racional perfecto del intelecto, ésta es el *ars dicendi* o *ars loquendi*, que enseña el uso elegante del len-

<sup>14</sup> D. de Zúñiga, *Metafísica*, I, c2, p. 112.

<sup>15</sup> En términos escolásticos –seguimos a Bochensky– diríamos que los estoicos diferenciaron entre el concepto subjetivo, de carácter psíquico o mental, y el concepto objetivo o *lekton* de carácter lógico o formal, y que es el auténtico contenido de la lógica. I. M. Bochensky, *Historia de la lógica formal*, Gredos, Madrid, 1967, c3: *La Escuela Megárico-estoica*, p. 116.

guaje. Sin embargo, la Dialéctica y la Retórica no son dos especies distintas de un mismo género, como pensaba Quintiliano<sup>16</sup>, pues la *ratio* y el *sermo* rebasan, según Zúñiga, la limitación del género y son tan universales como el ente.

Frente a la tendencia humanista a poner en función, cuando no a absorber, la Dialéctica en la Retórica, Zúñiga hace depender ésta de aquélla. La Retórica se subordina a la Dialéctica, como el *sermo* se subordina y depende de la *ratio* que se vierte en él. Así que aquélla se desarrolla suponiendo la exposición de los elementos de la razón que son objeto de ésta.

Zúñiga se distancia así no sólo de la tendencia retorizante del humanismo –el caso de Cicerón<sup>17</sup> entre los clásicos, de Trebisonda en el Quattrocento, o del Brocense<sup>18</sup> en Salamanca– sino también de la tendencia a tratar los temas referentes a la *inventio* y a la *dispositio* tanto en la Dialéctica como en la Retórica, como es el caso de Aristóteles y buena parte de los retóricos españoles del siglo XVI o del XVIII. Pero con buen cuidado de no caer en el extremo contrario de los que, como Simón Abril, reducen la Dialéctica a los *Analíticos*, excluyendo de la misma los *Tópicos* por su irrelevancia para el conocimiento científico.

La Dialéctica es el arte que enseña a razonar, mientras que la Retórica enseña a expresar lingüísticamente lo razonado o concebido. La Retórica sigue, pues, y depende de la Dialéctica, como el razonamiento expresado depende del razonamiento *simpliciter*<sup>19</sup>. Zúñiga convierte de hecho la Retórica en una teoría de la *elocutio*, dejando el tratamiento de la *inventio* y de la *dispositio*, que se

<sup>16</sup> Quintiliano, *Institutiones Oratoriae*, c17, p. 32: “Quod fere constat cum ab ea [la retórica respecto de la dialéctica] specie magis quam genere differat”.

<sup>17</sup> Cicerón, *Dialogi tres de Oratore*, Dyonisio Lambyno, Lutetiae, 1565-1566, vol. I, p. 108: “Ac mea quidem sententia nemo poterit esse omni laude cumulatus orator nisi erit omnium rerum magnarum atque artium consequutus”. La retórica no es sólo el arte de hablar, sino también y sobre todo el arte de pensar con corrección, y no es una ciencia especial, sino un arte general que debe ser guiado por la sabiduría. Las *Institutiones Oratoriae* de Quintiliano difundirán en la segunda mitad de nuestro siglo XVI este ideal del orador como “vir bonus dicendi peritus”. Ver R. Verdú, *La Retórica española de los siglos XVI y XVII*, CSIC, Madrid, 1973; V. Muñoz Delgado, “Lógica hispano-portuguesa hasta 1600. Notas bibliográfico doctrinales”, en *Repertorio de Historia de las Ciencias Eclesiásticas en España*, Salamanca, 1972, p. 12.

<sup>18</sup> El Brocense unifica la dialéctica y la retórica en una teoría de la *inventio*, *dispositio* y *elocutio*. F. Sánchez de las Brozas, *Organum Dialecticum et Rethoricum cunctis disciplinis utilissimum ac necessarium*, Miguel Serrano Vargas, Salamanca, 1588.

<sup>19</sup> Esto le lleva a R. Verdú (*La Retórica española de los siglos XVI y XVII*, p. 243), a decir que “llega a confundir la Retórica con la Dialéctica, ya que la primera es como un espejo en que se refleja ésta, por lo cual debe estar subordinada a ella”.

extiende a los géneros en prosa, para el libro tercero y cuarto de su Dialéctica; con lo cual introduce en ella elementos que no se encuentran en los *Tópicos* de Aristóteles.

La influencia de la tradición humanista<sup>20</sup>, además de estar detrás de la simplificación a que somete el tratamiento de los *parva logicalia*, hace que esta Dialéctica conceda una amplitud inusitada al tratamiento de la argumentación tópica.

### 3. A modo de conclusión

Diego de Zúñiga compuso una Metafísica general que fundamenta y establece un orden enciclopédico del saber. Esta filosófica primera identifica el objeto de las distintas ciencias de la enciclopedia, atribuyéndolas no sólo un género como objeto sino también un sentido específico en su estudio del mismo. Este agustino se sirve del concepto de dependencia o subordinación [*subicio*] para definir tanto la relación entre la Metafísica y la Dialéctica, como entre ésta y la Retórica. La *scientia et ars ratiocinandi* depende o está subordinada y se enseña después de la ciencia del ente en cuanto ente, porque ésta, además de establecer su objeto, distingue y define nociones básicas que aquélla da por supuestas y desde las que se desarrolla, por ejemplo los opuestos, los lugares por accidente o las categorías. La *scientia o ars loquendi* depende o está subordinada y se enseña después de la Dialéctica, en cuanto que su tratamiento de la *elocutio* presupone la exposición dialéctica de la *inventio* y la *dispositio*.

Dr. Gerardo Bolado  
Universidad de Cantabria  
GBOLADO@terra.es

---

<sup>20</sup> En la obra del Brocense antes citada, *Organum dialecticum et retoricum*, puede haber aprendido Zúñiga su distinción entre el *ars ratiocinandi* o dialéctica y el *ars dicendi* o retórica. Zúñiga ha podido aprender también en esta obra del Brocense que la *inventio* y la *dispositio* son cosa de la dialéctica, quedando la retórica centrada en la elocución y la acción. Zúñiga no cita al Brocense, pero aquí parece ser deudor de su planteamiento.



**MANCIO, IN II-II D. THOMAE, Q1, A10**

**¿UN TRATADO DE ECCLESIA?**

*Augusto Sarmiento*

Las cuestiones que Santo Tomás dedica, en la *Summa Theologiae*, a tratar de la fe han “servido como esquema y modelo de sistematización para la teología futura, máxime desde que los teólogos clásicos, con Conrado Koellin, Cayetano y Vitoria, impusieron la *Summa* como texto o libro base de la exposición teológica. No es, pues, extraño que los teólogos posteriores no hicieran sino profundizar y desarrollar, con sus comentarios, los problemas planteados por el Aquinate”<sup>1</sup>. Así fueron surgiendo, unas veces como comentarios y otras como obras autónomas, los tratados de apologética, eclesiología, introducción a la teología, etc. Entre éstas, es decir, como obras independientes y autónomas, cabe citar la *Summa de Ecclesia*, de Juan de Torquemada (†1468) o los opúsculos de Cayetano (†1534) y, entre los teólogos postridentinos, las Relecciones *De potestate Ecclesiae* y *De potestate Papae et Concilii*, de Vitoria (†1546), *De locis theologicis*, de Cano (†1560), las *Controversiae*, de Belarmino (†1621), etc. Otros autores, sin embargo, siguiendo quizás el ideal de la unidad de la teología, prefieren abordar esas cuestiones en los comentarios al tratado *De fide* (II-II, q1, a10) o en el *De gratia capitali Christi* (III, q8, a4). Los maestros dominicos de la Escuela de Salamanca lo hacen, con más frecuencia y amplitud, en el comentario al *De fide*. Tal es el caso de “los magníficos comentarios de Báñez a la q1, a10, *De fide*, que tan sólida construcción del tratado *De Ecclesia* presentan”<sup>2</sup>. Y también es el artículo que elige Mancio para exponer su eclesiología, el tema cuya exposición ocupa ahora nuestra atención<sup>3</sup>.

---

<sup>1</sup> T. Urdániz, “Introducción al tratado de la fe”, en *Suma Teológica*, VII, BAC, Madrid, 1959, pp. 20-21.

<sup>2</sup> T. Urdániz, “Introducción al tratado de la fe”, p. 21 y p. 84.

<sup>3</sup> De Mancio escribe uno de los mejores conocedores de la Escuela de Salamanca, V. Beltrán de Heredia, que es “una de las principales figuras de la Escuela [...] en la serie de las grandes figuras que, educados en las aulas del maestro Vitoria, le sucedieron luego en la cátedra y contribuyeron desde ella a la formación de nuestra cultura en el siglo XVI, ocupa un puesto preeminente Mancio de Corpus Christi”; cfr. “El Maestro Mancio de Corpus Christi, O. P.”, *La Ciencia Tomista*, 1935 (51), p. 7. Este artículo (publicado también en *Miscelánea Beltrán de Heredia*, II,

No trataré, sin embargo, de presentar un estudio detallado de la estructura, cuestiones, etc. de esa eclesiología. Para una consideración de esa naturaleza remito a otros trabajos anteriores<sup>4</sup>. Lo que intento en esta sesión se puede

---

Ope, Salamanca, 1972, pp. 363- 446) es la publicación más completa sobre la vida y las actuaciones del maestro salmantino. Como escribía en otra ocasión, “la bibliografía sobre Mancio ocupa apenas unas líneas y, sin riesgo de equivocación, se puede afirmar que tan sólo contamos con algunas noticias dispersas en torno a su figura o a propósito de alguna de sus actuaciones. Las lecturas de Mancio tampoco han corrido mejor suerte y permanecen inéditas en su totalidad. Los estudios realizados se ciñen a puntos muy concretos y a través de toda la Escuela; y, en ocasiones, en base a datos de segunda mano”; A. Sarmiento, *La eclesiología de Mancio*, vol. I, Eunsa, Pamplona, 1976, p. 15. Y los años transcurridos no llevan a modificar esa afirmación.

Mancio dedica treinta y una lecciones a comentar el artículo que estudiamos: comienza el 23 de noviembre de 1964 y termina en el mes de febrero de 1965. Se conservan en el manuscrito 5 de la Catedral de Palencia y, en edición bilingüe con introducción comentario y notas, han sido publicadas en A. Sarmiento, *La eclesiología de Mancio*, 2 vols.

<sup>4</sup> De manera particular en A. Sarmiento, *La eclesiología de Mancio*, vol. I de cuyo índice doy noticia a continuación:

Introducción; 1. *Mancio. El autor y su obra*; A) El autor; B) La obra literaria; C) Actividad extraacadémica; a) Mancio, la Universidad y la Corte; b) Mancio, la Inquisición y los procesos de Carranza, Grajal, Martínez de Cantalapiedra y Fray Luis de León; c) Otras actividades; 2. *El Manuscrito 5 de la Catedral de Palencia (MCP 5)*; 3. *El artículo diez de la Cuestión Primera (In II-II, q. 1, a. 10: fols 46v-119v)*.

Parte primera: El artículo de fe “creo en la Iglesia”; I. La “vera Ecclesia”; 1. *Miembros de la Iglesia: buenos y malos*; 2. *Iglesia Una*; 3. *Iglesia visible e invisible*; 4. *Iglesia católica*; II. Perennidad de la Iglesia; III. La Iglesia Romana, única “vera Ecclesia”; 1. *Prueba general*; 2. *Las notas de la Iglesia Romana*; A) Unidad; B) Santidad; C) Catolicidad; D) Apostolicidad.

Parte segunda: Infalibilidad de la Iglesia. IV. “Regulae” de la infalibilidad; 1. *Constitutivas de la Revelación*; A) La “Sacra Scriptura”; B) La “Traditio”; 2. *La Iglesia, “regula” manifiesta. El Papa y los Concilios*; 3. “Ecclesia”, “Scriptura” y “Traditio”; 4. *Una cuestión previa: La institución jerárquica y monárquica de la Iglesia*; A) La “novitas” democrática; B) La institución de los “doce”; C) La promesa del Primado; D) La colación del Primado; E) El Papa, sucesor de Pedro; F) Su sucesor en el Primado; 5. *La definición del Papa. Infalibilidad “in rebus fidei”*; A) Los datos de la Escritura; B) Otros testimonios; C) Solución de las dificultades; D) Materia, motivo y deber del ejercicio de la infalibilidad; E) Conocimiento de la definición infalible; 6. *La definición del Concilio*; A) Infalibilidad del Concilio “rite congregatum”; a) Los datos de la Escritura; b) Otros testimonios; c) Solución de las dificultades; d) Certeza de su legitimidad; B) Infalibilidad del Concilio “non confirmatum”; a) Testimonios favorables a la necesidad de la “confirmatio”; b) Testimonios contrarios a la necesidad de la “confirmatio”; C) Síntesis conclusiva; 7. *Las definiciones y la Escritura. Discernibilidad de la fe en las definiciones*; 8. *Una cuestión próxima: Infalibilidad de la Iglesia (“secluso capite”). El “sensus communis” y la infalibilidad*; Conclusión.

formular con tres preguntas, que, a su vez, dan lugar a los apartados o partes de nuestro estudio. La primera: ¿se puede decir que este comentario de Mancio al artículo 10 de la cuestión 1 de la *Secunda Secundae* de Santo Tomás es un tratado de eclesiología? La segunda: ¿qué cuestiones eclesiológicas son especialmente relevantes en este comentario? La tercera: ¿con qué perspectiva deben valorarse el esquema y el contenido vertidos en el comentario? Al final, a modo de conclusión, doy, a modo de tesis, mi parecer o valoración.

## I. LOS COMENTARIOS IN II-II D. THOMAE, Q1, A10

Lo que ahora nos proponemos no es analizar el “lugar” que el comentario de Mancio ocupa en el desarrollo y la construcción del tratado *de Ecclesia* que llevan a cabo otros autores, ni siquiera se intenta hacer esa consideración en el marco más amplio de la Escuela, es decir, tratando ver la conexión y dependencia u originalidad con los maestros que le precedieron<sup>5</sup>. Nuestro propósito es ver si “ese ejemplo típico de ello (desarrollar los tratados de eclesiología en torno a dicho artículo 10, conectado con todas las doctrinas precedentes de la cuestión), [que] es Báñez”<sup>6</sup>, se puede decir ya de Mancio, cuyas clases Báñez sigue como discípulo.

Responder a esta pregunta –insistimos, si la expresión “tratado *De Ecclesia*”, aplicada al comentario de Báñez por los autores, se debe decir también del comentario de Mancio– exige precisar primero a qué nos referimos cuando se habla de “un tratado *De Ecclesia*”. Porque, como conocen bien los historiadores de la Teología, a partir sobre todo de la Constitución Dogmática sobre la Iglesia, *Lumen gentium*, del Concilio Vaticano II, es ya convicción común sostener que la exposición de las cuestiones eclesiológicas han de tener un carácter dogmático. El *De Ecclesia* “no se puede limitar a ser una propedéutica o una apologética, ya que la Iglesia se integra en el mismo corazón de la historia salvadora”<sup>7</sup>. No es, sin embargo, total el acuerdo sobre el lugar en que debe situarse esa exposición: mientras unos son partidarios de que ha de hacerse den-

---

<sup>5</sup> En la Cátedra de Prima le precedieron Francisco de Vitoria (1526-1546), Melchor Cano (1546-1552), Domingo de Soto (1552-1560) y Pedro de Sotomayor (1560-1564). Mancio ocupa esa cátedra de 1564 a 1575.

<sup>6</sup> T. Urdáñez, “Introducción al tratado de la fe”, p. 85.

<sup>7</sup> J. E. Vilanova Bosch, “Eclesiología”, en *Gran Enciclopedia Rialp*, vol. VIII, Rialp, Madrid, 1987, p. 202.

tro de la síntesis teológica (a propósito de Cristo Redentor), en el estudio de los sacramentos o con la fusión de la cristología y la eclesiología (*Christus totus*), otros piensan que debe dar lugar a un tratado separado que podría situarse en el interior de la Teología Fundamental o entre los llamados tratados de Dogmática. En cualquier caso es evidente que en la pregunta que intentamos responder –es decir, a propósito de las lecturas de los maestros de Salamanca sobre este artículo–, la expresión “un tratado *De Ecclesia*” en modo alguno se puede entender según el sentido que se acaba de expresar.

Los comentaristas salmantinos a la *Summa Theologiae* de Santo Tomás, al insertar las cuestiones eclesiológicas en el artículo 10 de la cuestión 1 de la II-II, pretenden sobre todo destacar y desarrollar la función que corresponde a la Iglesia en la transmisión del depósito de la fe. Se abre paso así a una exposición del tratado *De Ecclesia* con un predominio cada vez mayor del método apologético, que terminará por considerarse como “un tratado apologético sobre la Iglesia con un objetivo meramente *racional y defensivo*, y concebido como una especie de *criteriología teológica*”<sup>8</sup>. Pero esta perspectiva, que ciertamente está presente en el tratamiento que Mancio hace de las cuestiones eclesiológicas, no es la única que tiene en cuenta el maestro salmantino. Para él, como para Santo Tomás, la Iglesia es, en sí misma, objeto formal de la fe<sup>9</sup>, no sólo la condición o el criterio para el acto de fe. No se ha producido todavía la separación del tratado *De fide* que tendrá lugar después en la escolástica posterior.

En la pregunta que nos formulamos, el sentido es si es acertado calificar como tratado *De Ecclesia* el comentario de Mancio, de manera similar a como se afirma de los comentarios de Báñez al mismo artículo. Para responderla, si se hiciera de manera exhaustiva, se debería proceder, en el análisis de los comentarios de uno y otro autor, distinguiendo entre los *dubia* (preguntas), las *conclusio* (conclusiones), *argumenta* (argumentos), *responsa ad argumenta contraria* (respuestas a los argumentos en contra), y el desarrollo de los contenidos, etc. También se deberían considerar las fuentes, autoridades aducidas, etc. Sin embargo, para nuestro interés parece suficiente limitar ese análisis a señalar los diversos *dubia* de cada uno de los comentarios y también la extensión que se da a cada uno de los contenidos de los *dubia* planteados. Sobre todo porque, para realizar esa valoración en relación con los temas o cuestiones, existen suficientes elementos en una publicación de A. Antón, en la cual, bajo el epígrafe “Temas eclesiológicos en la renovación teológica de la escolástica durante el siglo XVI en España”, presenta una síntesis del pensamiento eclesiológico de Mancio

<sup>8</sup> A. Antón, *El misterio de la Iglesia*, vol. I, BAC, Madrid, 1986, p. 809.

<sup>9</sup> Cfr. A. Sarmiento, “Mancio: el artículo de fe *Credo Ecclesiam*”, *Scripta Theologica*, 1972 (4), pp. 435-497.

(es un resumen de nuestra obra sobre Mancio) y también de Báñez, entre otros autores<sup>10</sup>. Para el análisis que me propongo, comenzaré por los comentarios de Báñez, ya que si el comentario de Mancio guarda una composición y tratamiento de los temas como los de Báñez y estos merecen ser considerados como un tratado *De Ecclesia*, esa misma calificación ha de darse a las lecturas de Mancio.

### 1. El comentario de Báñez

Son dos los comentarios que hace Báñez al artículo 10 de esta cuestión de la *Summa*. El primero, mucho más breve (71 columnas)<sup>11</sup>. El segundo, en cambio, sobrepasa casi tres veces esa extensión (223 columnas)<sup>12</sup>. Se debe, como él mismo explica, a que con el primero busca acomodarse al uso habitualmente seguido en las lecciones ordinarias de clase; con el segundo se dirige a los más aventajados, a los que desean una explicación más extensa y pormenorizada de las cuestiones<sup>13</sup>. Es evidente, sin embargo, que el esquema y desarrollo de uno y otro coinciden en el fondo.

#### a) ‘*Priora Commentaria*’

Báñez estructura la exposición en torno a tres cuestiones que califica como decisivas por su importancia: la Iglesia universal, el Sumo Pontífice, el concilio

<sup>10</sup> Cfr. A. Antón, *El misterio de la Iglesia*, pp. 805-854.

<sup>11</sup> D. Báñez, *Commentaria in Secundam Secundae angelici Doctoris D. Thomae, quibus, quae ad fidem, spem et charitatem expectant clarissime explicantur. Auctore Dominico Bañez Mondragonensi*, Bernardum Iuntam, Venetiis, 1586, col. 105-176.

<sup>12</sup> D. Báñez, *Commentaria in Secundam Secundae*, col. 175-385.

<sup>13</sup> D. Báñez, *Commentaria in Secundam Secundae*, col. 104: “[Duo Commentaria:] priora quidem ad scholasticas quotidianasque lectiones compendiosa brevitare accommodatas, posteriora vero copiosora et Theologicis provecioribus dicata”; col. 175: “Post tractatum scholasticum iuxta morem, quem in scholis praeceptores in discipulis erudiendis servare solent, visum est mihi, quoniam hic articulus D. Thomae fecundissimus est, alterum tractatum fusioem adicere. In quo scholastico quidem stylo, sed tamen copiosiori, graviora quaedam sex dubia disputare, ac definire in gratiam proveciorum Theologorum statui”.

general o universal, ¿pueden errar cuando definen en materia de fe<sup>14</sup>? Son las mismas preguntas que, al hilo del texto de Santo Tomás sobre este artículo (“Si pertenece al Papa fijar el Símbolo de la fe”), se han hecho siempre sus comentaristas. Ahora, la novedad de Báñez –como su predecesor Mancio, según se verá después– está en que las responde en el marco más amplio de lo que para esa época se puede considerar como un tratado *De Ecclesia*. Ésta es la razón de que se extienda largamente en exponer la noción de Iglesia, miembros (jerarquía, demás fieles)<sup>15</sup> y propiedades (señala cinco: una, católica, santa, apostólica, visible<sup>16</sup>). Siempre con el propósito de mostrar que tanto esa noción como las propiedades que definen a la verdadera Iglesia, se aplican con toda verdad a la Iglesia de Cristo<sup>17</sup>.

El desarrollo de la respuesta a las tres cuestiones planteadas como especialmente graves da lugar a ocho apartados en forma de *dubia* que le sirven, además, para tratar de la constitución jerárquica de la Iglesia, el alcance de la autoridad del Papa, la naturaleza y autoridad de los Concilios, la Escritura y la Tradición en la transmisión de la Revelación, y unas cuestiones particulares como la autoridad del concilio Trulano, la naturaleza de la actuación del Sumo Pontífice en los temas disciplinarios, las canonizaciones de los santos o las aprobaciones sobre las reglas de formas de vida de las instituciones religiosas<sup>18</sup>.

<sup>14</sup> D. Báñez, *Commentaria in Secundam Secundae*, col. 104: “Tres igitur quaestiones potissimae sunt explicandae in hoc tractatu. Prima quaestio erit, an ecclesia universalis errare possit in rebus fidei definiendis. Secunda quaestio similis erit, an ipse summus pontifex possit errare in definiendis rebus fidei? Tertia quaestio erit, an concilium generale in eisdem rebus definiendis errare possit?”.

<sup>15</sup> La exposición de la noción y miembros de la Iglesia ocupa desde la columna 105 a la 113.

<sup>16</sup> El tratamiento de las propiedades de la Iglesia col. 113-125, distribuidas así: “Prima proprietates Ecclesiae, quod sit una”, col. 113-115; “Secunda proprietates Ecclesiae, quod sit catholica”, col. 115-116; “Tertia proprietates Ecclesiae, quod sit sancta”, col. 116; “Quarta proprietates Ecclesiae, quod sit apostolica”, parte de la col. 116; “Quinta proprietates Ecclesiae, quod sit visibilis”, col. 117-125.

<sup>17</sup> D. Báñez, *Commentaria in Secundam Secundae*, col. 113: “Explicatis iam partibus definitionis Ecclesiae, reliquum est de illius proprietatibus dissere. Sunt igitur quinque proprietates, quae Ecclesiae Christi merito tribuuntur”.

<sup>18</sup> Los *dubia* son: “Dubitatur ergo primo, Utrum haec Ecclesia cui praedictae proprietates competunt, errare possit circa doctrinam fidei?”, col. 125-127; “Dubitatur secundo principaliter, an Summus Pontifex possit errare in definiendis rebus fidei?”, col. 127-147; “Dubitatur tertio, Utrum Concilium errare possit in definiendis rebus fidei?”, col. 147-153; “Dubitatur quarto, Utrum generale Concilium auctoritate pontificis congregatum assistentibus legatis ipsius pontificis faciat certam fidem ante pontificis confirmationem, an vero sit expectanda huiusmodi”, col. 153-159; “Dubitatur ergo quinto, an canones apud Trullum constituti habeant fidem auctoritatem”.

b) '*Posteriora Commentaria*'

Aunque Báñez es consciente de que el planteamiento que hace, tanto en este comentario como en el anterior, sobrepasa lo que se hace por la generalidad de los comentaristas (se refiere a estos comentarios como a un “tratado”<sup>19</sup>), advierte también que sólo aborda las cuestiones que considera “más graves”<sup>20</sup>. Pero en este segundo comentario, según ya se hizo notar anteriormente, se propone hacerlo con un mayor detenimiento y profundidad. Y también aquí, como en el caso anterior (los *Priora Commentaria*), estas cuestiones le sirven para exponer largamente la naturaleza y propiedades de la Iglesia, su constitución jerárquica, la relación entre la Escritura, la Tradición y la Iglesia, etc.

Las cuestiones [*dubia*] en torno a las que se desarrolla la exposición son seis. La primera trata de contestar a la pregunta: ¿se puede decir que la Iglesia es una *collectio fidelium*<sup>21</sup>? La segunda se refiere a las propiedades de la Iglesia: ¿cuántas y cuáles son<sup>22</sup>? En referencia al contenido de estos *dubia*, Báñez dice expresamente que ha tratado de exponer la naturaleza y propiedades de la Iglesia. Lo hace cuando da paso al tercer *dubium* o cuestión, es decir, si esta Iglesia puede errar cuando propone algo como de fe<sup>23</sup>. En el cuarto y quinto *dubium* estudia la cuestión de la institución jerárquica de la Iglesia, primero en relación

---

firmam?”, col. 159-163; “Dubitatur ergo sexto, Utrum Summus Pontifex, aut Ecclesia errare possit in moribus fidelium per leges latas, ut iudicarias sententias in iudicio prolatas”, col. 163-169; “Dubitatur praeterea septimo consequenter, an Summus Pontifex possit in canonizatione sanctorum errare”, col. 169-171; “Dubitatur praeterea octavo, An Summus Pontifex possit errare in confirmandis religionibus sub diversis institutis et regulis”, col. 172-176.

<sup>19</sup> D. Báñez, *Commentaria in Secundam Secundae*, col. 105: “in hoc tractatu”; col. 175: “visum est mihi alterum tractatum”.

<sup>20</sup> D. Báñez, *Commentaria in Secundam Secundae*, col. 175: “graviora quidem”; col. 104: “potissimae quaestiones”.

<sup>21</sup> D. Báñez, *Commentaria in Secundam Secundae*, col. 175: “Dubitatur primo, Utrum Ecclesia sit collectio fidelium”; col. 175-207.

<sup>22</sup> D. Báñez, *Commentaria in Secundam Secundae*, col. 207: “Dubitatur secundo, Utrum illae proprietates Ecclesiae, scilicet quod sit una, sancta, catholica atque visibilis recte a sanctis assignentur”; col. 207-271. Llama la atención que, a diferencia de lo que ocurre en los *Priora Commentaria*, no enumera la “apostólica” (aunque después se habla de ella al exponer la naturaleza y alcance de las propiedades de la Iglesia).

<sup>23</sup> D. Báñez, *Commentaria in Secundam Secundae*, col. 271: “Dubitatur tertio, Utrum haec Ecclesia, cuius naturam et proprietates exposuimus, possit errare in fide, ita quod sentiat aliquid contrarium in fide, vel teneat aliquid esse de fide, quod non est”; col. 271-292.

con el Papa<sup>24</sup> y después con los Obispos<sup>25</sup>. Y el sexto *dubium* es una larga exposición del tema siempre tan candente de la naturaleza y alcance de la Tradición y las tradiciones en la Iglesia<sup>26</sup>.

## 2. El comentario de Mancio

Como Báñez, también su predecesor Mancio advierte al inicio de su comentario<sup>27</sup> que la cuestión que va a tratar es “gravísima y muy necesaria”, sobre todo en el momento en que dicta sus clases. Se debe a que los luteranos, al negar la visibilidad de la Iglesia, la autoridad del Papa y de los concilios, y al sentar en su lugar como único principio válido la “sola Scriptura” y la revelación interior personal, terminan por destruir a la misma Iglesia<sup>28</sup>.

Ése es el motivo de que el comentario de Mancio sea, en el fondo y en la forma, una defensa decidida de aquellas cuestiones más debatidas y negadas por los luteranos: la naturaleza de la Iglesia y su constitución jerárquica, la autoridad del Papa en cuestiones de fe y costumbres, la relación entre la Iglesia, la Escritura y la Tradición, etc. Son, como se verá en seguida, las mismas cuestiones tratadas tan extensamente por Báñez.

Si nos fijamos en el espacio que Mancio dedica a comentar este artículo, que resalta claramente en relación con otros maestros de la Escuela de Salamanca<sup>29</sup>,

<sup>24</sup> D. Báñez, *Commentaria in Secundam Secundae*, col. 292: “Dubitatur quarto, Utrum in Ecclesia debeamus ponere unum universalem pastorem”; col. 292-338.

<sup>25</sup> D. Báñez, *Commentaria in Secundam Secundae*, col. 338: “Dubitatur quinto consequenter, An omnis alia potestas Ecclesiastica etiam Episcopalis derivetur a potestate summi pontificis, an possit aliqua potestas in ecclesia quae sit imediata a Christo Domino derivata?”; col. 338-351.

<sup>26</sup> D. Báñez, *Commentaria in Secundam Secundae*, col. 351: “Dubitatur sexto, Utrum Apostolicae atque Ecclesiae traditionem tantam vim habeant ad fidei dogmata comprobanda, quantum hactenus definivimus habere catholicam Ecclesiam, vel summum pontificem, aut generale concilium?”; col. 351-385.

<sup>27</sup> Para la descripción del Manuscrito 5 de la Catedral de Palencia y, en concreto del comentario al artículo que se considera aquí (II-II, q1, a10), cfr. A. Sarmiento, *La eclesiología de Mancio*, vol. I, pp. 35-46.

<sup>28</sup> Cfr. A. Sarmiento, *La eclesiología de Mancio*, vol. I, p. 124.

<sup>29</sup> Francisco de Vitoria, en las lecturas del curso 1534-35, dedica a este artículo tan sólo diez páginas (cfr. *Comentarios a la Secunda Secundae de Santo Tomás*, V. Beltrán de Heredia [ed.], Biblioteca de Teólogos Españoles, Salamanca, 1932, pp. 51-60); Melchor Cano, ocho folios (*Códice B de San Cugat del Vallés*, fols. 9v- 17v) y dieciséis folios (*Códice Vaticano Latino*

es muy significativo también si se compara con Báñez. Mancio dedica ya 114 páginas del manuscrito de Palencia<sup>30</sup> en lo que Báñez empleará 71 y 223 columnas<sup>31</sup>. Un dato que nos habla ya de que hace una exposición bastante detallada de los temas y no sólo de que trata de las mismas cuestiones y con una disposición muy similar, como se verá a continuación.

Como los demás maestros salmantinos, Mancio desarrolla su exposición, según el método propio de la Escuela, en forma de respuesta a unos cuantos *dubia*, cuatro en total. Los tres primeros, cuya finalidad es mostrar que la verdadera Iglesia es la de Roma, la que obedece al Papa, le sirven para tratar de la naturaleza y propiedades de la Iglesia, de los miembros que la forman, etc. Los *dubia* o cuestiones que se plantea son estos. El primero, aunque con otras palabras, es: ¿a qué nos referimos con la palabra Iglesia<sup>32</sup>. El segundo *dubium* o cuestión se refiere a la perennidad “Desde cuándo ha existido la Iglesia y hasta cuándo durará”. Y el tercero se pregunta: “Si la Iglesia de la que se ha hablado es la Iglesia que obedece al Papa”. El hilo de la argumentación es muy simple: una vez estudiada la naturaleza y propiedades de la verdadera Iglesia y establecida la condición de su perennidad, ésta (la Iglesia) se reconoce e identifica gracias al examen de las notas o propiedades en la que obedece al Papa. El artículo “credo Ecclesiam” es credo “Ecclesiam Romanam”. Son las mismas cuestiones que Báñez contempla en la primera cuestión y el primer *dubium* de los *Commentaria Priora* y en los *dubia* primero y segundo de los *Commentaria Posteriora*.

En el cuarto *dubium* sobre la infalibilidad de la Iglesia en las cuestiones de fe y costumbres trata los temas que Báñez desarrolla en los *dubia* segundo al octavo de los *Commentaria Priora*, y en los *dubia* cuarto, quinto y sexto de los *Commentaria Posteriora*. Los temas son los mismos, aunque con una disposición diferente. Mancio comienza por enmarcar la respuesta a la pregunta sobre

---

4647-46-48, fols. 14r-30r); Domingo de Soto, dos folios (*Códice Ottoboniano Latino 782*, fols. 66r-68v); Pedro de Sotomayor, treinta y un folios (*Ms 333-53-1 de la Biblioteca de la Universidad de Sevilla*, fols. 284v-313r).

<sup>30</sup> Cfr. Manuscrito 5 de la Catedral de Palencia, fol. 47r-119v; cfr. A. Sarmiento, *La eclesiología de Mancio*, vol. II, pp. 20-360 (son 180 páginas, ya que es una edición bilingüe).

<sup>31</sup> Cfr. D. Báñez, *Commentaria in Secundam Secundae*, col. 105-176 (*Priora Commentaria*); col. 175-385 (*Posteriora Commentaria*).

<sup>32</sup> La respuesta a este *dubium* da paso a otros (“Si los pecadores son partes y miembros de la Iglesia”; “Si hay una o varias Iglesias”; “Si la Iglesia es visible o invisible”; “Qué quiere decir Iglesia católica”).

la infalibilidad de la Iglesia<sup>33</sup> hablando de la relación entre la Escritura, la Tradición y la Iglesia como *regulae fidei*. Después pasa a estudiar la cuestión de la infalibilidad del Papa, de los Concilios y también de algunas situaciones o hechos particulares. Y en este contexto vuelve de nuevo sobre el tema de la constitución jerárquica de la Iglesia con una atención particular al primado de Pedro y del papado como vicario de Cristo y sucesor de Pedro.

Báñez, que –como se acaba de decir– aborda la misma temática, comienza la exposición de los temas en los *Commentaria Priora* preguntándose si la Iglesia puede errar en materia de fe y pasa después a tratar de los sujetos de la infalibilidad: el Sumo Pontífice y los Concilios, a propósito de los cuales considera algunos casos particulares (si las determinaciones del Concilio son infalibles antes de ser confirmadas por el Papa; el valor de los cánones del *Concilio Trulano*; si el Papa puede errar en la canonizaciones de los santos o cuando aprueba las formas de vida de las instituciones religiosas, etc.). En los *Commentaria Posteriora* sigue ese mismo esquema, pero, después de tratar del Papa como pastor universal de la Iglesia, introduce una cuestión nueva respecto de los *Commentaria Priora*: la de la naturaleza de la potestad de los Obispos en la Iglesia. Mancio, que también habla de esta cuestión, no lo hace, sin embargo, en un apartado particular. El tema de la naturaleza de la relación entre la Escritura, la Tradición y la Iglesia aquí es tratado al final, al estudiar del valor de la Tradición en la transmisión de la Revelación<sup>34</sup>.

## II. CUESTIONES ECLESIOLÓGICAS PARTICULARES

Los estudios de tipo histórico corren el riesgo de verter en una terminología, todavía no del todo fijada, una carga y densidad de sentido cuya determinación

<sup>33</sup> A. Sarmiento, *La eclesiología de Mancio*, vol. II, p. 145: “Dubium est quibus regulis utitur Ecclesia ne possit errare”.

<sup>34</sup> No puede causar extrañeza la similitud que se observa entre los comentarios de Báñez y de Mancio si tenemos en cuenta la opinión que le merecía Mancio a Báñez; cfr. D. Báñez *De fide, spe et caritate*, Salmanticae, 1584, q1, a7, dub. 2, p. 83: “Post hunc [Petrum de Sotomaior], magnus ille frater Mantius de Corpore Christi cathedram [primariam] obtinuit, cum iam Compluti per sexdecim annos in primaria Sancti Thomae praeceptor exstisset. Huius doctoris vel nomen doctissimos quosque opprimebat; tanti eius auctoritas aestimabatur. Erat vir humilis atque facetus et ab omnibus summopere diligebatur. Et cum iam senex Salmanticam adventasset, per annos tamen undecim summa cum diligentia suo munere functus, nomen suum gloriosius celebravit”.

ha durado, quizás, siglos. Es necesario, por eso, entre otras cosas, precisar bien el significado que tienen los términos y las expresiones en la época que se estudia. Un elemento importante para llegar hasta ese significado es, sin duda, el contexto, la intención que tenían los autores en el uso que hacían de ellos. En este sentido, si –como ya dijimos– comparamos el comentario de Mancio (su *De Ecclesia*) y los de Báñez con el desarrollo que ese tratado ha tenido después, es evidente que es parcial y limitado. Mancio se pregunta por unas cuestiones muy concretas. Él habla de la Iglesia sobre todo para mostrar, frente a la herejía luterana, la función doctrinal que le compete en la custodia e interpretación de la Revelación. Y esa perspectiva determina la línea o esquema argumentativo y los temas que trata.

Los luteranos, repitiendo el antiguo error donatista, proclaman que son la iglesia verdadera y que la Romana ha caído en el error. Como respuesta, Mancio, de manera particular en la parte primera de su comentario, busca mostrar que el artículo del Símbolo “Creo en la Iglesia” [*Credo Ecclesiam*] es “Creo en la Iglesia Romana” [*Credo Ecclesiam Romanam*], según se ha recordado ya. Éste es el contexto en el que reflexiona sobre los temas particulares, algunos de los cuales pasamos a considerar (se ofrecen tan sólo unos breves esbozos o apuntes).

### 1. La verdadera Iglesia [*vera Ecclesia*]

Mancio inicia sus lecturas con la pregunta sobre el significado que se debe dar al término Iglesia y afirma que en este comentario, como hace Santo Tomás al comentar este artículo<sup>35</sup>, “la Iglesia es un cuerpo cuya cabeza es el Papa y los padres conciliares (el Concilio) sus miembros principales”<sup>36</sup>. Porque explica son “tres las partes de la iglesia: la triunfante en el cielo, la militante en la tierra y la del purgatorio que ni triunfa ni lucha”<sup>37</sup>. La palabra *Ecclesia* quiere decir “convocación” [*convocatio*] o “congregación” [*congregatio*] de los llamados por Dios<sup>38</sup>. De la doble acepción en que –como habla Santo Tomás<sup>39</sup>– puede tomarse el término “Iglesia”, o como “congregación de fieles” [*congregatio*

<sup>35</sup> A. Sarmiento, *La eclesiología de Mancio*, vol. II, p. 22 (líneas 25-27).

<sup>36</sup> A. Sarmiento, *La eclesiología de Mancio*, vol. II, p. 22 (líneas 1-3). Se refiere también a ella como “Esposa de Cristo”: vol. II, p. 34 (líneas 4-8); p. 36 (líneas 1-13).

<sup>37</sup> A. Sarmiento, *La eclesiología de Mancio*, vol. II, p. 22 (líneas 16-18).

<sup>38</sup> A. Sarmiento, *La eclesiología de Mancio*, vol. II, p. 30 (líneas 14-20).

<sup>39</sup> Cfr. Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, III, q8 a3.

*fideliūm*] o como congregación de los santificados y consagrados por el bautismo [*pro dicatis et Christo sanctificatis per baptismum*], aquí se considera en este segundo sentido, es decir como *congregatio baptizatorum*. Se muestra así seguidor de la herencia de San Agustín y de Santo Tomás, a través de Torquemada, Cayetano y de Pígio. Pero, a la vez, se separa de la posición de Torquemada, que no concede la condición de miembros de la Iglesia a los herejes ocultos<sup>40</sup>. Y en ese punto mantiene la doctrina tradicional que es la de la Escuela<sup>41</sup>.

Una vez fijado el concepto de Iglesia, Mancio se detiene en la cuestión de los miembros de la Iglesia: en concreto, si los pecadores pertenecen y son parte de la Iglesia<sup>42</sup>. Su tesis, en línea con la tradición anterior, es que los pecadores son parte y miembros de la Iglesia, en sentido propio; son miembros imperfectos pero verdaderos<sup>43</sup>. Su fe, aunque muerta, es verdadera: por las mociones y actividad de la fe y la esperanza están animados de alguna manera por la vida del mismo Cristo<sup>44</sup>. Así –nos parece– sale al paso de la doctrina luterana que, al negar a los pecadores la condición de miembros de la Iglesia, defendía que los ministros indignos carecían de autoridad en la Iglesia y no podían administrar los sacramentos. No es mayor –sostiene con claridad– la gracia recibida en la administración de un sacramento de manos de un ministro digno que de un pecador<sup>45</sup>. La respuesta de Mancio a esta cuestión se resume así con sus mismas palabras: “Hay, por tanto, tres clases de miembros en la Iglesia: Los justos, en gracia y caridad, miembros perfectos y perfectamente unidos; los pecadores, miembros verdaderos, aunque imperfectos [...] y los herejes que aún no han sido apartados de la Iglesia por sentencia pública: [...] están unidos a ella pero muy débilmente”<sup>46</sup>.

El tema de los pecadores como miembros de la Iglesia es, en el fondo, otra forma de tratar la visibilidad de la Iglesia, lo que denomina *maxima quaestio* en la polémica con los luteranos<sup>47</sup>, quienes al negar esa visibilidad abren las puer-

<sup>40</sup> Cfr. J. de Torquemada, *Summa de Ecclesia*, Lugduni, 1546, IV, pars 2<sup>a</sup>, c18, via 3<sup>a</sup>.

<sup>41</sup> Cfr. M. Cano, *De locis*, IV, c6, ad12.

<sup>42</sup> A. Sarmiento, *La eclesiología de Mancio*, vol. II, p. 25 (líneas 5-6).

<sup>43</sup> Cfr. A. Sarmiento, *La eclesiología de Mancio*, vol. II, p. 32 (líneas 21-25); p. 38 (líneas 17-21); p. 44 (líneas 7-9).

<sup>44</sup> Cfr. A. Sarmiento, *La eclesiología de Mancio*, vol. II, p. 28 (líneas 19-22); p. 32 (líneas 7-11); p. 40 (líneas 6-9, líneas 13-16).

<sup>45</sup> Cfr. A. Sarmiento, *La eclesiología de Mancio*, vol. II, p. 40 (líneas 32-34). Este viejo error donatista, renovado por Wicleph y después por Lutero, es condenado en Trento (Sesión 7, cn. 12). La exposición de Mancio es una glosa de Trento que sanciona la doctrina recibida.

<sup>46</sup> A. Sarmiento, *La eclesiología de Mancio*, vol. II, p. 52 (líneas 1-13).

<sup>47</sup> Cfr. A. Sarmiento, *La eclesiología de Mancio*, vol. II, p. 60 (líneas 30-31).

tas a todo tipo de inseguridades y confusiones en la doctrina y en la disciplina<sup>48</sup> y destruyen el ser mismo de la Iglesia<sup>49</sup>. Si la Iglesia –dice nuestro autor– consta de justos y pecadores, como así es según enseñan claramente la Escritura<sup>50</sup> y la Tradición<sup>51</sup>, necesariamente ha de ser visible y tener una existencia no sólo invisible y escatológica, en contra de Lutero que renueva, en este punto, los errores de Wicleph y de Huss, cuando sostiene que sólo la gracia y la caridad son el vínculo que da unidad a los miembros de la Iglesia<sup>52</sup>. Lo primero y principal en la Iglesia es el elemento interior e invisible, pero no es menos importante su carácter externo y visibilidad. La Iglesia –proclama con fuerza Mancio– es, a la vez, visible e invisible<sup>53</sup>.

De todos modos es obvio que no se trata de la visibilidad material, sino de la formal, en cuanto Iglesia de Cristo; en el mismo sentido, por tanto, que “se habla de la Cabeza de la Iglesia, es decir, de Cristo, «lo que hemos oído, lo que hemos visto, lo que hemos tocado con nuestras manos del Verbo de la vida» etc., eso mismo hay que decir de la Iglesia”<sup>54</sup>. “A la vez vemos y creemos”<sup>55</sup>. La razón de esa visibilidad está, para Mancio, en la íntima unión de la Iglesia con Cristo, su Cabeza, en la naturaleza humana de Cristo, verdadera, visible y corpórea<sup>56</sup>. Se percibe en seguida que detrás de la consideración que Mancio

<sup>48</sup> Cfr. A. Sarmiento, *La eclesiología de Mancio*, vol. II, p. 64 (líneas 6-10).

<sup>49</sup> Cfr. A. Sarmiento, *La eclesiología de Mancio*, vol. II, p. 62 (líneas 16-17).

<sup>50</sup> Recurre a las conocidas imágenes de “la *red barredera* que recoge toda clase de peces” (cfr. *Mateo*, 13, 47-48), de la “*era* que contiene trigo y paja” (*Mateo*, 3, 12) y de la parábola de “las *diez vírgenes prudentes y necias*” (*Mateo*, 25, 1-13). Se sirve también de los de *1 Corintios*, 1, 2 y 5, 3-5, en los que San Pablo llama “santos” y “santificados” a los de Corinto, entre los que se encuentran también los pecadores. Cfr. A. Sarmiento, *La eclesiología de Mancio*, vol. II, p. 28 (líneas 14-17, 25-31); p. 30 (líneas 4-8).

<sup>51</sup> Sobre todo se sirve de San Cipriano, San Jerónimo, San Agustín, San Gregorio, San Bernardo, etc., cuyos testimonios usa para exponer la doctrina y también para refutar la posición luterana.

<sup>52</sup> Cfr. A. Sarmiento, *La eclesiología de Mancio*, vol. II, p. 24 (líneas 28ss); vol. II, p. 26 (línea 9).

<sup>53</sup> Cfr. A. Sarmiento, *La eclesiología de Mancio*, vol. II, p. 60 (línea 30), p. 74 (líneas 26-31).

<sup>54</sup> Cfr. A. Sarmiento, *La eclesiología de Mancio*, vol. II, p. 64 (líneas 19-22); vol. II, p. 74 (líneas 36ss).

<sup>55</sup> Cfr. A. Sarmiento, *La eclesiología de Mancio*, vol. II, p. 74 (líneas 34-38); p. 76 (líneas 1-10).

<sup>56</sup> Cfr. A. Sarmiento, *La eclesiología de Mancio*, vol. II, p. 68 (líneas 3-9).

hace y, en general, de las cuestiones eclesiológicas, está siempre como base la Cristología, toda la Cristología<sup>57</sup>.

## 2. La “romanidad”, señal identificadora de la Iglesia verdadera

Rechazada la tesis luterana sobre la invisibilidad de la Iglesia, son varias las cuestiones que ahora se plantean: en primer lugar si esa Iglesia, es decir, la que ha sido instituida por Cristo y que se ha definido como *congregatio baptizatorum*, es una o son varias; después: cómo reconocerla; y por último: si sólo la Romana es la Iglesia fundada por Cristo. La respuesta de Mancio no ofrece dudas: la Iglesia verdadera es la “congregación visible a cuya cabeza está el Romano Pontífice”; “el artículo de la fe *credo Ecclesiam* es *credo Ecclesiam Romanam* y el aforismo *extra Ecclesiam nula salus* viene a decir *extra Ecclesiam Romanam*”<sup>58</sup>. El autor salmantino llega esa conclusión a través del examen o consideración de las notas: todas ellas sólo se dan juntas en la Iglesia que obedece al Papa. La “romanidad” incluye las demás notas que distinguen a la Iglesia fundada por Cristo y que ha de durar hasta el fin de los tiempos.

Se puede afirmar que el uso que hace Mancio del argumento de las notas tiene dos premisas. La mayor se formula así: la verdadera Iglesia ha de ser, como profesa el Símbolo de la fe, una, santa, católica y apostólica. La premisa menor reviste dos formas: estas notas o propiedades se dan sólo en la Romana (forma absoluta); estas notas no se dan en los luteranos (forma negativa). De ahí la conclusión: sólo la Romana es la Iglesia verdadera.

Por esos años no existe un uso diferenciado de los términos (*notae*, *proprietas* y *signa*) para referirse a aquellas cualidades *quibus vera Ecclesia dignoscitur*. Se emplean indistintamente. Su significado exacto sólo quedará determinado a principios del siglo XVIII. De todos modos, el recurso a la vía las notas o propiedades para identificar a la verdadera Iglesia, usado por los autores del XVI, puede ser considerado como una pieza de la apologética moderna. Como los autores del Medioevo, se sirven de los textos de la Escritura y de los Santos Padres, pero la finalidad es muy diferente: mientras aquellos buscaban tan sólo refutar los errores de determinadas herejías, lo que ahora se pretende es

<sup>57</sup> Parece bastante claro que el autor no limita esta fundamentación cristológica de las cuestiones a uno solo de los misterios de Cristo (v. g., la Encarnación). No hay indicio alguno que permita suponer esa reducción.

<sup>58</sup> Cfr. A. Sarmiento, *La eclesiología de Mancio*, vol. I, pp. 78-79; vol. II, p. 94 (líneas 8-18, líneas 22-27); p. 96 (líneas 6-16); p. 100 (líneas 1-18); p. 132 (líneas 21-22); p. 134 (líneas 1-6).

mostrar que la Iglesia de Roma es la verdadera, frente al luteranismo y calvinismo.

Los autores elaboran el argumento de las notas, que no se ha formulado siempre de la misma manera, a partir de varios grupos de textos, no siempre independientes entre sí: el escriturístico, el patrístico (que agrupa otros dos: agustiniano y lerinense) y el procedente del Símbolo constantinopolitano (*credo unam, sanctam, catholicam et apostolicam Ecclesiam*), el grupo que dará estructura definitiva a la vía de las notas. De todo ese material se sirve Mancio, y no parece aventurado afirmar que a través de la *Summa de Ecclesia* de Juan de Torquemada.

### 3. “Iglesia democrática”, una expresión contraria a la fe recibida

El comentario de Mancio, unas veces como cuestión de fondo y otras abiertamente, se pregunta constantemente por el origen y naturaleza de la potestad de la Iglesia. ¿Quiénes tienen la función de regir, enseñar y santificar, la reciben inmediatamente de Dios o son el pueblo y la comunidad los depositarios inmediatos, los que, a su vez, la delegan en los que la ejercen? Es una cuestión decisiva, porque la determinación de los portadores de esa función, el concepto de infalibilidad en la definición de la fe, la materia de las definiciones, sus límites y condiciones, etc., están evidentemente ligados a la respuesta que se mantenga. “El estudio, siguiendo una argumentación básica, descubre la voluntad fundadora de Cristo: la Iglesia está regida por una jerarquía a cuya cabeza está el Papa con potestad universal recibida inmediatamente de su Fundador. Ésa es la finalidad del análisis de los actos de Cristo en orden a su fundación: la elección de los doce, la promesa y posterior colación del primado de Pedro, etc. De esta forma se demuestra como absolutamente indefendible la idea de constitución democrática que proponían los luteranos. Es a todas luces una *novitas*”<sup>59</sup>.

La tesis luterana, que renueva en este punto ciertas formas de conciliarismo<sup>60</sup>, admite el origen divino de la autoridad en la Iglesia (*potestas regendi et*

<sup>59</sup> A. Sarmiento, *La eclesiología de Mancio*, vol. I, p. 120. *Novitas* significa aquí “la doctrina que se aparta de la fe recibida”. Sobre este punto se trata en A. Sarmiento, “Iglesia democrática: una expresión carente de sentido”, *Scripta Theologica*, 1974 (6), pp. 491-537.

<sup>60</sup> Cfr. A. Sarmiento, *La eclesiología de Mancio*, vol. II, p. 200 (líneas 14-20); p. 202 (líneas 1-7). Mancio se refiere expresamente a J. Gerson en *De potestate ecclesiastica*, y a J. Almain en *De comparatione Papae et Concilii*, que defienden una idea de Iglesia como comunidad de santos y

*gubernandi*), pero la sitúa en toda la comunidad. Ésta es su depositario inmediato que, a su vez, la delega en unos sujetos particulares<sup>61</sup>. Subyace debajo –denuncia Mancio– un intento de asimilar la Iglesia a la sociedad civil [*ad ins-tar reipublicae civilis*]<sup>62</sup>. Por eso el autor salmantino –que, en continuidad sobre todo con Torquemada y Cayetano, para su respuesta se apoya en los textos de la Escritura, los testimonios de los Santos Padres y la vida de la Iglesia– se detiene en exponer la diferencia esencial entre la Iglesia y la sociedad civil, y el orden diverso de potestades. Las doctrinas democráticas referidas a la Iglesia no son conciliables con el querer de Cristo, según se desprende del examen de los actos fundantes claramente demostrativos de la estructura jerárquica de la Iglesia<sup>63</sup>.

En esa argumentación es significativa la insistencia y el modo de referirse a los jerarcas de la Iglesia. Siempre lo hace con la expresión “ministros o vicarios de Cristo”, nunca ministros de la Iglesia (*ministri Christi, non Ecclesiae; ministri mei [Christi], non Ecclesiae*)<sup>64</sup>. Es evidente que lo hace con la intención de afirmar que su potestad no deriva de la Iglesia, no porque sostenga que no sean ministros de la Iglesia. Y ésa es también la intención que está detrás de la consideración de la capitalidad de Cristo referida a la Iglesia: mientras que para referirse a otros títulos cristológicos (Sacerdote, Rey) usa expresiones como “único Rey” [*unicus Rex Ecclesiae*], “único Sumo Sacerdote” [*unicus Summus Sacerdos*], al hablar de “Cristo, Cabeza de la Iglesia”, suprime la palabra “único”. Se hace, nos parece, para afirmar la verdadera doctrina sobre la capitalidad de Pedro, de los apóstoles y de sus sucesores, el Papa y los Obispos<sup>65</sup>, que, como tales, son “cabezas” verdaderas, si bien es el mismo Cristo quien, por medio de ellos, continúa gobernando a su Iglesia, sólo de Cristo deriva la potestad de que gozan en el ejercicio de su misión<sup>66</sup>. Afirmar que el Papa es cabeza de la Iglesia no da paso a sostener que Cristo no sea la Cabeza de la Iglesia o que ésta tenga dos cabezas. Pedro, y su sucesor el Papa, es cabeza en un orden distinto del que lo es Cristo: “Porque me has confesado Cristo y Cabeza –dice el Señor a Pedro–, yo, a mi vez, te constituí Pedro, piedra de la Iglesia, su fundamento visible

---

predestinados, instituida por Cristo sin ninguna estructura determinada y en la que *el coetus fidelium* elige a unas personas para el ministerio de la predicación.

<sup>61</sup> Cfr. A. Sarmiento, *La eclesiología de Mancio*, vol. II, p. 202 (líneas 8-12); p. 204 (líneas 1-3).

<sup>62</sup> Cfr. A. Sarmiento, *La eclesiología de Mancio*, vol. II, p. 208 (líneas 27-38); p. 210 (líneas 1-6).

<sup>63</sup> Cfr. A. Sarmiento, *La eclesiología de Mancio*, vol. I, pp. 125-145.

<sup>64</sup> Cfr. A. Sarmiento, *La eclesiología de Mancio*, vol. II, p. 206 (líneas 3-12); p. 208 (líneas 17-26).

<sup>65</sup> Cfr. A. Sarmiento, *La eclesiología de Mancio*, vol. II, p. 204 (28-35); p. 206 (líneas 1-2).

<sup>66</sup> Cfr. A. Sarmiento, *La eclesiología de Mancio*, vol. II, p. 206 (líneas 30-34); p. 208 (líneas 12-17).

[*vice mea*] en la tierra: yo soy la cabeza por naturaleza, tú lo eres en mi nombre por gracia y privilegio”<sup>67</sup>. Referida al Papa, la expresión “cabeza de la Iglesia” se corresponde con de la de “vicario de Cristo”<sup>68</sup>.

Si la autoridad en la Iglesia derivase de la comunidad y no inmediatamente de Cristo, el valor de su ejercicio dependería, en última instancia, del consentimiento y aprobación posterior que diera la comunidad<sup>69</sup>. Por ese camino se podría llegar, mediante elecciones, a destruir el ser mismo de la Iglesia<sup>70</sup>. Aunque no se rechaza el ministerio jerárquico, se interpreta de manera que el ejercicio de su función, por ejercerse en nombre y por delegación de la comunidad, debe estar sometido a una continua revisión, la que determine la comunidad. Son –apostilla Mancio– unas doctrinas “novedosas” y “heréticas” que, además de carecer de argumentos que las apoyen, tienen en su contra la Escritura y la fe de la Iglesia.

#### 4. La Escritura, la Tradición y la Iglesia

Mancio, como los demás autores de la época, se extiende ampliamente en el tema de la relación entre la Escritura, la Tradición y la Iglesia. Era necesario afirmar de nuevo, a la luz de Trento, la doctrina recibida sobre el valor de la Tradición y del Magisterio de la Iglesia como *regulae* o *viae* de la transmisión e interpretación de la Revelación divina, frente al principio luterano de la *sola Scriptura*. Con la tesis de Lutero coincide en afirmar que la Escritura es la *regula* o *via* que contiene la Revelación; difiere, sin embargo, en defender que no es la única o sola<sup>71</sup>, aunque sí la primera<sup>72</sup>. La Escritura no nos da a conocer toda la Revelación, ya que –como dice la misma Escritura– los apóstoles recuerdan el deber de permanecer en las tradiciones recibidas de palabra o por escrito, en lo oído<sup>73</sup>. La Revelación primero fue recibida por la Iglesia en su corazón y

<sup>67</sup> Cfr. A. Sarmiento, *La eclesiología de Mancio*, vol. II, p. 188 (líneas 10-29).

<sup>68</sup> Cfr. A. Sarmiento, *La eclesiología de Mancio*, vol. II, p. 56 (líneas 29-35); p. 58 (líneas 1-14).

<sup>69</sup> Cfr. A. Sarmiento, *La eclesiología de Mancio*, vol. II, p. 210 (líneas 27-32).

<sup>70</sup> Cfr. A. Sarmiento, *La eclesiología de Mancio*, vol. II, p. 210 (líneas 33-36); p. 212 (líneas 1-2).

<sup>71</sup> Cfr. A. Sarmiento, *La eclesiología de Mancio*, vol. II, p. 152 (líneas 23-26).

<sup>72</sup> Cfr. A. Sarmiento, *La eclesiología de Mancio*, vol. II, p. 116 (líneas 22-28); p. 118 (líneas 2-3).

<sup>73</sup> Cfr. A. Sarmiento, *La eclesiología de Mancio*, vol. II, p. 116 (líneas 6-11); p. 118 (líneas 1-4); p. 152 (líneas 27-31); p. 154 (líneas 1-4). Aduce, entre otros textos, los de *1 Corintios*, 11; *2 Tesalonicenses*, 2, 14; *Romanos*, 16; *Colosenses*, 2; *3 Juan*, 1.

después se puso por escrito, pero no lo ha sido en su totalidad<sup>74</sup>. Ésa es la razón de que, tanto la Escritura como la Tradición, hayan de ser leídas, interpretadas y confirmadas en y por la Iglesia<sup>75</sup>. Son –ésta es la tesis de Mancio– unas vías o *regulae* que no se pueden separar. Están vinculadas entre sí y se complementan de tal manera que cabría hablar de una sola *regula* en la transmisión de la Revelación.

El Concilio de Trento, en la sesión cuarta, en el decreto sobre los libros sagrados y las tradiciones, se refiere a la Revelación diciendo que “se contiene en los libros escritos y en las tradiciones no escritas” [*contineri in libris scriptis et sine scripto traditionibus*]. Es una redacción en la que la palabra *et* (y) sustituye a la fórmula *partim... partim* (parte en... parte en) del proyecto primero, y que, como consecuencia, llevará a abandonar la interpretación de que parte de la Revelación se contiene en la Escritura y parte en la Tradición. Mancio, sin embargo, no se hace eco de esa interpretación de Trento. Lo que no ha de extrañar, si se advierte que en el tiempo que dicta estas lecciones todavía no se ha dado a conocer los pasos dados en el Concilio para la elaboración del texto de Trento<sup>76</sup>: es decir, la sustitución de proyecto primero y el sentido de la sustitución del *partim... partim* por el *et*. “Mancio sigue en este punto la teología inmediatamente anterior al Concilio, mantenida entre otros autores, por Fisher, Eck y Driedo, e interpreta el *partim... partim* en el sentido habitual: la Tradición da a conocer contenidos que ni siquiera germinalmente aparecen en la Escritura”<sup>77</sup>.

Una cuestión que es objeto de interés particular es la de autoridad de la Escritura, de la Tradición y de la Iglesia. El parecer de Mancio, cuya exposición comienza con la descripción de las posiciones del Tostado, de Driedo y de Cayetano y de la variedad de acepciones que puede tener la palabra *authoritas*, puede sintetizarse así: “Si *authoritas* se toma como *dignidad*, es superior la Escritura a la Iglesia [...] los evangelios superan en dignidad a los restantes libros canónicos. En cuanto a *veracidad* ambas tienen la misma: son igualmente veraces e infalibles [*aeque enim vera et infalibilia*]. Sin embargo, es posible fijar ciertas diferencias: mientras todas y cada una de las partes de la Escritura, aún las más pequeñas son de fe, en los decretos conciliares únicamente es de fe aquello que explícitamente se determina como tal. Es decir, en sentido absoluto el testimonio de la Escritura es de mayor dignidad, pero de igual veracidad que

<sup>74</sup> Cfr. A. Sarmiento, *La ecclesiología de Mancio*, vol. II, p. 116 (líneas 22-28).

<sup>75</sup> Cfr. A. Sarmiento, *La ecclesiología de Mancio*, vol. II, p. 118 (líneas 5-9); p. 120 (línea 21); p. 122 (líneas 1-3); p. 162 (líneas 5-9); p. 152 (líneas 8-14); p. 166 (líneas 22-25).

<sup>76</sup> Cfr. J. R. Geiselman, “Die Tradition”, en J. Feiner / J. Trutsch / F. Böckle (eds.), *Fragen der Theologie heute*, Einsiedeln, Zürich / Köln, 1957, pp. 69-108.

<sup>77</sup> A. Sarmiento, *La ecclesiología de Mancio*, vol. I, p. 104.

el de la Iglesia. En *relación a nosotros* [*apud nos et quoad nos*], tiene mayor autoridad la Iglesia, porque es la última *resolutio fidei*: corresponde a la Iglesia, en última instancia, la determinación definitiva e infalible en las cuestiones de la fe<sup>78</sup>.

### III. ¿UNA ECLESIOLOGÍA RENOVADA?

La teología ha de dar respuesta a los interrogantes provenientes de los campos más diversos, porque, como dice Vitoria, “el oficio del teólogo es tan vasto, que ningún argumento, ninguna disputa, ninguna materia, parecen ajenos a su profesión”<sup>79</sup>. Y ha de hacerlo buscando esa respuesta en su verdad más última y acudiendo, para su solución, a las raíces de las cuestiones. Ésa es la razón por la que, por ejemplo, en el tratamiento de los problemas morales (económicos, políticos, etc.), los teólogos salmantinos, que centran su atención en los hombres que viven (los de carne y hueso), no acudan como fuente primera al derecho y las decretales, sino que, como punto de partida, tomen lo que dicen la teología y la Revelación<sup>80</sup>. Pero no son meros exegetas. En el recurso que hacen de la Revelación o cuando exponen los dogmas, los interpretan, unifican, encauzan hacia la vida y defienden de los errores e impugnaciones del pasado y del presente, lo hacen siempre a la luz de la fe y de la razón. Acuden a la Revelación, se sirven de la luz de la razón y tienen muy en cuenta los hechos culturales, sociales, políticos, económicos, etc. “Vitoria, por ejemplo, distingue la Sagrada Escritura u objeto de la fe, la teología de los Santos Padres (teología positiva, o en sentido impropio) y la escolástica, o propiamente dicha, que expone el objeto de la fe, argumenta desde él, lo relaciona y defiende y, finalmente, refuta los herejes”<sup>81</sup>.

De ahí que sean dos las líneas o pilares de la renovación del discurso teológico del siglo XVI, de manera particular el que llevan a cabo los autores del período que comúnmente se conoce como la Primera Escuela de Salamanca: la

<sup>78</sup> A. Sarmiento, *La eclesiología de Mancio*, vol. I, pp. 117-118.

<sup>79</sup> Cfr. F. de Vitoria, *Relectio de potestate civili*, en T. Urdániz, *Obras de Francisco de Vitoria*, BAC, Madrid, 1960, p. 150.

<sup>80</sup> Esa es la perspectiva de obras como las *Relecciones* de Vitoria, en el campo de la política o el *De iustitia et iure* de Domingo de Soto, en el de la justicia.

<sup>81</sup> M. Andrés, *La teología española en el siglo XVI*, Editorial Católica, Madrid, 1976, p. 390.

fidelidad a la tradición y la creatividad<sup>82</sup>. Tratan, en efecto, de unir lo tradicional (la teología clásica) con el modo humanista de presentarla, con un humanismo renacentista. “Nuestros teólogos no repiten una vez más lo antiguo, sino que lo recrean a la luz de las nuevas formas, métodos y preocupaciones del hombre del Renacimiento y de la sociedad española, abierta al Humanismo y a Europa, y constituida en centro principal del poder político, de experiencia religiosa y de preocupación teológica”<sup>83</sup>. Ésa es la mentalidad con la que beben en las fuentes, según la terminología de la época, por las que nos llega la Revelación: la Escritura y la Tradición. Por eso mismo, para valorar acertadamente el tratamiento que los teólogos de este período (aproximadamente de 1530 a 1570) dan a las cuestiones, sea necesario tener en cuenta dos hechos que marcan profundamente su discurso: la celebración del Concilio de Trento (1545-1563) y la aparición de la herejía luterana. El comentario que analizamos es un ejemplo claro de lo que se acaba de afirmar.

## 1. Fidelidad y creatividad

Mancio sitúa siempre el tratamiento que hace sobre la cuestión que da título al artículo (“Si pertenece al Papa determinar el Símbolo de la fe”) en el marco de la Revelación según ha sido transmitida por la Iglesia. No podía ser de otra manera. En este sentido, parece ya muy significativo el uso que hace de las fuentes en el tratamiento de las cuestiones, sobre todo si, como creemos, no es el resultado, más o menos hábil, de unas “catenas” al uso. Las fuentes citadas son 858, de las que 367 pertenecen a la Sagrada Escritura (152 al Antiguo Testamento y 215 al Nuevo), 113 a los Santos Padres, 172 al Magisterio de la Iglesia (53 a los Concilios; 6 a los Símbolos; 109 a las Decretales) y 206 a otros autores (especialmente a Santo Tomás: 43 citas de 14 obras diferentes). Pero sobre todo es indicativo el modo de proceder en la consideración de las cuestiones: aunque es constante el recurso a los argumentos de razón, la luz de la Revelación guía siempre la respuesta. La fe recibida, lo que afirma la Iglesia desde el principio es el principio y la luz que ilumina una y otra vez la exposición de los temas y de las cuestiones. Así sucede, por ejemplo, cuando da razón de la infalibilidad del Papa: aunque recurre a la argumentación histórica y se detiene en la solución

---

<sup>82</sup> Con esa expresión los autores se refieren, aunque con alguna diferencia de matiz, a la época que va desde el maestro Vitoria, el iniciador de la Escuela, hasta Mancio, que también estaría incluido.

<sup>83</sup> M. Andrés, *La teología española en el siglo XVI*, p. 304.

de las dificultades, son los textos de la Escritura y la Tradición los que atraen de manera particular su atención<sup>84</sup>. Pero, a la vez, estas lecciones no son una repetición sin más de los textos y autores que aduce. Aunque sigue la línea argumentativa de autores anteriores (principalmente Torquemada y Cayetano), se trata de un discurso nuevo, no sólo por la disposición en que los textos vienen presentados sino porque su desarrollo se hace teniendo en cuenta el contexto cultural y doctrinal del tiempo en que se dictan las lecciones. La novedad de la disposición de los textos es clara, tanto si se compara con la que se sigue en los comentarios al artículo 10 de la cuestión 1 de la II-II, de los maestros que le precedieron en la cátedra salmantina, como si el análisis se hace con las obras o fuentes aducidas. Y la atención al contexto cultural y doctrinal está tan presente que si se olvidara, el estudio de la estructura y de las cuestiones afrontadas en el comentario quedaría necesariamente desfigurado. Eso explica, como se apuntaba antes, el recurso que se hace al concilio de Trento y las continuas alusiones a la herejía luterana en el comentario.

## 2. El Concilio de Trento

Trento, “convocado para rechazar la herejía protestante y dar respuesta a la Reforma, no ha tratado directa y sistemáticamente el problema eclesiológico”, a pesar de que “los Reformadores basaban la nueva teología en un concepto de Iglesia fundamentalmente contrapuesto al de la eclesiología tradicional”<sup>85</sup>. Con todo, no es aventurado afirmar que ese Concilio viene a dar paso a una época nueva en la historia de la Iglesia y de la teología, no sólo porque señala con claridad y de manera segura la diferencia entre el catolicismo y el luteranismo, sino porque abre una vía para el renacer de la teología y, así nos parece, de la eclesiología. Debajo de los Decretos de Trento existe “una eclesiología implícita, sobre todo una eclesiología práctica, a saber la eclesiología de la *salus animarum*, para usar una fórmula de la época”<sup>86</sup>, que inspirará tratamientos posteriores como el llevado a cabo por el *Catecismo Romano* en los comentarios al artículo nueve del Credo y en los que dedica a los Sacramentos, los Mandamientos y la Oración. Un enfoque que, se puede afirmar, no será seguido por los

---

<sup>84</sup> Cfr. A. Sarmiento, *La eclesiología de Mancio*, vol. I, pp. 150-159.

<sup>85</sup> A. Antón, *El misterio de la Iglesia*, p. 711. El autor trata de los temas eclesiológicos en los Decretos de Trento en las páginas 709-754.

<sup>86</sup> G. Alberigo, “L’Ecclesiologia del Concilio di Trento”, *Rivista di Storia della Chiesa in Italia*, 1964 (18), p. 234.

tratados *De Ecclesia*, centrados casi exclusivamente en una presentación apologética de los temas<sup>87</sup>.

El comentario de Mancio –la eclesiología que presenta– es un exponente fiel del propósito del Concilio, es decir, defender la doctrina recibida y esclarecer los puntos doctrinales atacados más directamente por la herejía luterana. Pero esa finalidad, que está presente a lo largo de toda la exposición, se ensancha hasta el punto de poder afirmar que las respuestas que se ofrecen se presentan dentro de un cuerpo doctrinal coherente. Se percibe, ciertamente, la intención apologética que lleva a dar preferencia a los temas más debatidos con los luteranos, a la vez que condiciona el modo de tratarlos, pero al mismo tiempo está muy presente la dimensión dogmática en la consideración de las cuestiones. Con las limitaciones ya apuntadas, es posible afirmar que nos encontramos con un desarrollo bastante completo del tratado *De Ecclesia*. Con ello, Mancio se muestra como seguidor fiel de Santo Tomás que aborda las cuestiones particulares dentro de la unidad de la teología.

### 3. La herejía luterana

Para valorar adecuadamente la eclesiología de Mancio –y, en general, la teología de esos años– es también imprescindible tener en cuenta la herejía luterana, según acaba de indicarse. Sin ese contexto, sería poco menos que imposible dar razón de los temas que se tratan y de los modos que se siguen en la consideración de las cuestiones. Para el caso de la teología de Mancio, además, son especialmente significativos los acontecimientos que llevan al cambio de 1555 respecto a la actitud, tanto política como religiosa y cultural, en la relación con los luteranos. Por esas fechas tienen lugar una serie de hechos políticos y religiosos que determinarán decisivamente, también en el ámbito de la teología salmantina, la actitud de defensa de la pureza de la fe frente al peligro luterano y a la confusión del lenguaje místico. Son los años de la reacción violenta contra los grupos protestantes de Sevilla y Valladolid, de la prisión y del proceso de Carranza, de la preparación y publicación del Índice de libros prohibidos, de la actuación de la Inquisición, etc.

La actitud anterior de diálogo y acercamiento a los luteranos pasa a ser de rechazo, represión y autodefensa frente al luteranismo<sup>88</sup>. En Mancio se

<sup>87</sup> Sobre la eclesiología del Catecismo Romano cfr. A. Antón, *El misterio de la Iglesia*, pp. 772-784.

<sup>88</sup> Cfr. M. Andrés, *La teología española en el siglo XVI*, pp. 311-329.

percibe de dos maneras principalmente. En primer lugar, porque las cuestiones se exponen de tal manera que, a la vez que son consideración clara de la doctrina verdadera, son sobre todo refutación de la herejía luterana. Esa intención, que se constata fácilmente en cualquiera de los temas (v. g., la visibilidad de la Iglesia, el sacerdocio común de los cristianos, etc.), es la que da cohesión a todo el comentario, que –a mi parecer– no es otra que la ser una defensa de la constitución jerárquica de la Iglesia frente a la concepción democrática que propugnaban los luteranos<sup>89</sup>. Por eso, el discurso teológico quedará de alguna manera marcado por la actitud de la búsqueda de la seguridad, más que la verdad, en la consideración de las cuestiones. Y se advierte además, en segundo lugar, por el tono y calificativos que se aplican a las doctrinas y seguidores luteranos. No se ahorran expresiones que aluden a la voluntad torcida de los luteranos que acuden a la falsedad y simulación para enmascarar el error y desfigurar la verdad<sup>90</sup>. Una manifestación clara de ese cambio de actitud se observa también en la actuación que tiene en el proceso de Carranza, según consta por las Actas<sup>91</sup>.

<sup>89</sup> Cfr. A. Sarmiento, *La eclesiología de Mancio*, vol. I, pp. 119-145.

<sup>90</sup> Las expresiones que usa para referirse a las doctrinas luteranas, entre otras, son: “directa haeresis contra Ecclesiam” (A. Sarmiento, *La eclesiología de Mancio*, vol. II, p. 20 [líneas 24-27]); “maior haeresis inter omnes”, ( vol. II, p. 100 [línea 1]); “nulla haeresis [...] quae ita Ecclesiae nostrae contrarietur” (vol. II, p. 128 [líneas 34-36]); “nihil habet cum Ecclesia Apostolorum nisi voculas quasdam” (vol. II, p. 128 [líneas 29-32]); “sed latet anguis in herba, latet venenum, quia haeretici”, vol. II, p. 96, [líneas 11-16]); “Hoc est grave dubium, quia res nobis non est cum infidelibus nec mauris, etc., sed cum haeticis, qui cum christiani non sint, christianos esse se fingunt, qui admittunt Scripturam et Christum, et tamen omnia negant. In hoc articulo de Ecclesia verbis conveniunt nobiscum [...] sensu differunt a nobis maxime” (vol. II, p. 94 [líneas 12-18]).

<sup>91</sup> Mancio emite tres dictámenes sobre el Catecismo de Bartolomé de Carranza. Los primeros, durante los años de Alcalá: uno, como particular, en carta privada al Arzobispo; el segundo, como teólogo de la Universidad. Aunque anota 19 pasajes que necesitan ser corregidos, los dictámenes son favorables al Catecismo. Sin embargo, el que da desde Salamanca (el 19 de septiembre de 1574) es desfavorable. Señala sesenta y ocho proposiciones merecedoras de censura. Afirma repetidas veces que trata de ser objetivo y confiesa que si ha cambiado de parecer respecto de lo que decía en los dictámenes anteriores, se debe a que ha visto confirmadas en el texto del Catecismo las sospechas que le han sobrevenido sobre la ortodoxia del Arzobispo: “Del Catecismo del dicho Arzobispo, el cual yo firmé en algún tiempo notando algunas proposiciones que me ofendían y pasándole muchas que por entonces, por la gran opinión que el mundo y aun yo tenía de él, me pareció que podían tener sentido católico, agora me parece que son capítulos de Calvino y de otros herejes luteranos. Y por cuanto en lo que toca así al dicho *Catecismo* como a los dichos cartapacios, los cuales juzgo y digo ser del mismo autor del *Catecismo*, soy del parecer aquí declarado, *iterum ausim iusiurandum quodlibet sanctum interponere*; y así lo juro en Dios y en mi consciencia *in verbo sacerdotis et per sancta Christi evangelia* que no me mueve a decir esto odio

#### IV. A MODO DE CONCLUSIÓN

Nuestra tesis primera es que el comentario de Mancio ha de considerarse como un eslabón o el paso anterior de los comentarios de Báñez. Si los autores, al referirse a los comentarios de Báñez, lo consideran –con las limitaciones de la época– como un verdadero tratado *De Ecclesia*, esa misma apreciación ha de hacerse respecto de las lecturas de Mancio al mismo artículo 10 de la cuestión 1 de la *Summa* de Santo Tomás. En Mancio se encuentran ya apuntados y tratados con un cierto desarrollo el esquema y los temas (aunque no todos) que posteriormente considerará Báñez con una amplitud y riqueza mayor. Uno y otro autor fijan su atención en la autoridad del Papa en orden a la determinación de la fe, pero lo hacen dentro del marco más amplio de una reflexión sobre la Iglesia. Es muy verosímil que Báñez tuviera delante y contara, para sus comentarios, con las lecturas de Mancio. Sobre todo, si tenemos en cuenta la gran estima que Báñez tenía de su antecesor en la cátedra. En esa época no existía el sentido de propiedad sobre las lecturas de clase que tenemos en la actualidad y, por otro lado, era constante la comunicación entre los profesores de la Escuela (sobre todo los que pertenecían a la misma orden y vivían en el mismo convento).

Nuestra segunda tesis es que el comentario de Mancio pretende, frente a la afirmación luterana del *interius testimonium* como última *regula fidei et credendi*, exponer y defender que esa regla es la Iglesia Romana. Esa intención, sin embargo, se apoya en otra, que –en mi opinión– es la que busca sobre todo el autor salmantino y da cohesión a toda la exposición. Me refiero a que el comentario es ante todo una reflexión sobre la naturaleza, las propiedades, la constitución jerárquica, etc., de la Iglesia en contra de la idea o concepción democrática de las doctrinas luteranas.

En tercer lugar, por último, la conclusión a que nos lleva el estudio del comentario es que podemos decir que se hace un tratamiento de las cuestiones eclesiológicas, que, con relación al Medioevo, cabe afirmar que se trata de una eclesiología renovada. Es nuevo el marco en el que se considera la cuestión de la autoridad del Papa en materia de fe y costumbres [*in definiendo in rebus de fide et moribus*], es decir, situar esa consideración en el marco de la eclesiología y, de esa manera, contribuir al desarrollo de un tratado *De Ecclesia*, en los comentarios al artículo 10 de la cuestión 1 de la II-II de la *Summa* de Santo To-

---

ni rencor de envidia, que no se la tengo, ni mala voluntad, sino solo por celo de la verdad”; *Comentarios a la Secunda Secundae de Santo Tomás*, V. Beltrán de Heredia (ed.), pp. 47-48.

más. (A la vez se debe advertir que, de esa manera, se abre el camino a una eclesiología que, en los años posteriores, desembocará casi exclusivamente en la presentación apologética de los temas). Y sobre todo es nuevo el uso que se hace de los materiales “recibidos” en la disposición y desarrollo de las cuestiones. El maestro salmantino se sirve de las respuestas e interpretaciones dadas, desde la Escritura, la Tradición y la razón o sentido común, por los autores anteriores, pero lo hace teniendo a la vista la nueva situación de la época que vive. Esta perspectiva hace que el tratamiento de los temas realizado en el comentario se pueda calificar de vivo y dinámico, como lo es el de Santo Tomás. Lo exigían la fidelidad a los decretos de Trento y las doctrinas luteranas, a las que había que refutar.

Dr. Augusto Sarmiento  
Facultad de Teología  
Universidad de Navarra  
asarmiento@unav.es



**STEFAN JAWORSKI Y SU *AGONUM PHILOSOPHICUM*  
EN EL CONTEXTO DE LA ESCOLÁSTICA POSTMEDIEVAL:  
UN EJEMPLO “INDIVIDUAL”**

*Dmitry Shmonin*

Es justo pensar que la escolástica de los siglos XVI-XVII es una filosofía “más allá de lo medieval”, si comprendemos que esta filosofía no es idéntica a la escolástica de los siglos XIII o XIV, ya que ha sufrido la influencia de nuevos fenómenos culturales, sociales e intelectuales del Renacimiento y de la Modernidad. Entre tales fenómenos figuran: la asimilación por los europeos del Nuevo Mundo, el humanismo laico y cristiano, la Reforma, las guerras religiosas e internacionales en Europa y, al fin, la Contrarreforma católica que imprimió un impulso potente al renacimiento de la escolástica después del Concilio de Trento (1545-63). Además, esta escolástica postmedieval es heterogénea en su estructura y vivió unas cuantas etapas en su formación<sup>1</sup>.

En primer lugar, debemos decir algo sobre el fenómeno de la segunda escolástica, utilizando y precisando esta noción, introducida por Carlo Giacon. La segunda escolástica, según nuestra opinión, está limitada por el período cronológico que se extiende desde los principios del siglo XVI hasta las dos primeras décadas del siglo XVII. Comenzó con la actividad de Francisco de Vitoria y sus alumnos inmediatos en la Universidad de Salamanca, y acabó con la muerte de Francisco Suárez (1617). La segunda escolástica se presenta como un conjunto de doctrinas filosóficas católicas, genéticamente ligadas con el tomismo. Sin embargo, estas doctrinas toman en consideración también otros sistemas –los de la escolástica tardía (de los siglos XIV-XV), así como las ideas de pensadores del Renacimiento y doctrinas de la Reforma–. Este “renacimiento escolástico”

–presentado por los nombres de los dominicos Domingo de Soto, Melchor Cano, Bartolomé de Medina, Domingo Báñez, los jesuitas Francisco de Toledo,

---

<sup>1</sup> Cabe decir que en los últimos años en Rusia se están realizando varias investigaciones en torno a la escolástica postmedieval, junto a traducciones de los textos más significativos. La Dra. Galina Vdóvina (Moscú) tradujo al ruso las *Disputationes metaphysicae* (I-V) (F. Suarez, *Metafizicheskie rassuzhdeniya*, Moskva, 2007). En 2009, en Moscú, salió a luz un nuevo libro suyo “Lengua de lo no evidente. Las doctrinas sobre los signos en la escolástica del siglo XVII” (G. V. Vdóvina, *Yazyk neochevidnogo. Uchenija o znakah v skholastike XVII v.*, Moskva, 2009).

Pedro de Fonseca, Luis de Molina, Gabriel Vázquez, los Conimbicenses, Antonio Rubio y otros— es preciso examinarlo en el contexto socio-cultural europeo, concretamente como la filosofía de la contrarreforma, y como un fenómeno ibérico, ligado al Siglo de Oro de la cultura española.

Al mismo tiempo, la segunda escolástica significó el comienzo de una nueva etapa en la formación de la filosofía católica que corresponde a la Modernidad y que presenta una íntegra concepción del mundo, construida sobre bases teológicas<sup>2</sup>. Y la frontera pasa aquí por Suárez, quien resulta ser una figura conclusiva y simultáneamente inicial.

La segunda escolástica expresa teóricamente el programa del movimiento de la Contrarreforma. Es una respuesta a las preguntas religiosas, sociales, jurídico-morales y, por cierto, metafísicas, adelantadas por la época del tránsito desde la unitaria concepción religiosa del mundo hacia un mundo visto como variedad de culturas distintas.

En el marco de la segunda escolástica se ha cumplido la elaboración del dispositivo filosófico conceptual, el establecimiento definitivo de las fronteras entre la teología y la filosofía (en cuanto al objeto y los métodos del conocimiento), así como la diferenciación entre las disciplinas filosóficas. Las doctrinas de la segunda escolástica formaron, en el sentido literal de la palabra, *la escuela* en la que estudiaron prácticamente todos los representantes de la filosofía del siglo XVII, incluidos Descartes y Leibniz.

En segundo lugar, esta escolástica imprimió un impulso al desarrollo ulterior de la filosofía escolástica del siglo XVII, presentado por los nombres de los jesuitas Pedro Hurtado de Mendoza, Francisco de Oviedo, Rodrigo de Arriaga, Thomas Compton Carleton, Martin Smiglecki (Smiglecius), los escotistas Bartolomeo Mastri y Juan Punch (Poncius), y el dominico tomista Juan de Santo Tomás, entre otros.

En tercer lugar, los representantes de la segunda escolástica y sus discípulos en el siglo XVII ejercieron una influencia considerable en la filosofía universitaria de los países protestantes e incluso (lo que es muy importante para nosotros, los rusos) en el proceso de la formación de la filosofía profesional (académica) en Rusia en la segunda mitad del XVII y la primera mitad del XVIII.

Esta filosofía profesional surgió en los centros docentes de la Iglesia ortodoxa en el territorio de Ucrania y Bielorrusia (escuelas y seminarios), más tarde se propagó a Moscú, a la Academia eslavo-greco-latina (de 1678). El Colegio

---

<sup>2</sup> D. V. Shmonin, *V teni Renessansa. Vtoraja Skholastika v Ispanii*, Sankt-Petersburg, 2006, pp. 276.

Kievo-Mohiliano fue fundado por el metropolitano de Kiev Pedro Mohila en 1632<sup>3</sup>. Fue la primera escuela superior en Ucrania; después de la incorporación de Ucrania en el Estado Ruso (1654) su papel como centro docente nacional cobró aún mayor importancia. El sistema docente admitido en el Colegio Kievo-Mohiliano seguía los principios establecidos en los colegios universitarios europeos. En las clases iniciales se estudiaban las lenguas eslavas, el griego, el latín y el polaco. Además, se estudiaban las disciplinas de *trivium* y *quadrivium*. La lengua básica de la enseñanza fue el latín; los profesores se graduaban de los colegios católicos en Lituania, Polonia e Italia. Por eso la escolástica occidental constituía sólidamente una parte del proceso docente. En el 1701 el Colegio fue nombrado la Academia Kievo-Mohiliana. Durante todo el siglo XVII la Academia se quedó uno de los más importantes centros docentes del Imperio Ruso.

Los cursos filosóficos impartidos por los profesores seguían la estructura tradicional: un curso de introducción en la lógica (Dialéctica), la Lógica que incluía elementos de la teoría de conocimiento; la Física (incluso la parte “Sobre el alma”) y la Metafísica. La más extensa fue la primera parte: la Lógica. Como un ejemplo de la recepción de la segunda escolástica por parte de los pensadores de Rusia occidental, podemos aducir el curso filosófico de Stefan Jaworski (1658-1722) *Agonum philosophicum*, impartido en el latín a los estudiantes del Colegio Kievo-Mohiliano el año docente 1691-93<sup>4</sup>.

Stefan Jaworski, filósofo y teólogo, predicador y profesor talentoso, perteneciente a la Iglesia ortodoxa del estado ruso, representa la escuela teológica rusa occidental, más próxima a la Iglesia Romana y a la escolástica católica que a la tradición bizantina.

Stefan Jaworski nació en Jawor (Ucrania Occidental), en una familia ortodoxa. Cursó sus estudios en el Colegio Kievo-Mohiliano que finalizó en 1684. Pudo continuar su educación en colegios jesuíticos en Polonia, en la Iglesia Greco-católica, con un permiso no oficial del metropolitano de Kiev. Jaworski estudió en los colegios jesuíticos en Vilnius, Lvov, Liublin y Poznan.

---

<sup>3</sup> D. Shmonin, “La influencia de la escolástica española en la filosofía rusa de la primera mitad del siglo XVIII”, *Cuadernos salmantinos de filosofía*, 2003 (30), pp. 111-116.

<sup>4</sup> Del estudio detallado de los cursos de Lógica de los profesores de Kiev en los últimos años se ocupa el investigador ucraniano Mykola Symchich en su tesis doctoral: *Specifica kursiv logiki u Kievo-Mogilianskoi akademii. (El Carácter específico de los cursos de la lógica en la Academia Kievo-Mohiliana)*, tesis *pro manuscripto*, Kiev, 2007. Mykola Symchich describe 26 cursos de profesores y muestra que el cambio frecuente de estos conferenciantes y el carácter de enseñanza de los cursos permiten hablar de una tradición pedagógica en el Colegio Kievo-Mohiliano, pero no permiten hablar de una tradición independiente tanto teológica como filosófica.

Después de su regreso a Kiev volvió a incorporarse a la Iglesia ortodoxa y aceptó el hábito de monje. Durante unos años Jaworski dio clases en su *alma mater* como profesor de filosofía, ocupó el puesto del prefecto de ciencias, fue también abad de uno de los grandes monasterios en Kiev.

En el año 1700, a instancias del emperador Pedro I, Jaworski se hizo obispo con el título de metropolitano y se trasladó a San Petersburgo. En aquel año, después de la muerte del patriarca Adrian, el metropolitano Stefan Jaworski cumplió el papel del custodio [*locum tenens*] del trono de Patriarca, fue presidente (protector) de la Academia eslavo-greco-latina (1701) adonde él había llevado las tradiciones “latinas” del Colegio Kievo-Mohiliano. En los últimos años de su vida (1721-22) el metropolitano Stefan ocupa el puesto de presidente del Sagrado Sínodo de la Iglesia ortodoxa rusa. Los principios filosóficos de la escuela teológica rusa occidental han sido expuestos por Stefan en su libro *La piedra de la fe* (publicado en 1728).

En su *Agonum philosophicum* Jaworski manifiesta el enlace con la escolástica católica. En este curso, donde examina los problemas escolásticos generales, Jaworski se apoya principalmente en las doctrinas de los jesuitas. Frecuentemente, en el texto aparecen nombres de teólogos del siglo XVII: Arriaga, Compton Carleton, Oviedo, Hurtado de Mendoza. Además, Stefan Jaworski se refiere a Suárez, Fonseca, Toledo, Vázquez, Smiglecius; menciona a los doctores de Coimbra, Rubio y otros. Evitando las citas, Jaworski a menudo hace menciones como: “Arriaga, Oviedo y Hurtado objetan contra Suárez el Grande *así*”<sup>5</sup>. Es evidente que el texto no nos representa una obra de pensador original que va construyendo una posición filosófica propia, sino un curso académico en el que el profesor simplemente expone a los estudiantes unos problemas básicos de la escolástica.

Jaworski examina los problemas filosóficos apoyándose básicamente en la tradición de la escolástica jesuítica, poniendo el acento en las substancias individuales “físicas”. Por ejemplo, considera materia y forma como dos elementos no distintos y no separables de cada concreta esencia. La *forma*, comprendida como una idea y una posibilidad de cada cosa individual, es examinada por Jaworski como si existiera en esa misma cosa y dependiera de ella. La *existencia* de la cosa no puede ser reducida ni a la forma, ni a la materia. El acto y la potencia también se examinan como dos partes de una cosa concreta. Además, Jaworski habla sobre la distinción mental entre la esencia y la existencia. Mientras tanto, el interés de Stefan Jaworski se traslada a la teoría del conocimiento.

---

<sup>5</sup> S. Jaworski, *Filosofski tvory*, 3 vols., Nauk. Dumka, Kiev, 1992, vol. I, p. 555.

Esta teoría se examina en la *Lógica*, que en casi diez veces supera en volumen a la *Metafísica*, y en realidad trata las cuestiones básicas de la última<sup>6</sup>.

La “Gran *Lógica*” consiste en 8 disputaciones, cada una de las cuales se divide en cuestiones. La disputación I (*De prooemialibus Logica*) examina los objetos peculiares y formales de esta ciencia. Aquí hablando de las operaciones del intelecto como objeto formal de la *lógica*, Jaworski aduce en apoyo de su tesis a “Arriaga, Suárez, Oviedo, Compton, et alij...”<sup>7</sup>. La disputación 2 (*De distinctionibus*) investiga varios aspectos relativos a las distinciones y divisiones. En la disputación 3 (*De universalibus in communi*)<sup>8</sup> Jaworski razona sobre el problema de lo universal y lo individual, poniendo especial acento sobre el examen lógico del problema de las *universalia* porque –dice– la *lógica* investiga toda predicación universal.

Jaworski considera también la doctrina metafísica sobre lo universal, pues la metafísica examina las causas universales de las cosas. Los aspectos lógicos y metafísicos de los universales están estrechamente ligados entre sí; por eso Jaworski los estudia juntos. El universal, tomado en toda su amplitud, es algo único que expresa muchas cosas. Las cosas singulares o las diferencias individuales establecen la pluralidad de lo universal. La naturaleza de las distinciones individuales establece formalmente la unidad universal, que es compleja [*complexum*].

El individuo es posible comprenderlo de dos maneras: (*a*) en primera intención, desde punto de vista de la existencia, y (*b*) en segunda intención, o lógicamente. Además, Stefan Jaworski no acepta la designación del individuo como cosa, cuyas propiedades o accidentes no pueden convenir a algo otro. Según la opinión de Jaworski, es más bien una descripción que una definición, ya que de hecho no incluye predicados esenciales sino accidentales. Por voluntad de Dios puede ser que aquella composición de propiedades tenga relación con dos cosas diferentes. Lo individual es una cosa que es indivisible en cosas semejantes a sí misma, y que sólo puede (si es que puede) dividirse en cosas distintas. Ésta es

<sup>6</sup> Son más de 300 páginas en la *Lógica* frente a las 37 páginas de la *Metafísica* como figuran en el manuscrito que se conserva en la Biblioteca Científica de la Academia Nacional de Ciencias de Ucrania en Kiev; en el fondo bibliográfico de la Academia espiritual de Kiev, tiene la signatura 152π o VIII.1.69 (agradezco a los doctores M. Symchich y K. Sutorius por la posibilidad de trabajar con la fotocopia de este manuscrito).

<sup>7</sup> S. Jaworski, *Agonum philosophicum*, *Logica*, disp1, q1, § 2.

<sup>8</sup> S. Jaworski, *Agonum philosophicum*, *Logica*, disp4: *De universalibus in particulari seu 5 predicabilibus*; disp5: *De antepredicamentis*; disp6: *De Praedicamentis*; disp7: *In duos libros Aristotelis Perihermenias seu de Interpretatione*; disp8: *In libros Aristotelis priores et posteriores Analiticos seu Resolutorios*.

una característica esencial del individuo, que siempre compete a cada cosa individual, cualquiera que sea.

Al mismo tiempo, advierte Jaworski, un asunto es *ser indivisible*, es decir, no tener partes, y otro asunto es *ser individual*. Jaworski entiende que un *individuo*, tomado concretamente, no puede corresponder a una multitud de cosas; él es contrapuesto también a *lo universal*. De los individuos tomados como primeras intenciones puede abstraerse la noción general del individuo, que es sinónima del individuo tomado como primera intención: “Así dicen Arriaga, Oviedo, Hurtado contra Toledo, Escoto y Compton”<sup>9</sup>.

Los individuos, tomados como segundas intenciones, son iguales uno a otro en cualquier significación; de ellos puede abstraerse sinónimamente un significado general (“persona”, “animal”, “planta”). Los individuos tomados como primeras intenciones, son iguales en el significado del individuo tomado como primera intención. *Ser indivisible* en sí mismo y divisible respecto a algo otro designa al individuo como primera intención, pero en este significado todos los individuos tomados como primeras intenciones son idénticos.

Es posible señalar, que en el modo de razonar de Jaworski, hay algo común no sólo con el estilo de reflexiones de la escolástica postsuareciana, sino también con las ideas de Suárez expresadas en las *Disputationes Metaphysicae* y en *De anima*. Al mismo tiempo es preciso advertir que Stefan Jaworski examina el problema de la individuación en el aspecto técnico (desde el punto de vista de la teoría del conocimiento y la psicología), dejando prácticamente sin atención el nivel metafísico de este problema.

Esto es característico de la escolástica del siglo XVII, y especialmente de la tradición del pensamiento escolástico ruso, que tiene un carácter escolar y que cede a la escolástica europea lo que se refiere al nivel del examen de los problemas (del mismo modo que un buen libro de texto lo hace con una monografía profunda y seria). Con todo eso, la importancia de la tradición rusa occidental, mostrada en un ejemplo, es enorme: gracias al trabajo pedagógico de Stefan Jaworski y de sus numerosos colegas, se ha formado una atmósfera intelectual y espiritual que generó la formación universitaria en Rusia del siglo XVIII y que favoreció el futuro florecimiento del pensamiento nacional ruso.

Dr. Dmitry Schmonin  
Academia Rusa Cristiana de Humanidades  
San Petesburgo  
shmonin@mail.ru

---

<sup>9</sup> S. Jaworski, *Agonum philosophicum, Logica*, disp4, q1, § 6.

## CUADERNOS DE PENSAMIENTO ESPAÑOL

SERVICIO DE PUBLICACIONES DE LA UNIVERSIDAD DE NAVARRA

1. BENITO JERÓNIMO FEIJOO, *Ensayos psicológicos*. Introducción y selección de Juan Cruz Cruz (1997).
2. SALVADOR PIÁ TARAZONA, *Los primeros principios en Leonardo Polo. Un estudio introductorio de sus caracteres existenciales y su vigencia* (1997) (agotado)
3. MATÍAS NIETO SERRANO, *El sistema de la ciencia viviente. Antología filosófica*. Introducción y selección de Juan Arana (1997)
4. M<sup>a</sup> CRISTINA REYES, *El ser en la metafísica de Carlos Cardona* (1997)
5. RAFAEL V. ORDEN JIMÉNEZ, *Sanz del Río, traductor y divulgador de la Analítica del Sistema de la Filosofía de Krause* (1998)
6. MIGUEL GARCÍA-VALDECASAS, *Límite e identidad. La culminación de la filosofía en Hegel y Polo* (1998)
7. JORGE E. GRACIA, *Filosofía hispánica. Concepto, origen y foco historiográfico* (1998)
8. AVERROES, *Sobre filosofía y religión*, Introducción y Selección de textos de Rafael Ramón Guerrero (1998)
9. RODRIGO SÁNCHEZ DE ARÉVALO, *Tratado sobre técnica, método y manera de criar a los hijos, niños y jóvenes (1453)*. Estudio y notas de Lorenzo Velázquez; Traducción de Pedro Arias (1999)
10. TOMÁS DE MERCADO (1523-1575), *Antología filosófica*. Introducción y selección de textos de Mauricio Beuchot (1999)
11. NELSON ORRINGER, *La filosofía de la corporalidad en Ortega y Gasset* (1999)
12. MAURICIO BEUCHOT, *Semiótica, filosofía del lenguaje y argumentación en Juan de Santo Tomás* (1999)
13. JOSÉ ÁNGEL GARCÍA CUADRADO, *Domingo Báñez (1528-1604): Introducción a su obra filosófica y teológica* (1999)
14. ALONSO LÓPEZ DE CORELLA, *Trescientas preguntas de cosas naturales 1546*, Estudio y edición de Juan Cruz Cruz (2000)
15. ALONSO FERNÁNDEZ DE MADRIGAL, "EL TOSTADO", *Breviloquio de amor e amición*, Introducción y selección de textos de Nuria Belloso Martín (2000).
16. MARCIN CZAJKOWSKI, *El tema de Dios en la filosofía de Julián Marías* (2001)
17. ALEXANDER FIDORA / JOSÉ G. HIGUERA (eds.), *Ramon Lull: Caballero de la fe. El arte lulina y su proyección en la Edad Media* (2001) (agotado)
18. PEDRO MARTÍNEZ DE OSMA, *Petri Osmensis In libros Aristotelis commentarii*, Introducción y selección de textos de Ana Cebeira (2002)
19. MAURICIO BEUCHOT, *Humanismo novohispano* (2003)
20. IDOYA ZORROZA, *La filosofía de lo real en Xavier Zubiri* (2003)
21. DOMINGO BÁÑEZ, *La imagen de Dios en el hombre. Comentario a la 'Suma Teológica', I, q. 93, Sobre el fin o término de la producción del hombre*, Introducción y notas de José Angel García Cuadrado, Traducción de Alfonso Chacón (2003)
22. JUAN JOSÉ RODRÍGUEZ ROSADO, *Obras filosóficas I* (2004)
23. JUAN JOSÉ RODRÍGUEZ ROSADO, *Obras filosóficas II* (2004)
24. JUAN JOSÉ RODRÍGUEZ ROSADO, *Obras filosóficas III* (2004)
25. CARLOS TORRES, *La ética de Jaime Balmes* (2004)
26. DIEGO PÉREZ DE VALDIVIA, *Tratado de la Inmaculada Concepción de Nuestra Señora (1582)*, Introducción y edición de Juan Cruz Cruz (2004)
27. BÁRBARA DÍAZ, *El internacionalismo de Vitoria en la era de la globalización* (2005)

28. JUAN JOSÉ GARCÍA, *Persona y contexto socio-histórico en María Zambrano* (2005)
29. SAVERIO DI LISO, *Domingo de Soto: ciencia y filosofía de la naturaleza* (2006)
30. JUAN JOSÉ GARCÍA, *Inteligencia sentiente, reidad, Dios. Nociones fundamentales en la filosofía de Zubiri* (2006)
31. ANTONIO PÉREZ, *Presciencia y posibilidad (Comentario a Suma Teológica, I, disp. V y VI, 1656)*, Introducción, selección de textos y traducción de Juan Cruz Cruz (2006)
32. FRANCISCO O'REILLY, *Duda y opinión. La conciencia moral en Soto y Medina* (2006)
33. ANTONIO PÉREZ, *Naturaleza y sobrenaturaleza (Comentario a la Segunda y Tercera parte de la Suma Teológica, tratado II: disputaciones II, III y IV, 1669)*, Estudio preliminar, selección de textos y traducción de Juan Cruz Cruz (2006)
34. WALTER REDMOND, *El albedrío. Proyección del tema de la libertad desde el Siglo de Oro español* (2007)
35. JOSÉ ÁNGEL GARCÍA CUADRADO, *Una lectura del diálogo sobre la dignidad del hombre de Pérez de Oliva* (2007)
36. M<sup>a</sup> IDOYA ZORROZA (ed.), *Proyecciones sistemáticas e históricas de la teoría suareciana de la ley* (2009)
37. DAVID GONZÁLEZ GINOCCHIO / M<sup>a</sup> IDOYA ZORROZA, *Metafísica y libertad. Hitos del pensamiento español* (2009)
38. VÍCTOR ZORRILLA, *El estado de naturaleza en Bartolomé de las Casas* (2010)
39. ARMANDO SAVIGNANO, *Ocho miradas al pensamiento español del s. XX* (2010)
40. IÑIGO GARCÍA ELTON, *La bondad y la malicia de los actos humanos según Juan Poinot (Juan de Santo Tomás)* (2010)
41. JEAN PAUL COUJOU, *Bibliografía suareciana* (2010)
42. M<sup>a</sup> IDOYA ZORROZA (ed.), *Causalidad y libertad. Y otras cuestiones filosóficas del Siglo de Oro español* (2011)

CUADERNOS DE PENSAMIENTO ESPAÑOL

A la att. de M<sup>a</sup> Idoya Zorroza / Línea Especial de Pensamiento Clásico Español /Universidad de Navarra  
31080 Pamplona España / Tel. 948 42 56 00 (ext. 2932) / Fax. 948 42 56 36 / e-mail: pclasico@unav.es

## COLECCIÓN DE PENSAMIENTO MEDIEVAL Y RENACENTISTA

EUNSA

1. JUAN CRUZ CRUZ, *Intelecto y razón. Las coordenadas del pensamiento clásico* (1999)
2. JOSÉ ÁNGEL GARCÍA CUADRADO, *La luz del intelecto agente. Estudio desde la metafísica de Báñez* (1999)
3. TOMÁS DE AQUINO, *Cuestión disputada del alma*. Traducción y notas de Ezequiel Téllez. Estudio preliminar de Juan Cruz Cruz (1999, 2001)
4. PALOMA PÉREZ-ILZARBE, *El significado de las proposiciones. Jerónimo Pardo (†1502) y las teorías medievales de la proposición* (1999)
5. TOMÁS DE AQUINO, *Comentario al libro de Aristóteles sobre la interpretación*. Traducción e introducción de Mirko Skarica. Estudio preliminar, revisión y notas de Juan Cruz Cruz (1999)
6. VALLE LABRADA, *Filosofía jurídica y política de Jerónimo Castillo de Bobadilla* (1999)
7. MARÍA JESÚS SOTO BRUNA Y CONCEPCIÓN ALONSO DEL REAL, *De processione mundi. Estudio y edición crítica del tratado de Domingo Gundisalvo* (1999)
8. OLGA L. LARRE, *La filosofía natural de Ockham como fenomenología del individuo* (2000)
9. TOMÁS DE AQUINO, *Comentario a la Ética a Nicómaco de Aristóteles*. Estudio preliminar y notas de Celina A. Lértora Mendoza (2000, 22001)
10. TOMÁS DE AQUINO, *Exposición sobre el "Libro de las causas"*. Introducción, traducción y notas de Juan Cruz Cruz (2000)
11. JUAN DE SANTO TOMÁS, *El signo. Cuestiones 1/5, XXI, XXII y XXIII del 'Ars Logica'*. Introducción y traducción anotada de Juan Cruz Cruz (2000)
12. TOMÁS DE AQUINO, *Cuestión disputada sobre las virtudes en general*. Estudio preliminar, traducción y notas de Laura Corso de Estrada (2000)
13. JUAN CARAMUEL, *Gramática audaz*. Traducción de Pedro Arias. Estudio preliminar de Lorenzo Velázquez (2001)
14. JESÚS GARCÍA LÓPEZ, *Metafísica tomista: Ontología, Gnoseología y Teología natural* (2001, 22001)
15. TOMÁS DE AQUINO, *Comentario a los libros de Aristóteles Sobre el sentido y lo sensible y Sobre la memoria y la reminiscencia*. Introducción, traducción y notas de Juan Cruz Cruz (2001)
16. DIEGO DE AVENDAÑO, *Derecho, Consejo y Virreyes de Indias (Thesaurus Indicus, vol. I, tit. I-III)*. Introducción y traducción de Ángel Muñoz García (2001)
17. PEDRO DE LEDESMA, *Sobre la perfección del acto de ser creado (1596)*. Introducción y traducción de Santiago Orrego (2001)
18. LOUIS LACHANCE, *Humanismo político. Individuo y estado en Tomás de Aquino* (2001)
19. NICOLÁS DE CUSA, *Diálogos del idiota, El posset, La cumbre de la teoría*. Introducción, traducción y notas de Ángel Luis González (2001)
20. FRANCISCO UGARTE, *Metafísica de la esencia. Un estudio desde Tomás de Aquino* (2001)
21. TOMÁS DE AQUINO, *Comentario a la Física de Aristóteles*. Traducción y estudio preliminar de Celina A. Lértora Mendoza (2001)
22. TOMÁS DE AQUINO Y PEDRO DE ALVERNIA, *Comentario a la Política de Aristóteles*. Traducción de Ana Mallea (2001)
23. IGNACIO VERDÚ BERGANZA, *Thomas Bradwardine. El problema de la libertad* (2001)
24. JUAN POINSOT (JUAN DE SANTO TOMÁS), *Verdad trascendental y verdad formal*. Introducción y traducción anotada de Juan Cruz Cruz (2002)
25. TOMÁS DE AQUINO, *El ente y la esencia*. Traducción, estudio preliminar y notas de Eudaldo Forment (2002)
26. M.<sup>a</sup> CARMEN DOLBY, *El hombre es imagen de Dios. Visión antropológica de San Agustín* (2002)

27. SAN ANSELMO, *Proslogion*. Introducción, traducción y notas de Miguel Pérez de Laborda (2002)
28. JOSÉ MIGUEL GAMBRA, *La analogía en general. Síntesis tomista de Santiago M. Ramírez* (2002)
29. GUILLERMO DE OCKHAM, *Pequeña suma de filosofía natural*. Introducción y traducción anotada de Olga Larre (2002)
30. SANTIAGO GELONCH, *Separatio y objeto de la metafísica. Una interpretación textual del Super Boetium de Trinitate, q5 a3, de Santo Tomás de Aquino* (2002)
31. PSEUDO JUSTINO, *Refutación de ciertas doctrinas aristotélicas*. Traducción, introducción y comentario de Marcelo D. Boeri (2002)
32. JEAN-PIERRE TORRELL, *Iniciación a Tomás de Aquino: su persona y su obra* (2002)
33. TOMÁS DE AQUINO, *Comentario a los Analíticos Posteriores de Aristóteles*. Traducción, estudio preliminar y notas de Ana Mallea y Marta Daneri-Rebok (2002)
34. TOMÁS DE AQUINO Y PEDRO DE ALVERNIA, *Comentario al libro de Aristóteles sobre El cielo y el mundo*. Introducción y traducción anotada de Juan Cruz Cruz (2002)
35. TOMÁS DE AQUINO, *Comentario a las Sentencias de Pedro Lombardo, I/1: El misterio de la Trinidad* (I, d1-21). Edición de Juan Cruz Cruz (2002)
36. TOMÁS DE AQUINO, *Comentario a las Sentencias de Pedro Lombardo, I/2: Nombre y Atributos de Dios* (I, d22-48). (2004)
37. TOMÁS DE AQUINO, *Comentario a las Sentencias de Pedro Lombardo, II/1: La creación. Ángeles, seres corpóreos, hombre* (II, d1-20). (2005)
38. TOMÁS DE AQUINO, *Comentario a las Sentencias de Pedro Lombardo, II/2: El libre arbitrio y el pecado* (II, d21-44). (En preparación)
39. TOMÁS DE AQUINO, *Comentario a las Sentencias de Pedro Lombardo, III/1: La encarnación del Verbo y la Redención* (III, d1-22). (En preparación)
40. TOMÁS DE AQUINO, *Comentario a las Sentencias de Pedro Lombardo, III/2: Las virtudes en Cristo y en los fieles. Los mandamientos* (III, d23-40). (En preparación)
41. TOMÁS DE AQUINO, *Comentario a las Sentencias de Pedro Lombardo, IV/1: Los sacramentos. Bautismo, Confirmación y Eucaristía*. (IV, d1-13). (En preparación)
42. TOMÁS DE AQUINO, *Comentario a las Sentencias de Pedro Lombardo, IV/2: Penitencia, Extremaunción* (IV, d14-23). (En preparación)
43. TOMÁS DE AQUINO, *Comentario a las Sentencias de Pedro Lombardo, IV/3: Orden, Matrimonio* (IV, d24-42). (En preparación)
44. TOMÁS DE AQUINO, *Comentario a las Sentencias de Pedro Lombardo, IV/4: Postrimerías* (IV, d43-50). (En preparación)
45. WALTER REDMOND, *La lógica del Siglo de Oro. Una introducción histórica a la lógica* (2002)
46. FRANCISCO GARCÍA, *Tratado utilísimo y muy general de todos los contratos* (1583). Introducción de Horacio Rodríguez-Penelas / Transcripción de Idoya Zorroza y Horacio Rodríguez-Penelas (2003)
47. DIEGO MAS, *Disputación metafísica sobre el ente y sus propiedades trascendentales* (1587). Edición de Juan Cruz Cruz y Santiago Orrego (2003)
48. JESÚS GARCÍA LÓPEZ, *Virtud y personalidad según Tomás de Aquino* (2003)
49. BARTOLOMÉ CARRANZA, *Tratado sobre la virtud de la justicia*, (Traducción castellana y texto latino), traducción y edición de Teodoro López, Ignacio Jericó y Rodrigo Muñoz (2003).
50. JUAN SÁNCHEZ SEDEÑO, *Las segundas intenciones y el universal* (1600), Introducción y traducción anotada de Juan Cruz Cruz (2003).
51. JOSEP-IGNASI SARANYANA, *La filosofía medieval (Desde sus orígenes patristicos hasta la Escolástica Barroca)* (2003, 2007).
52. JAN A. AERTSEN, *La filosofía medieval y los trascendentales. Un estudio sobre Tomás de Aquino* (2003).
53. ALFONSO DE MADRIGAL, "EL TOSTADO", *El gobierno ideal*, Introducción, traducción y texto latino con aparato crítico y citas de Nuria Belloso Martín (2003).
54. DIEGO DE AVENDAÑO, *Oidores y Oficiales de Hacienda (Thesaurus Indicus, 1668, vol. I, tit. IV y V)*, Introducción y traducción de Angel Muñoz (2003).
55. ÉTIENNE GILSON, *Dante y la filosofía*, Traducción de M<sup>a</sup> Lilián Mújica (2004).

56. SANTIAGO ORREGO, *La actualidad del ser en la "Primera Escuela" de Salamanca. Con lecciones inéditas de Vitoria, Soto y Cano* (2004).
57. ÉTIENNE GILSON, *Eloísa y Abelardo*, Prólogo de Juan Cruz Cruz, Traducción de Serafín González, Revisión y apéndice bibliográfico de M<sup>a</sup> Idoya Zorroza (2004).
58. CARLOS LLANO, *Etiología del error*. Con apéndice de textos de Santo Tomás de Aquino sobre la falsedad y el error (2004).
59. RAMON LLULL, *Arte breve*, Introducción y traducción de Josep E. Rubio (2004).
60. ALCUINO DE YORK, *Obras morales (c. 739-804)*, Introducción y traducción de Rubén A. Peretó (2004)
61. JUAN SÁNCHEZ SEDEÑO, *La relación (1600)*, Introducción, traducción y notas de Juan Cruz Cruz (2005).
62. JUAN POINSOT (Juan de Santo Tomás), *Del alma (1635). I. El alma y sus potencias elementales*, Introducción, traducción y notas de Juan Cruz Cruz (2005).
63. JUAN POINSOT (Juan de Santo Tomás), *Del alma (1635). II. La sensibilidad y los sentidos externos e internos*, Introducción, traducción y notas de Juan Cruz Cruz (en preparación).
64. JUAN POINSOT (Juan de Santo Tomás), *Del alma (1635). III. El espíritu, el conocimiento y el querer*, Introducción, traducción y notas de Juan Cruz Cruz (en preparación).
65. LUIS VIVES, *Los diálogos (Lingvae latinae exercitatio)*, Estudio introductorio, edición crítica y comentario M<sup>a</sup> Pilar García Ruíz (2005).
66. JUAN ENRIQUE BOLZÁN, *Física, Química y Filosofía natural en Aristóteles* (2005).
67. ALONSO DE SANTA CRUZ, *Sobre la melancolía. Diagnóstico y curación de los afectos melancólicos (ca. 1569)*, Traducción de Raúl Lavalle, Introducción, revisión y notas histórico-médicas de Juan Antonio Paniagua (2005)
68. TOMÁS DE AQUINO, *Comentario al libro de Aristóteles sobre la generación y la corrupción. Opúsculos cosmológicos*, Introducciones y traducciones de Ignacio Aguinalde Sáenz y Bienvenido Turiel; Epílogo de Celina A. Lértora (2005)
69. M<sup>a</sup> JESÚS SOTO BRUNA (ED.), *Metafísica y antropología en el siglo XII* (2005)
70. TOMÁS DE AQUINO, *Sobre la unidad del intelecto contra los averroístas*. SIGER DE BRABANTE, *Tratado acerca del alma intelectualiva*, Introducción y traducción de Ignacio Pérez Constanzó e Ignacio Alberto Silva (2005)
71. ÉTIENNE GILSON, *Las constantes filosóficas del ser*, traducción de Roberto Courreges (2005)
72. WERNER BEIERWALTES, *Cusanus. Reflexión metafísica y espiritualidad*, Traducción de Alberto Ciria (2005)
73. TOMÁS DE AQUINO, *Sobre el verbo. Comentario al Prólogo del Evangelio de San Juan*, Introducción, traducción y notas de Juan Fernando Sellés (2005)
74. CARLOS I. MASSINI CORREAS, *La ley natural y su interpretación contemporánea* (2006)
75. CRUZ GONZÁLEZ AYESTA (ed.), *El alma humana: esencia y destino. IV Centenario de Domingo Báñez (1528-1604)* (2006)
76. FRANCISCO DE VITORIA, *Contratos y usura*, Introducción, traducción, verificación de fuentes y notas de M<sup>a</sup> Idoya Zorroza (2006)
77. JUAN FERNANDO SELLÉS (ed.), *El intelecto agente en la Escolástica renacentista* (2006)
78. SAN AGUSTÍN, *Interpretación literal del Génesis*, Introducción, traducción y notas de Claudio Calabrese (2006)
79. JUAN CRUZ CRUZ / M.<sup>a</sup> JESÚS SOTO-BRUNA (Eds.), *Metafísica y dialéctica en los periodos carolingio y franco (ss. IX-XI)* (2006)
80. PEDRO FERNÁNDEZ, *La justicia en los contratos. Comentario a 'Suma Teológica', II-II, q77-q78*, Introducción, transcripción, traducción, verificación de fuentes y notas de Teodoro López y M.<sup>a</sup> Idoya Zorroza (2007)
81. JUAN CRUZ CRUZ, *¿Inmortalidad del alma o inmortalidad del hombre? Introducción a la antropología de Tomás de Aquino* (2006)
82. HORACIO RODRÍGUEZ PENELAS, *Ética y sistemática del contrato en el Siglo de Oro. La obra de Francisco García en su contexto jurídico-moral* (2007)
83. DOMINGO BÁÑEZ, *Tratado sobre el hombre (I), Comentario a 'Suma Teológica', I, q75-q77*, edición de José Ángel García Cuadrado, traducción de José Ángel Gar-

- cía Cuadrado, Alfonso Chacón y M.<sup>a</sup> Idoya Zorroza (2007)
84. DOMINGO BÁÑEZ, *Tratado sobre el hombre (II), Comentario a 'Suma Teológica', I, q78-q79*, edición de José Ángel García Cuadrado (en preparación).
  85. DOMINGO BÁÑEZ, *Tratado sobre el hombre (III), Comentario a 'Suma Teológica', I, q80-q84*, edición de José Ángel García Cuadrado (en preparación).
  86. DOMINGO BÁÑEZ, *Tratado sobre el hombre (IV), Comentario a 'Suma Teológica', I, q85-q89*, edición de José Ángel García Cuadrado (en preparación).
  87. DOMINGO BÁÑEZ, *Tratado sobre el hombre (V), Comentario a 'Suma Teológica', I, q90-q102*, edición de José Ángel García Cuadrado (en preparación).
  88. JUAN ESCOTO ERÍGENA, *Sobre la naturaleza (Periphyseon) (c. 860)*, Traducción de P. Arias y L. Velázquez, Estudio y notas de Lorenzo Velázquez (2007)
  89. CARLOS LLANO, *Sobre la idea práctica* (2007)
  90. JUAN CRUZ CRUZ (ed.), *Ley natural como fundamento moral y jurídico* (2007)
  91. ÉTIENNE GILSON, *Juan Duns Escoto. Introducción a sus posiciones fundamentales* (2007)
  92. THIERRY DE CHARTRES, *Tratado de la obra de los seis días (Tractatus de sex dierum operibus)*, Estudio Preliminar de Elisabeth Reinhardt, Preámbulo filológico, traducción y notas de M<sup>a</sup> Pilar García Ruiz (2007).
  93. DIEGO DE AVENDAÑO, *Corregidores, encomenderos, cabildos y mercaderes (Thesaurus Indicus, vol. I, tit. VI-IX)*. Introducción y traducción de Ángel Muñoz García (2007).
  94. JUAN CARAMUEL, *Leptotatos. Metalógica, (1681)*, Traducción de Pedro Arias, Estudio preliminar de Lorenzo Velázquez (2008).
  95. DOMINGO BÁÑEZ: *El derecho y la justicia (Decisiones de iure et iustitia, Salamanca, 1594, Venecia, 1595)*, Introducción, traducción y notas de Juan Cruz Cruz (2008).
  96. DIEGO DE ZÚÑIGA: *Metafísica (1597)*, introducción, traducción y notas de Gerardo Bolado, n<sup>o</sup> 94 (2008).
  97. JUAN F. SELLÉS, *Los hábitos intelectuales según Tomás de Aquino* (2008).
  98. HÉCTOR DELBOSCO, *El humanismo platónico del Cardenal Bessarión* (2008).
  99. FRAY LUIS DE LEÓN, *Dios y su imagen en el hombre. Lecciones inéditas sobre el libro I de las Sentencias (1570)*, Introducción, transcripción, traducción, verificación de fuentes y notas de Santiago Orrego (2008).
  100. JUAN CRUZ CRUZ (ed.), *Ley y dominio en Francisco de Vitoria* (2008).
  101. LAURA E. CORSO DE ESTRADA, *Naturaleza y vida moral. Marco Tulio Cicerón y Tomás de Aquino* (2008).
  102. RUBÉN PERETÓ RIVAS (ED.), *La antropología cisterciense del siglo XII. Guillermo de Saint-Thierry, 'De natura corporis et animae'; Isaac de Stella, 'De anima'* (2008).
  103. DIEGO DE AVENDAÑO, *Mineros de Indias y protectores de indios (Thesaurus Indicus, vol. I, tit. X-XI y complementos)*. Introducción y traducción de Ángel Muñoz García (2009).
  104. WERNER BEIERWALTES, *Eriúgena. Rasgos fundamentales de su pensamiento*, traducción de Alberto Ciria (2009).
  105. CORNELIO FABRO, *Participación y causalidad según Tomás de Aquino*, traducción de M<sup>a</sup> Lilián Mújica Rivas (2009).
  106. HERIBERT BOEDER, *Topología de la metafísica. La época media*, traducción de Martín Zubiría (2009).
  107. CONCEPCIÓN ALONSO DEL REAL Y MARÍA JESÚS SOTO-BRUNA, *El 'Tractatus de anima' atribuido a Dominicus Gundi[s]salinus. Estudio y edición crítica* (2009).
  108. ALEXANDER FIDORA, *Domingo Gundisalvo y la teoría de la ciencia arábigo-aristotélica* (2009).
  109. JUAN CRUZ CRUZ (ed.), *La gravitación moral de la ley según Francisco Suárez* (2009).
  110. DIEGO DE ZÚÑIGA, *Física*, edición de Gerardo Bolado (2009).
  111. JUAN CRUZ CRUZ, *Fragilidad humana y ley natural* (2009).
  112. JAVIER VERGARA, *La educación política en la Edad Media: el Tractatus de morali principis institutione de Vicente de Beauvais (1262/63). Una apuesta prehumanista de la política* (2010).
  113. FRANCISCO DE ARAÚJO, *Las leyes (1638)*, Introducción, traducción y notas de Juan Cruz Cruz (2010).

114. MARIANO ITURBE / KALA ACHARYA (eds.), *Dios en la filosofía medieval de la India. Un estudio de Śaṅkara, Rāmānuja, Madhva, Nimbārka y Vallabha* (2010).
115. CARLOS LLANO, *Examen filosófico del acto de la decisión* (2010).
116. MEISTER ECKHART, *Sermones y lecciones sobre el Eclesiástico (24, 23-31)*, Edición de Andrés Quero Sánchez (2010).
117. JUAN CRUZ CRUZ (ed.), *Delito y pena en el Siglo de Oro* (2010)
118. DIEGO DE AVENDAÑO, *Privilegios de los indios (Thesaurus Indicus, vol. II, Tit. XII, c. I-X)*, Introducción y traducción de Ángel Muñoz García (2010)
119. SEBASTIÁN FOX MORCILLO, *Comentario al diálogo de Platón Fedón o la inmortalidad del alma*, Introducción y notas de Juan Cruz Cruz (2010)
120. CARMEN SÁNCHEZ MAÍLLO, *El pensamiento jurídico-político de Juan de Solórzano Pereira* (2010)
121. SAN VICENTE FERRER, *El tratado de las suposiciones de los términos*, Introducción, texto latino y traducción castellana de José Ángel García Cuadrado (2011).

#### LIBROS EN PREPARACIÓN

- JOSÉ BARRIENTOS GARCÍA, *Repertorio de moral económica (1526-1670). La Escuela de Salamanca y su proyección*
- BARTOLOMÉ DE ALBORNOZ, *Arte de los contratos (1573)*, Introducción y edición de Horacio Rodríguez Penelas; Presentación, revisión y notas de M<sup>a</sup> Idoya Zorroza.
- JUAN CRUZ CRUZ (ed.), *Razón práctica y derecho. Cuestiones filosófico-jurídicas en el Siglo de Oro español*.