

ISSN: 0213-3563 – ISSN electrónico: 2444-7072

Vol. 18, 2016

*a* *azafea* *Z*  
Revista de Filosofía

*a*

*F*

**UNA MIRADA RETROSPECTIVA  
DE LA ESCUELA DE SALAMANCA  
DESDE EL PRESENTE**

Ediciones Universidad  
Salamanca

# azafea

## Revista de Filosofía

ISSN: 0213-3563 – e-ISSN: 2444-7072 – CDU: 1 (05) – IBIC: Filosofía (HP);

BIC: Philosophy (HP) – BISAC: PHILOSOPHY / General (PHI000000)

Vol. 18, 2016

Nueva Época

© UNIVERSIDAD DE SALAMANCA

<http://revistas.usal.es/index.php/0213-3563/index>

- FUNDADOR: Laureano Robles Carcedo.  
DIRECTOR HONORÍFICO: Cirilo Flórez Miguel.  
DIRECTORA: Carmen Velayos Castelo.  
SECRETARÍA EDITORIAL: Andrei Moldovan, Reynner Franco y Domingo Hernández.  
CONSEJO DE REDACCIÓN: Federico Vercellore (*Universidad de Turín*), Manuel Cruz (*Universidad de Barcelona*), Jaime Salas (*Universidad Complutense de Madrid*), Amparo Gómez Rodríguez (*Universidad de La Laguna*), José Luis Fuertes (*Universidad de Salamanca*), Alicia Puleo (*Universidad de Valladolid*) y Sebastián Álvarez (*Universidad de Salamanca*).  
CONSEJO ASESOR: Reinhard Brandt (*Universitat Marburg, Alemania*), Victoria Camps (*Universidad Autónoma de Barcelona, España*), Andrew Dobson (*Universidad de Keele, Reino Unido*), Javier Echeverría (*CSIC, España*), Angel Gabilondo (*Universidad Autónoma de Madrid, España*), Manuel García Carpintero (*Universidad de Barcelona, España*), José María García Gómez-Heras (*Universidad de Salamanca, España*), Cristina Lafont (*Northwestern University, USA*), Claudio La Rocca (*Universidad de Génova, Italia*), Javier Muguerza (*CSIC, España*), Juan Manuel Navarro Cordón (*Universidad Complutense de Madrid, España*), León Olivé (*Universidad Autónoma de México, México*), Miguel Ángel Quintanilla (*Universidad de Salamanca, España*), Pedro Ribas (*Universidad Autónoma de Madrid, España*), Ernest Sosa (*Brown University, USA*), Carlos Thiebaut (*Universidad Carlos III, España*), Jesús Vega Encabo (*Universidad Autónoma de Madrid, España*), José Luis Villacañas (*Universidad Complutense de Madrid, España*), Bernhard Waldenfels (*Universität Bochum, Alemania*), Maximiliano Hernández (*Universidad de Salamanca*), Cirilo Flórez (*Universidad de Salamanca*).

*Azafea* es una revista científica en castellano sobre Filosofía, que cuenta con evaluadores externos de los artículos que publica. Tiene una periodicidad anual.

*Azafea. Revista de Filosofía* se indiza en Dialnet, DOAJ, Fuente Academica Plus e ISOC, y es evaluada en CIRC (Grupo B), Directory of Open Access Journals, LATINDEX (Catálogo) y MIAR (ICDS = 6,5). En cuanto al auto-archivo, figura en: Dulcinea (color azul) y Sherpa/Romeo (color blue).

#### DIRECCIÓN DE REDACCIÓN Y DE ENVÍO DE ORIGINALES

*Azafea*. Revista de Filosofía  
Facultad de Filosofía. Edificio F.E.S.  
Campus Unamuno. E-37007 Salamanca (España)  
Teléfono: +34 923 29 46 40. Ext. 3414, 3415, 3479 y 3396. Fax: +34 923 29 46 44  
Correspondencia: Correo-e: [azafea@usal.es](mailto:azafea@usal.es)

#### SUSCRIPCIONES

Marcial Pons, Librero  
Departamento de Revistas  
San Sotero, 6. E-28037 Madrid (España). Teléfono: +34 913 04 33 03,  
Fax: +34 913 27 23 67. Correo-e: [revistas@marcialpons.es](mailto:revistas@marcialpons.es)

#### PEDIDOS

EDICIONES UNIVERSIDAD DE SALAMANCA  
Plaza de San Benito, s/n. - E-37002 Salamanca (España)  
Correo-e: [eus@usal.es](mailto:eus@usal.es)

Ni la totalidad ni parte de esta revista puede reproducirse con fines comerciales sin permiso escrito de Ediciones Universidad de Salamanca. A tenor de lo dispuesto en las calificaciones Creative Commons CC BY-NC-ND y CC BY, se puede compartir (copiar, distribuir o crear obras derivadas) el contenido de esta revista, según lo que se haya establecido para cada una de sus partes, siempre y cuando se reconozca y cite correctamente la autoría (BY), siempre con fines no comerciales (NC) y sin transformar los contenidos ni crear obras derivadas (ND).



CC BY-NC-ND



CC BY

#### INTERCAMBIO

Universidad de Salamanca - Servicio de Bibliotecas - Intercambio editorial  
Campus Miguel de Unamuno. Apto. 597 - 37080 Salamanca (España)  
Fax: 923 294 503. C. e.: [bibcanje@usal.es](mailto:bibcanje@usal.es)

Depósito legal: S. 259-1991 • Realiza: Trafotex Fotocomposición, S. L.

*Todos los derechos reservados. Ni la totalidad ni parte de esta revista puede reproducirse ni transmitirse sin permiso escrito de Ediciones Universidad de Salamanca*

# azafea

## Revista de Filosofía

ISSN: 0213-3563 – e-ISSN: 2444-7072 – CDU: 1 (05)

IBIC: Filosofía (HP); – BIC: Philosophy (HP)

BISAC: PHILOSOPHY / General (PHI000000)

Vol. 18, 2016

### ÍNDICE

INDICE ANALÍTICO .....	5-10
ANALYTICAL SUMMARY .....	11-16
JOSÉ LUIS FUERTES HERREROS, <i>Una mirada retrospectiva de la Escuela de Salamanca desde el presente</i> .....	17-26
MONOGRÁFICO:	
UNA MIRADA RETROSPECTIVA DE LA ESCUELA DE SALAMANCA DESDE EL PRESENTE	
EMANUELE LACCA, <i>Nuevas perspectivas en el estudio de la Escuela de Salamanca</i> .....	29-40
ALFREDO CULLETON, <i>Los maestros y la enseñanza de la filosofía en la primera universidad en Hispanoamérica</i> .....	41-54
M. <sup>a</sup> IDOYA ZORROLLA, <i>Francisco de Vitoria: actualidad y perspectivas para su estudio</i> .....	55-79
EDDY F. PINZÓN RUGE, <i>De individuo a ciudadano del mundo, el aporte de Francisco de Vitoria al cosmopolitismo posmoderno</i> ....	81-112
DAVID JIMÉNEZ CASTAÑO, <i>Domingo de Soto: una breve bibliografía para iniciarse en el estudio de su Obra y de su Pensamiento</i> .....	113-128
MARÍA MARTÍN GÓMEZ, <i>Presente y futuro de fray Luis de León</i> ...	129-145
JOSÉ ÁNGEL GARCÍA CUADRADO, <i>Domingo Báñez, entre la controversia y el olvido</i> .....	147-169
ÁNGEL PONCELA, <i>Las pruebas suarecianas de la existencia de Dios como demostración del carácter objetivo de las disputaciones metafísicas</i> .....	171-189
M. <sup>a</sup> ISABEL LAFUENTE GUANTES, <i>La relación entre la ley Eterna, natural y Humana en Francisco Suárez: el bien común</i> .....	191-211

## VARIA

Laura Febres-Cordero Pittier, <i>¿Animal político y animal disperso? La identidad del hombre aristotélico</i> .....	215-226
Rodolfo Gutiérrez Simón, <i>Dimensiones del cuerpo y conocimiento moral en Ortega y Gasset</i> .....	227-244
Lizbeth Sagols, <i>Dimensión humana de lo “femenino” en la filosofía de Emmanuel Levinas: aportaciones y límites para la ética</i>	245-259
José Manuel Chillón, <i>La Historia, lo Histórico y la Historicidad en Heidegger</i> .....	261-280
Adriana Romero, <i>El papel de las disposiciones habituales (ἕξεις) en la constitución de la identidad práctica bajo la perspectiva aristotélica</i> .....	281-291
RESEÑAS .....	295-302

# azafea

Revista de Filosofía

ISSN: 0213-3563 – e-ISSN: 2444-7072 – CDU: 1 (05)

IBIC: Filosofía (HP); – BIC: Philosophy (HP)

BISAC: PHILOSOPHY / General (PHI000000)

Vol. 18, 2016

## TABLE OF CONTENTS

INDICE ANALÍTICO .....	5-10
ANALYTICAL SUMMARY .....	11-16
JOSÉ LUIS FUERTES HERREROS, <i>Looking Back at The School of Salamanca: A Historical Perspective</i> .....	17-26
MONOGRAPHIC:	
LOOKING BACK AT THE SCHOOL OF SALAMANCA: A HISTORICAL PERSPECTIVE	
EMANUELE LACCA, <i>New perspectives in the study of “The School of Salamanca”</i> .....	29-40
ALFREDO CULLETON, <i>The Masters and the teaching of philosophy in the first University of Latin America</i> .....	41-54
M. <sup>a</sup> IDOYA ZORROZA, <i>Perspectives and relevance of the study of Francisco of Vitoria</i> .....	55-79
EDDY F. PINZÓN RUGE, <i>From individual to citizen of the world, the contribution of Francisco de Vitoria to the postmodern cosmopolitanism</i> .....	81-112
DAVID JIMÉNEZ CASTAÑO, <i>Domingo de Soto: a brief bibliography to start the study of his Essays and Thought</i> .....	113-128
MARÍA MARTÍN GÓMEZ, <i>Present and future of fray Luis de León</i> ..	129-145
JOSÉ ÁNGEL GARCÍA CUADRADO, <i>Domingo Báñez: between controversy and forgetfulness</i> .....	147-169
ÁNGEL PONCELA, <i>Suárez’s proofs of God existence: the demonstration of the objective character of «Metaphysical Disputations»</i> ...	171-189
M. <sup>a</sup> ISABEL LAFUENTE GUANTES, <i>Relationship between the Eternal law and the Human law in Francisco Suárez work: the common good</i> ...	191-211

## MISCELLANY

Laura Febres-Cordero Pittier, <i>Political animal and scattered animal? The identity of the aristotelian man</i> .....	215-226
Rodolfo Gutiérrez Simón, <i>Dimensions of the body and moral knowledge in Ortega y Gasset philosophy</i> .....	227-244
Lizbeth Sagols, <i>The human dimension of the “femenine” in Emmanuel Levinas philosophy: limits and for ethics</i> .....	245-259
José Manuel Chillón, <i>History, Historical and Historicity in Heidegger</i> .....	261-280
Adriana Romero, <i>The role of the habitual dispositions (ἕξεις) in the constitution of practical identity under the Aristotelian perspective</i> .....	281-291
REVIEW .....	295-302

# azafea

Revista de Filosofía

ISSN: 0213-3563 – e-ISSN: 2444-7072 – CDU: 1 (05)

IBIC: Filosofía (HP); – BIC: Philosophy (HP)

BISAC: PHILOSOPHY / General (PHI000000)

Vol. 18, 2016

## ÍNDICE ANALÍTICO

Emanuele LACCA

Nuevas perspectivas en el estudio de la Escuela de Salamanca

Azafea. Rev. filos. 18, 2016, 29-40

Esta contribución pretende reconstruir algunos momentos que han distinguido el estudio de la Escuela de Salamanca en el último bienio, a partir de los éxitos de la conferencia *Nuevos acercamientos a la historia de la Escuela de Salamanca* (Salamanca, 29-31 de octubre de 2014), donde se intentó entender cómo hoy en día se puede hablar de estudios acerca de la Escuela de Salamanca y cómo estos pueden recorrer las nuevas necesidades de la sociedad contemporánea.

Alfredo CULLETON

Los maestros y la enseñanza de la filosofía en la primera universidad en Hispanoamérica

Azafea. Rev. filos. 18, 2016, 41-54

Este artículo se propone contribuir a la historia de la Filosofía llamada Escolástica Iberoamericana, a través de la reconstrucción de la matriz fundacional de las primeras universidades hispanoamericanas, dando especial atención a la Universidad de San Marcos, y a dos de sus más insignes maestros, cuales sean Jerónimo Valera y Juan de Espinosa Medrano.

M.<sup>a</sup> Idoya ZORROZA

Francisco de Vitoria: actualidad y perspectivas para su estudio  
Azafea. Rev. filos. 18, 2016, 55-79

El artículo tiene como objetivo realizar un *status quaestionis* de la investigación sobre el fundador de la Escuela de Salamanca. Para ello revisa el panorama de los estudios sobre Francisco de Vitoria, el estado de la publicación de sus lecciones y reelecciones, considerando globalmente las líneas principales que se están trabajando, así como los centros y grupos de investigación de referencia.

Eddy F. PINZÓN RUGE

De individuo a ciudadano del mundo, el aporte de Francisco de Vitoria al cosmopolitismo posmoderno  
Azafea. Rev. filos. 18, 2016, 81-112

Frente a un ser humano que ha dejado de entenderse como un animal político tras consagrarse como un universo personal, en el que se ha estructurado su propia existencia desde la primacía de sí mismo y en el que la relevancia de sus semejantes es puesta en duda, yace el cuestionamiento sobre la efectividad de un verdadero vínculo social entre éste y sus congéneres. Es en este contexto que se hace imperioso el comprender ¿cómo es posible que el ser humano pueda transformar esta perspectiva individualista para llegar a considerarse a sí mismo y a sus pares como ciudadanos del mundo? Para lo cual, se analizará el aporte de Francisco de Vitoria en la construcción del camino a través del cual el individuo se convierte verdaderamente en un integrante del Orbe, comprometido con su sociedad, la sociedad del género humano.

David JIMÉNEZ CASTAÑO

Domingo de Soto: una breve bibliografía para iniciarse en el estudio de su Obra y de su Pensamiento  
Azafea. Rev. filos. 18, 2016, 113-128

El objetivo de este trabajo es el de ofrecer una breve bibliografía sobre el filósofo y teólogo Domingo de Soto a aquellos lectores que quieran comenzar un estudio sobre su obra.



María MARTÍN GÓMEZ

Presente y futuro de fray Luis de León

Azafea. Rev. filos. 18, 2016, 129-145

El artículo presenta un estado actual de los estudios sobre la filosofía de fray Luis de León prestando especial atención a las últimas investigaciones que sobre la obra y el pensamiento de este autor se han realizado después de 1991, año en que se celebró el cuarto aniversario de la muerte de fray Luis. Ante la dificultad de reunir todos los trabajos que se publicaron en este tiempo, el artículo propone una ordenación en cuatro puntos primordiales; a saber: la conmemoración de aniversarios, la traducción y edición de manuscritos, los estudios realizados desde la filosofía y las conclusiones.

José Ángel GARCÍA CUADRADO

Domingo Báñez, entre la controversia y el olvido

Azafea. Rev. filos. 18, 2016, 147-169

En los últimos veinte años se ha despertado un interés creciente por las ideas filosóficas del dominico Domingo Báñez (1528-1604), como se manifiesta en las voces de diccionarios filosóficos, manuales de historia de la filosofía y traducciones de sus obras. Especial interés tienen sus aportaciones a la teodicea (premisión física, la Omnipotencia divina, libertad), la metafísica (*actus essendi* como acto primero) y a la filosofía del derecho (obligatoriedad del arbitraje internacional).

Ángel PONCELA

Las pruebas suarecianas de la existencia de Dios como demostración del carácter objetivo de las *disputaciones metafísicas*

Azafea. Rev. filos. 18, 2016, 171-189

El presente artículo analiza las tres pruebas de la existencia de Dios que presentó el pensador Francisco Suárez en la XXIX de sus célebres *Disputaciones Metafísicas*. Además del interés especulativo que despiertan las pruebas, que nos puede servir para medir el grado de penetración del autor, constituye un ejemplo en si mismo para conocer la especificidad de la interpretación

suareciana de la Metafísica. Especialmente en la tercera de las demostraciones, Suárez mostrará *a priori*, la existencia de un único ente necesario, deduciendo desde el atributo de la unidad. La distinción de razón de los atributos, dan prueba del carácter distinto de la metafísica suareciana. Por su parte, las dos pruebas anteriores de naturaleza empírica, tienen como objeto limpiar los restos de paganismo filosófico que se hallaban presentes en algunas de las pruebas físicas empleadas por la primera escolástica. Son tiempos de combate apologético en el seno de la Iglesia, y Suárez, como miembro de la Compañía de Jesús, ejemplifica con estas pruebas que todos los instrumentos tanto materiales como intelectuales han de emplearse en la defensa de la fe católica.

#### M.<sup>a</sup> Isabel LAFUENTE GUANTES

La relación entre la ley eterna, natural y humana en francisco suárez: el bien común  
Azafea. Rev. filos. 18, 2016, 191-211

Se expone la concepción de la ley eterna de Francisco Suárez, de la ley natural y de la ley humana, así como sus características diferenciales, y su relación con las formas en que entiende el *bien común*. Se estudia la relación entre ley y derecho natural como la base que le permite dar solución a los conflictos nominalistas que llegaban a negar la existencia de la *justicia verdadera* en el derecho civil, y entender que la moral, siendo una ficción de la naturaleza humana, es la condición necesaria para que la ley civil y el derecho legal logren el bien común de la sociedad.

#### Laura FEBRES-CORDERO PITTIER

¿Animal político y animal disperso? La identidad del hombre aristotélico  
Azafea. Rev. filos. 18, 2016, 215-226

Entre los textos aristotélicos que califican al hombre como animal político, han adquirido especial relevancia las líneas 487b33-488a13 de *Historia animalium* en las cuales Aristóteles señala ciertas diferencias entre los modos de vida y las acciones de algunos animales. Sin embargo, al igual que ocurre con las referencias más conocidas al *zoon politikon*, el fragmento presenta grandes dificultades pues el modo de vida de los animales políticos de *His-*

*toria animalium* aparece en relación y contraste con otros tres modos de vida: el de los animales gregarios, el de los solitarios y el de los dispersos. En este sentido, el presente trabajo intentará comprender el lugar del hombre con respecto a los cuatro modos de vida señalados, considerando que en el fragmento citado Aristóteles parece señalar que el hombre “dualiza” entre el modo de vida político y el modo de vida disperso, con el fin de alcanzar ciertas luces sobre uno de los fundamentos de la teoría política aristotélica.

Rodolfo GUTIÉRREZ SIMÓN

Dimensiones del cuerpo y conocimiento moral en Ortega y Gasset  
Azafea. Rev. filos. 18, 2016, 227-244

El presente artículo pretende diferenciar cuatro dimensiones de la corporalidad en la obra de Ortega y Gasset. A partir de ahí, se determinará el decisivo papel que el cuerpo propio juega en el conocimiento en general y, de manera singular, en el conocimiento moral. A lo largo de todo el desarrollo argumental se adoptará un enfoque crítico, mostrando las dificultades y las virtudes del punto de vista orteguiano sobre este particular.

Lizbeth SAGOLS

Dimensión humana de lo “femenino” en la filosofía de Emmanuel Levinas: aportaciones y límites para la ética  
Azafea. Rev. filos. 18, 2016, 245-259

El artículo busca, a través de la lectura ético-filosófica de los textos y de la comparación histórica, las aportaciones y los límites para la ética del concepto de lo “femenino” como dimensión humana en la filosofía de Levinas. La inquietud parte del rescate actual de lo femenino por múltiples tendencias del pensamiento externas a la filosofía, y parece de gran importancia averiguar qué puede aportar la filosofía a estas tendencias. Se distingue en la obra de Levinas, lo “femenino”-mujer de lo “femenino”-humano y se encuentra que este último aporta la comprensión filosófica del carácter transformador y fértil de lo femenino desde el “devenir propio del no-ser” manifestado en el éxtasis erótico. Sin embargo, se advierte que en Levinas, queda pendiente

el aspecto de la comunicación ética en el nivel de lo sensible, lo cual tiene que ser tarea de la filosofía posterior a Levinas.

José Manuel CHILLÓN

La Historia, lo Histórico y la Historicidad en Heidegger  
Azafea. Rev. filos. 18, 2016, 261-280

Para que la *Historie* sea posible como *Geschichte*, esto es, para que los acontecimientos sean algo más que meras colecciones de vestigios pasados, es preciso que lo histórico (*geschichtlich*) de la historia se entienda como engarzado en la historicidad, en la *Geschichtlichkeit*. En el § 6 de la Introducción a *Ser y tiempo* se entiende que la historicidad remite a la temporalidad del *Dasein* y por tanto a su finitud. Pensar la historicidad exige a su vez la superación de la historia en cuanto historia del ente, en cuanto historia del olvido del ser. Y, cómo no, pensar el ser, el acontecer del ser y del *Dasein* que como tal acontecimiento está siendo, está dándose, está historiándose.

Adriana ROMERO

El papel de las disposiciones habituales (ἕξεις) en la constitución de la identidad práctica bajo la perspectiva Aristotélica  
Azafea. Rev. filos. 18, 2016, 281-291

La ética aristotélica, al ser una ética de la virtud, centra su atención en el aspecto disposicional que motiva la acción moral, o si se quiere, es una reflexión que explica la acción moral a partir de las disposiciones habituales del agente. La referencia a este componente disposicional ofrece luces para la comprensión de diversos tópicos filosóficos, entre ellos el problema de la identidad práctica. El objetivo de este trabajo es describir el concepto aristotélico de ἕξεις (disposición habitual) con el fin de destacar el papel que cumple en la constitución de la identidad práctica.

# azafea

## Revista de Filosofía

ISSN: 0213-3563 – e-ISSN: 2444-7072 – CDU: 1 (05)

IBIC: Filosofía (HP); – BIC: Philosophy (HP)

BISAC: PHILOSOPHY / General (PHI000000)

Vol. 18, 2016

### ANALYTICAL SUMMARY

Emanuele LACCA

New perspectives in the study of “The School of Salamanca”

Azafea. Rev. filos. 18, 2016, 29-40

This contribution aims to rebuild some moments that have distinguished themselves in the study of the School of Salamanca during the last two years. The article will start from the conclusions of the conference *Nuevos acercamientos a la historia de la Escuela de Salamanca* (Salamanca, October 29-31, 2014), where it was explored the way to understand how School of Salamanca can be studied nowadays and how these studies go through the new necessities of contemporary society.

Alfredo CULLETON

The Masters and the teaching of philosophy in the first University of Latin America

Azafea. Rev. filos. 18, 2016, 41-54

The purpose of this article is to contribute to that part of the history of philosophy called Scholastica Iberoamericana, through the reconstruction of the foundational matrix of the first Latin American universities, giving special attention to the Universidad de San Marcos, and two of its most distinguished teachers, which are Jerome Valera and Juan de Espinosa Medrano.

M.<sup>a</sup> Idoya ZORROZA

Perspectives and relevance of the study of Francisco of Vitoria  
Azafea. Rev. filos. 18, 2016, 55-79

The article aims to make a *status quaestionis* over the research about the founder of the School of Salamanca: Francisco de Vitoria. The paper reviews the landscape of studies on Vitoria, and also the situation of the editions of his academic lessons and his «Relectiones». It considers as well the main lines that are worked in contemporary investigation as well as the various research centers and groups.

EDDY F. PINZÓN RUGE

From individual to citizen of the world, the contribution of Francisco de Vitoria to the postmodern cosmopolitanism  
Azafea. Rev. filos. 18, 2016, 81-112

Faced with a human being who is no longer understood as a political animal after being considered as a *personal universe* (which has structured its own existence from the primacy of himself and in which the relevance of their is questioned), has led to question the effectiveness of a real social link between this human-being and its congeners. It's in this context that it is imperative to understand how is it possible that human beings can transform this individualistic perspective to come to regard themselves and his peers as citizens of the world. For that, we'll analyze the contribution of Francisco de Vitoria to the construction of the road through which the individual truly becomes a member of the *Orb*, committed to his society: the society of mankind.

David JIMÉNEZ CASTAÑO

Domingo de Soto: a brief bibliography to start the study of his Essays and Thought  
Azafea. Rev. filos. 18, 2016, 113-128

The aim of this work is to offer a brief bibliography about the Spanish philosopher and theologian Domingo de Soto to those readers who want to start a study about his thought.

María MARTÍN GÓMEZ

Present and future of fray Luis de León

Azafea. Rev. filos. 18, 2016, 129-145

This paper presents an investigation on the state of the art in the studies about the philosophy of fray Luis de León. The article constitutes a bibliographical revision of the investigations that have been done since 1991, the year of fray Luis's 4th death anniversary. Since it is impossible to include all published papers from recent years, the article proposes a classification of the existing studies in four important sections: commemoration of anniversaries, translations of manuscripts, philosophical studies and conclusions.

José Ángel GARCÍA CUADRADO

Domingo Báñez: between controversy and forgetfulness

Azafea. Rev. filos. 18, 2016, 147-169

During the last twenty years, there has been a growing interest for the philosophical ideas of the Dominican Domingo Báñez (1528-1604), as evidenced in the voices of philosophical dictionaries, textbooks on history of philosophy and translations of his works. There is a particular interest in his contributions to the theodicy (*premotione physica*, God Almighty, freedom), metaphysics (*actus essendi* as first act) and the philosophy of law (obligation of the international arbitration).

Ángel PONCELA

Suárez's proofs of God existence: the demonstration of the objective character of «Metaphysical Disputations»

Azafea. Rev. filos. 18, 2016, 171-189

This article analyzes the three tests of the existence of God who presented the thinker Francisco Suarez in his famous *Metaphysical Disputations* (XXIX). In addition to the speculative interest and the degree of penetration of the author in the proofs, these are an example in itself to determine the specificity of Suarez's interpretation of Metaphysics. Specifically, Suarez a

priori shows the existence of a single and necessary entity in the third of the demonstrations, deducing it from the attribute of the unit. The distinction of reason attributes, bears witness to the different character of Suárez's metaphysics. Meanwhile, the two previous tests of empirical nature, are intended to clean up the remains of philosophical paganism who were present in some of the physical evidence used by the first Scholastics. These were times of an apologetics battle within the Church, and Suárez, a member of the Jesus Society, reflects in all these tests the relevance of both material and intellectual instruments to be employed in the defense of the Catholic faith.

M.<sup>a</sup> Isabel LAFUENTE GUANTES

Relationship between the Eternal law and the Human law in Francisco Suárez  
work: the common good  
Azafea. Rev. filos. 18, 2016, 191-211

This article shows Francisco Suárez's conception of the eternal law, the natural law and of the human law. It also analyzes their different characteristics, and its relation with Suárez understanding of the *common good*. For me, the relation between law and natural law constitutes the basis to give solution to the nominalistic conflicts of the period. Those conflicts went so far as to deny the existence of *true justice* in the civil law, and to understand that morality, being a fiction of *human* nature, is the necessary condition in order that the civil law and the legal right achieve the common good in society.

Laura FEBRES-CORDERO PITTIER

Political animal and scattered animal? The identity of the aristotelian man  
Azafea. Rev. filos. 18, 2016, 215-226

Among the Aristotelian fragments that qualify man as a political animal, the lines 487b33-488a13 of *Historia animalium* –in which Aristotle points out some differences in the ways of life and the actions of certain animals–, have recently acquired great relevance. However, just as it happens with the most acknowledged references to the *zoon politikon*, the fragment brings great difficulties for the political way of life appears in comparison and contrast



with other three ways of life: the gregarious, solitary and scattered ways of life. Accordingly, this article will try to understand the place of man in regards to the four aforementioned ways of life, considering that Aristotle seems to state that man “dualizes” between the political and the scattered ways of life, with the objective of understanding one of the main foundations of Aristotle’s political theory.

Rodolfo GUTIÉRREZ SIMÓN

Dimensions of the body and moral knowledge in Ortega y Gasset philosophy  
Azafea. Rev. filos. 18, 2016, 227-244

The aim of this article is to distinguish four dimensions in the philosophy on corporeality in Ortega y Gasset works. Then, it will be shown the decisive importance of the human body in knowledge and, specially, in moral knowledge. It will be taken a critical approach, taking into account the difficulties and virtues in the Orteguian view about this subject.

Lizbeth SAGOLS

The human dimension of the “femenine” in Emmanuel Levinas philosophy: limits and for ethics  
Azafea. Rev. filos. 18, 2016, 245-259

The article aims at reading ethical and philosophical texts and offering historical comparisons, in order to analyze the contributions and limits for the ethics of the concept of the “feminine” as a human dimension in the philosophy of Levinas. The main concern of the article is the current rescue of the feminine by multiple trends of thought which are external to philosophy. And it seems very important to discover how philosophy can contribute to these trends. The article distinguishes between the “feminine”-woman and the “feminine”-human and suggests that the latter provides the philosophical understanding of the transformer and fertile character of the feminine from the “own becoming of non-being” manifested in the erotic ecstasy. However, the ethical communication in the sensitive level is still pending, and this one is a task that must be assumed by the contemporary philosophy.

José Manuel CHILLÓN

History, Historical and Historicity in Heidegger

Azafea. Rev. filos. 18, 2016, 261-280

In order to the “Historie” is possible as “Geschichte”, that is, so that the events are more than mere collections of past vestiges, it is necessary that the historical (geschichtlich) of history is understood as enshrined in the historicity, in Geschichtlichkeit. In § 6 of the Introduction to ‘Being and Time’ Heidegger understands that the historicity refers to the temporality of Dasein, to its finitude. Thinking the historicity requires, as its main task, overcoming history as history of entities, in terms of history of forgotten being. And, of course, to think the being, the happening of being and Dasein which, as such event, is being, is occurring, it is historicizing.

Adriana ROMERO

The role of the habitual dispositions (ἔξεις) in the constitution of practical identity under the Aristotelian perspective

Azafea. Rev. filos. 18, 2016, 281-291

Aristotelian ethics, being based on virtue, centers its attention on the dispositional aspect that motivates moral action, in other words, it explains the moral action from the habitual dispositions of agent. The reference to this dispositional component provides insights for the understanding of various philosophical topics, including the problem of practical identity. The aim of this paper is to describe the Aristotelian concept of ἔξεις (habitual dispositions) in order to highlight its role in the constitution of practical identity.

PRESENTACIÓN:  
UNA MIRADA RETROSPECTIVA DE LA ESCUELA  
DE SALAMANCA DESDE EL PRESENTE

*Presentation:*  
*Looking Back at The School of Salamanca: A Historical Perspective*

José Luis FUERTES HERREROS  
*Universidad de Salamanca*

1. AZAFEA Y LA ESCUELA DE SALAMANCA

Próximo el *VIII Centenario de la fundación de la Universidad de Salamanca* (1218-2018) se ha querido dedicar el presente número 18 de *Azafea*, 2016, a la Escuela de Salamanca<sup>1</sup>, y con el propósito, más concreto, de mostrar el estado de la cuestión sobre la misma y, en particular, sobre algunos de sus autores más significativos ante su resurgir actual y, además, por ser objeto de investigación y estudio en distintos ámbitos del conocimiento, países y diversas universidades del mundo, entre ellas, de Estados Unidos, Alemania, Francia, Inglaterra, Portugal, Italia, Austria, Bélgica, Polonia, República Checa, Argentina, Colombia, México, Brasil, Japón y Australia, y sociedades Internacionales como *Acton Institute* o *Société Internationale pour l'Etude de la Philosophie Médiévale* (SIEPM).

Es la primera vez que desde la aparición de *Azafea*, en 1985, se le dedica un número así, monográfico. Y realmente ha merecido la pena el esperar a la celebración de este *VIII Centenario* y de este acontecimiento tan importante y singular en la cultura y en la historia de occidente, así como en la historia de la Universidades.

1. ZORROZA, M. I., «Hacia una delimitación de la Escuela de Salamanca», *Empresa y Humanismo* (Pamplona), XVI, 1 (2013), pp. 53-72. Se tomará aquí la perspectiva integradora que se ofrece en este estudio a la hora de considerar y discernir la Escuela de Salamanca y sus vías de proyección.

Los números que *Azafea* ha ido ofreciendo en los últimos años han estado dedicados a múltiples contenidos filosóficos. Y han sido como radiografías de las diversas líneas de investigación y cuidado en las cuales se encuentra la filosofía en las urgencias del presente.

Lo que en este número se pretende no es volver la mirada y recordar la Escuela de Salamanca, sino mostrar el estado de la cuestión actual sobre la investigación y los estudios sobre la Escuela de Salamanca, así como señalar algunos temas principales tratados en ella y poder ofrecer una pequeña guía para su estudio.

A través de ello se podrá percibir el giro metodológico que se ha producido en la valoración de la Escuela de Salamanca, considerando globalmente a ésta como una de las experiencias más significativas de la razón durante el Renacimiento, en el tránsito del mundo medieval al mundo moderno, y vinculada, además, con la función y tareas que la Universidad está llamada a asumir.

Y así ha sido pensado y realizado este número monográfico, titulado *El presente ante la Escuela de Salamanca*, para crear, por una parte, un espacio de tiempo que pueda propiciar desde esta experiencia de la razón la revisión de la génesis de la modernidad y la construcción del mundo moderno, tal como va del Renacimiento tras el descubrimiento de América en 1492, a nuestro presente del siglo XXI. Y, por otra parte, los retos que pesan sobre la razón a la hora de elaborar una nueva filosofía compartida ante la expectativa del mundo nuevo que ante nosotros está surgiendo y que por acción u omisión está posibilitado por la propia comunidad humana.

Así, la razón y la filosofía se contemplan ante el espejo de su expresión en la Escuela de Salamanca, y la Escuela de Salamanca ante nuestro presente en este 2016, trazando entre esos dos extremos la línea de un horizonte móvil, que inevitablemente se amplía y acoge las preguntas y respuestas que los seres humanos se han ido formulando en el tiempo de la historia. Preguntas que inevitablemente desde la Escuela de Salamanca reclaman el reconocimiento y cuidado de su entera dignidad y libertad por el hecho de encontrarse en la existencia, formando parte de la comunidad e historia humana, en un planeta que le acoge en un viajar nuevo en el cosmos.

Desde esta perspectiva, ¿cómo cabe entender la Escuela de Salamanca?

Más allá de las distintas interpretaciones y aproximaciones que sobre la Escuela de Salamanca y la propia Universidad de Salamanca se han efectuado<sup>2</sup>,

2. FUERTES HERREROS, J. L., «Una filosofía para el Viejo y Nuevo Mundo en la Universidad de Salamanca (Siglos XV-XVI)», en: PONCELA GONZÁLEZ, A., (eds.), *La Escuela de Salamanca. Filosofía y Humanismo ante el mundo moderno*, Madrid, Verbum, 2015, pp. 23-82.

el preguntarnos hoy por la Escuela de Salamanca, y dirigir nuestra mirada hacia ella, es asistir al nacimiento de la filosofía moderna tal como va aconteciendo en Europa y, de modo concreto, en uno de los centros intelectuales más relevantes durante los siglos xv, xvi y primeras décadas del siglo xvii.

A la Universidad de Salamanca y a la Escuela de Salamanca, como expresión relevante de su hacer intelectual, le tocó en suerte la gestión intelectual de uno de los espacios más significativos de la cristiandad en el occidente europeo durante el siglo xv y luego tuvo que hacerse presente en gran parte de Nuevo Mundo y Europa a partir del siglo xvi, con aportaciones que vertebran la cultura de nuestro tiempo y con un legado que, repensando la cultura y filosofía clásica en el Renacimiento, supo proclamar la igualdad, dignidad y libertad de todos los seres humanos en los inicios de la modernidad, descubriendo a éste como centro y objeto primero de cuidado y de reconocimiento en todo pensar y legislar.

La Escuela de Salamanca muestra la presencia de la Universidad de Salamanca en el tiempo concreto de la historia a través, y principalmente, de la filosofía, la teología y el derecho, al irrumpir con fuerza en el mundo moderno desde la función profética que como Universidad Mayor, constitucionalmente en 1411, se le había encomendado. Debía servir de guía, ser un referente moral, en ese tiempo nuevo de restauración de la cristiandad que se abría a comienzos de siglo xv; y lo debería ser con mayor empeño tras el descubrimiento del Nuevo Mundo al tener que repensar y recomponer de una manera nueva una teoría de mundo y de concordia para el que ya se constituye como mundo moderno.

Entre otros nombres, en el siglo xv, cabría destacar: Lope de Barrientos (1382- 1469), Juan de Segovia (1393/95-1458), Alfonso de Madrigal, el Tostado (1400/01- 1455), Pedro Martínez de Osma (1424-80), Diego de Deza

---

PENA GONZÁLEZ, M. A. *La Escuela de Salamanca: de la Monarquía hispana al Orbe católico*, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 2009. PENA GONZÁLEZ, M. A. *Aproximación bibliográfica a la(s) Escuela(s) de Salamanca*, Universidad Pontificia de Salamanca, 2008. M. A. PENA GONZÁLEZ, (coord.), *De la primera a la segunda Escuela de Salamanca: fuentes documentales y líneas de investigación*, Salamanca, Universidad Pontificia de Salamanca, 2012. BELDA PLANS, J., *La escuela de Salamanca y la renovación de la teología en el siglo XVI*, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 2000. FLÓREZ MIGUEL, C., HERNÁNDEZ MARCOS, M., ALBARES ALBARES, R., (eds.), *La primera escuela de Salamanca: (1406-1516)*, Salamanca, Universidad de Salamanca, 2012. JERICÓ BERMEJO, I., *La Escuela de Salamanca del siglo XVI: una pequeña introducción*, Guadarrama (Madrid), Revista Agustiniiana, 2005. RODRÍGUEZ-SAN PEDRO BEZARES, L. E., y POLO RODRÍGUEZ, J. L., (coords.), *Historia de la Universidad de Salamanca*, Tomos I-IV, Salamanca, Universidad de Salamanca, 2002-2009; Tomo I. *Trayectoria e instituciones vinculadas*, 2002; Tomo II. *Estructuras y flujos*, 2004; Tomo III, vols. 1-2. *Saberes y confluencias*, 2006; Tomo IV. *Vestigios y entramados*, 2009.

(1443-1523). Y en el siglo XVI al XVII: Francisco de Vitoria (1483/1492?-1546), Domingo de Soto (1495-1560), Melchor Cano (1509-1560), Pedro de Soto-Mayor (c. 1511-1564), Mancio del Corpus Christi (c. 1507-1576), fray Luis de León (1527-1591), Bartolomé Medina (1528-1580), Domingo Báñez (1528-1604), Juan de Guevara (1518-1600), Francisco Zumel (1540/41-1607), Juan Vicente de Astorga (1544-1595), Diego Mas (1533-1608), Pedro de Ledesma (1544-1616), Martín de Azpilcueta (1492-1586), Diego de Covarrubias (1512-1577), Luis de Molina (1536-1600), Francisco Suárez (1548-1617).

Tres etapas se podrían distinguir en la Universidad de Salamanca en este hacer relevante como las más significativas de la Escuela de Salamanca durante los siglos del XV al XVII, en ese tránsito del Renacimiento a la Edad moderna al tratar de responder a los retos que iba planteando el Viejo mundo al hacerse Nuevo.

La primera etapa, que podía abarcar el casi entero el siglo XV. Se iniciaría en 1411 al recibir las Constituciones de Benedicto XIII, y ya con rica y floreciente presencia de la orden dominicana, apostando por Santo Tomás como autor seguro, se comienza a soñar una cristiandad nueva tras el Concilio de Basilea en el marco de una vieja “*imago mundi*” hasta el descubrimiento de América en 1492 y la recomposición progresiva de la nueva “*imago mundi*”.

La segunda etapa, en la cual propiamente se constituiría la Escuela de Salamanca, iría desde el descubrimiento de América hasta mediados del siglo XVI, tras la muerte de Francisco de Vitoria (1483-1546), y teniendo en su *De Indis prior*<sup>3</sup> (1539) el manifiesto de la dignidad del ser humano; y de la contención necesaria de la razón para la construcción del mundo moderno frente a la práctica de una razón naturalista no contenida tal como se manifestaba, sobre todo en las Indias, o que había quedado propugnada en *El príncipe* por Maquiavelo. Son los años en los cuales el naciente mundo moderno es repensado desde la filosofía y tradición cristiana. La *Suma Teológica* y la doctrina de Santo Tomás servirán de guía en el pensar y discernir el ocaso del Viejo mundo y en el renacer del Nuevo. Se hace balance de la cultura y filosofía clásica renacida, se apuesta por una revalorización de la existencia y su dignidad como elemento común de concordia y fundamento desde el cual edificar la filosofía y la gestión del mundo moderno. Y se elaborará una nueva filosofía de la historia como historia compartida de la comunidad humana.

La tercera etapa, profundizando y ampliando la perspectiva y universalización de los principios anteriores, reflexiona sobre la economía, el derecho,

3. VITORIA, F. de, *Relectio de Indis o libertad de los indios*, edición crítica bilingüe por L. Pereña y J. M. Pérez Prendes, Madrid, CSIC, 1965; *Obras de Francisco de Vitoria: Relecciones teológicas*, edición crítica del texto latino, versión castellana por el padre Teófilo Urdánoz, Madrid, BAC, 1960, vol. I.

la libertad, y se prolongaría desde mediados hasta a finales del siglo XVI, abriéndose al siglo XVII, cuando va a irrumpir en la escena intelectual la Compañía de Jesús y se iba a iniciar la andadura del siglo XVII apostando la Monarquía hispánica por esta Orden en detrimento de los dominicos. Se estaría ya ante Francisco Suárez y la permeabilización y tránsito que desde la escolástica se va a efectuar a la filosofía y mundo moderno.

## 2. UNA PERSPECTIVA METODOLÓGICA NUEVA

Es por ello que acercarse así a la Escuela de Salamanca, desde esta doble consideración, desde el marco general de una historia intelectual de Europa y de América en la época moderna, y desde la necesaria nueva historia que hoy se exige a nuestro presente y a la comunidad humana que viaja en el cosmos, es hacerlo, inclusive, desde una perspectiva metodológica nueva y serena. Y que se encuentra muy alejada de planteamientos anteriores como los que pudieron estar presentes en la España de la Restauración y en la primera mitad del siglo XX; o anteriores, en el surgir de la polémica sobre la ciencia española<sup>4</sup>, o inclusive en la celebración del VII Centenario de la Universidad de Salamanca<sup>5</sup>, 8-12 octubre 1953.

Ciertamente que ahora se está lejos de la recuperación que, de la Escuela y de la propia Universidad de Salamanca, se iría produciendo a través de un relato o de una filosofía de la historia, el relato de la historia intelectual de España<sup>6</sup>, tal como lo propondría Gumersindo Laverde (1835-1890) en sus

4. MASSON DE MORVILLIERS, N., «Espagne», en *Encyclopédie méthodique ou par ordre des matières. Géographie moderne*, Panckoucke (París), vol. I (1782), pp. 565. La primera traducción fue en 1792: «España», *Encyclopedia metódica dispuesta por orden de materias. Geografía moderna*, Imprenta de Sancha (Madrid), vol. II. (1792), pp. 79-106. Esta pregunta que aparecía en la *Enciclopedia Metódica*, donde se mantenía que nada debía a España la ciencia y el pensamiento moderno. Contestado inicialmente en Francia por Antonio José Cavanilles y el abate Carlo Denina entre 1786 y 1787. Juan Pablo Forner y Luis Cañuelo disputarían acerca de la utilidad o no de las ciencias físico-naturales para el progreso de España. Cf. GARCÍA CAMARERO, E. y E., *La polémica de la ciencia española*, Madrid, Alianza, 1970, pp. 47-71. FORNER, J. P., *Oración apologética por la España y su mérito literario*, edición, introducción y notas de Jesús Cañas Murillo, Badajoz, Departamento de Publicaciones de la Diputación, 1997.

5. *Crónica gráfica de los actos del VII Centenario de la Universidad de Salamanca: 8-12 octubre 1953*, Salamanca, Talleres Tipográficos Yglesias, 1953.

6. FUERTES HERREROS, J. L., «Ciencia, filosofía y un relato para la España de la Restauración», en: ALBARES, R., HEREDIA, A., PIÑERO, R., (eds.), *Filosofía Hispánica Contemporánea: El 98. Actas del XI Seminario de Historia de la Filosofía Española e Iberoamericana*, Salamanca, Fundación Gustavo Bueno / Universidad de Salamanca,

*Ensayos críticos sobre filosofía, literatura e instrucción pública española* (1868) y tal como quedaría formulado en *La ciencia española* de Marcelino Menéndez Pelayo (1856-1911) en 1876, en plena Restauración política de Antonio Cánovas del Castillo (1828-1897). Y era en estos años de 1876, y posteriores, tal como aparece recogido en la *Historia de los heterodoxos españoles* (1880-82) y en la *Historia de las ideas estéticas en España* (1883-91), cuando cabía ya la construcción de grandes relatos en pugna como órdenes de mundo, bien en la dirección de Menéndez Pelayo o de Gumersindo de Azcárate (1840-1917) y de Manuel de la Revilla (1846-1881).

Y estamos lejos, también, inclusive, de la recuperación de una historia intelectual de España y la construcción de su correspondiente relato, que pudiera estar presente en la creación, ya también muy lejana, del Consejo Superior de Investigaciones Científicas, CSIC, por ley del 24 de noviembre de 1939, y la presencia y protagonismo que la Escuela de Salamanca y la escolástica tomaran en esta nueva etapa. Así como de las expresiones que en aquellos años primeros pudieron tomar el Instituto Luis Vives de Filosofía, integrante del patronato Raimundo Lulio del Consejo Superior de Investigaciones Científica, creado el 1 de febrero de 1940 y la propia *Revista de Filosofía*, cuyo primer número aparecía en 1942.

Por último estamos lejos del uso que se pudo hacer de la Escuela de Salamanca y de la propia Universidad en la celebración de los actos del VII Centenario, 8-12 mayo 1953, para conmemorar la carta magna constitucional de privilegios y organización del Estudio otorgada por Alfonso X el Sabio<sup>7</sup>, de 8 de mayo de 1254.

---

Seminario de Historia de la Filosofía Española e Iberoamericana, 2002, pp. 481-500. FUERTES HERREROS, J. L., «Menéndez Pelayo y la Universidad de Valladolid», en: FARTOS MARTÍNEZ, M., PASTOR GARCÍA, J. T., VÁZQUEZ CAMPO, L. (coord.), *La Filosofía en Castilla y León. De la Ilustración al siglo XIX*, Valladolid, Secretariado de Publicaciones e Intercambio Editorial de la Universidad de Valladolid, 2000, pp. 325-392. LAVERDE, G., *Ensayos críticos sobre filosofía, literatura e instrucción pública española*, Lugo, Imprenta de Soto Freire, editor, 1868.

7. VII Centenario de la Universidad de Salamanca (NO-DO 19/10/1953): <https://youtu.be/PIHkGhu5iEM> Al menos hasta fecha del 26 de agosto de 2016, 19:48, podía ser visto este reportaje del NO-DO, 3,10 minutos de duración, que se ofrece a través Youtube.

Sin embargo distinto es el documental rescatado, VII Centenario de la Universidad de Salamanca (documental): <https://www.youtube.com/watch?v=9iJcBTpEgWA> que también podía ser visto hasta esta misma fecha y hora de 26 de agosto de 2016, 30,55 minutos de duración, y que parece contener el material completo del cual se extrajo y reelaboró dicho reportaje para el NO-DO. Al comienzo de este documental se lee lo siguiente: «Durante 1953 y 1954 la Universidad de salamanca llevó a cabo distintas celebraciones para la conmemoración de sus setecientos años de existencia.



Ecos estos, que se han evocado, dado que pesarían en algunos sectores intelectuales posteriores, para estigmatizar y señalar a la Escuela de Salamanca y a las propias investigaciones y estudios como vinculadas con un régimen político y el relato de su legitimación histórica, o para tratar de reescribir la historia intelectual de la época moderna, o hasta la propia historia de la Universidad de Salamanca.

#### CONTENIDOS DE ESTE NÚMERO

Así, próximo el *VIII Centenario de la fundación de la Universidad de Salamanca* (2018) (en este tiempo y mundo nuevo en el cual se está trazando una historia común compartida, y en la cual el hacer de la Escuela de Salamanca y de su Universidad en el tránsito y fundación de la modernidad y del mundo moderno no puede ser omitido), este número monográfico dedicado a la Escuela de Salamanca y titulado “El presente ante la Escuela de Salamanca” muestra la nueva perspectiva metodológica y estado en la cual se encuentran los acercamientos seleccionados que desde el presente se están efectuando a la misma.

En este sentido, tratando de crear el ámbito de delimitación referencial, se ofrecen los estudios de Emanuele Lacca, *Nuevas perspectivas en el estudio de la Escuela de Salamanca*. Alfredo Culleton, *Los maestros y la enseñanza de la filosofía en la primera universidad en Hispanoamérica (Universidad de San Marcos, 1551)*. M.<sup>a</sup> Idoya Zorroza, *Francisco de Vitoria: Actualidad y perspectivas para su estudio*. David Jiménez Castaño, *Domingo de Soto: una breve bibliografía para iniciarse en el estudio de su obra y de su pensamiento*. María Martín Gómez, *Presente y futuro de fray Luis de León*. Ángel García Cuadrado, *Domingo Báñez, entre la controversia y el olvido*.

Para la nueva consideración y tratamiento de algunos de los autores y temas objeto de estudio que se están realizando: Ángel Poncela, *Las pruebas suarecianas de la existencia de Dios como demostración del carácter objetivo de las «Disputaciones Metafísicas»*, M.<sup>a</sup> Isabel Lafuente Guantes, *La relación entre la ley eterna, natural y humana en Francisco Suárez: El bien común*. Y, llegado a la

---

Tomando como referencia el día 8 de mayo de 1254, fecha en que el rey Alfonso X el Sabio promulgaba una real cédula de reorganización jurídica del Estudio, el régimen del General Franco emprendió una operación de legitimación académica ante el exterior, vinculada al fin de la autarquía que caracterizó al Estado español desde el fin de la Guerra Civil en 1939. [...] Sin embargo, la historia de la Universidad de Salamanca había arrancado en 1218, de la mano de la decisión fundacional de Alfonso IX de León, abuelo del Rey Sabio» (0:02-0:50 minutos).

revista para esta monografía Eddy Pinzón Ruge, *De individuo a ciudadano del mundo, el aporte de Francisco de Vitoria al cosmopolitismo posmoderno*.

Es el estudio de Emanuel Lacca, *Nuevas perspectivas en el estudio de la Escuela de Salamanca*, el que muestra una panorámica general sobre la Escuela de Salamanca, tal como culminada, quedó expresada en el que fue Seminario en Salamanca<sup>8</sup>, *New Approaches to the History of the School of Salamanca / Nuevos acercamientos a la historia de la Escuela de Salamanca*, Salamanca 29-31, October 2014, organizado por la Akademie der Wissenschaften und der Literatur Mainz- Goethe Universität, Frankfurt am Main, y su proyecto de investigación financiado a 25 años: “La Escuela de Salamanca. Proyecto de digitalización de Fuentes y diccionario jurídico de fuentes”.

Se continúa con el artículo de Alfredo Culleton, *Los maestros y la enseñanza de la filosofía en la primera universidad en Hispanoamérica (Universidad de San Marcos, 1551)*, para a través de él advertir sobre la dimensión americana y proyectos de investigación que en torno a la Escuela de Salamanca se están realizando a lo largo de toda América y Portugal, entre otros, *Fundación para el Estudio del Pensamiento Argentino e Iberoamericano (FEPAI)*, Celina Lértora Mendoza, Buenos Aires; *Instituto de Historia del Pensamiento Latinoamericano (PEL)*, Horacio Rodríguez Penelas, en la Facultad de Ciencias Económicas de la Universidad Católica Argentina (UCA). *Recuperación y edición de las fuentes filosóficas coloniales*, Manuel Domínguez Miranda, Universidad Javeriana de Bogotá. *Scholastica colonialis*, Roberto H. Pich, Brasil, Pontificia Universidade Católica do Rio Grande do Sul (PUCRS), Brasil o *Iberian Scholastic Philosophy at the Crossroads of Western Reason: The Reception of Aristotle and the Transition to Modernity (ISPCWR)*, José Meirinhos, Universidade do Porto.

Y luego, tal como se ha indicado, se presentan los ricos trabajos que, haciendo balance y señalando líneas de investigación, muestran el “status quaestionis” en torno a Francisco de Vitoria (1483/1492?-1546), Domingo de Soto (1495-1560), fray Luis de León (1527-1591) y Domingo Báñez (1528-1604). Se ofrecen en este número monográfico, como primicia y estado de la investigación, dos estudios sobre Francisco Suárez (1548-1617):

8. Cf. La reseña que en su día efectuaron SABIDO, C., y ZORROZA, M. I., «Seminario: *Nuevos acercamientos a la historia de la Escuela de Salamanca*, Salamanca, Universidad de Salamanca, 29-31 de octubre de 2014», *Caurensia* (Cáceres), IX (2014), pp. 491-494. Y en la cual se indican las palabras de los propios organizadores al referirse a ella: «Su importancia se ha manifestado no sólo en el pensamiento de la Monarquía Española en los siglos XVI y XVII [...] sino también en el impacto que tuvo más allá de las fronteras confesionales» e incluso “en la cultura universitaria protestante del antiguo Sacro Imperio», pp. 492.

uno primero, relativo al método empleado en la elaboración de las pruebas de la existencia de Dios en el contexto del mundo moderno y, el segundo, dedicado en toda la riqueza de matices a la concepción de Francisco Suárez sobre el bien común.

## CONCLUSIÓN

Se ha pretendido mostrar el propósito y el significado de este número monográfico de *Azafea*. En tus manos, lector, está ahora tomar los trabajos que se te ofrecen. Lo que a través de ellos llega desde la Escuela de Salamanca como experiencia de la razón en el Renacimiento, en el tránsito del mundo medieval al mundo moderno, es el descubrimiento de lo humano, del ser humano en toda la grandeza de su transfiguración, dignidad y cuidado, tornándolo en fundamento del mundo moderno que cabía construir, y es la tarea que ahora aparece ante nuestro presente en este siglo XXI.

Se trata de una experiencia nueva y distinta del mundo y de nosotros mismos, tal como está siendo descrita en la *Tercera cultura*<sup>9</sup>, alejándonos cada día más del viejo mundo que hasta ayer fue el nuestro. Es la tarea de lo nuevo y de la expectación esperanzada de lo nuevo que puede surgir. Y al igual que la Escuela de Salamanca, y la propia Universidad de Salamanca, es hora de preguntarse, en este tránsito, por lo humano, y de reflexionar por lo que el ser humano y su cuidado en todas sus expresiones exigen, al igual que el planeta que sabe acogerlo, en esa necesaria reconciliación.

El desafío está planteado, tal como lo formula Yuval Noah Harari, *De animales a dioses: breve historia de la humanidad*:

Hace 70.000 años, Homo sapiens era todavía un animal insignificante que se ocupaba de sus propias cosas en un rincón de África. En los milenios siguientes se transformó en el amo de todo el planeta y en el terror del ecosistema. Hoy en día está a punto de convertirse en un dios, a punto de adquirir no solo la eterna juventud, sino las capacidades divinas de la creación y la destrucción [...].

9. BROCKMAN, J., *La tercera cultura: más allá de la revolución científica*, traducción de Ambrosio García, Barcelona, Tusquets, (2ª) 2000, [(1ª) 1996]; *The third culture*, New York [etc], Simon & Schuster, 1995. BROCKMAN, J. (ed.), *El nuevo humanismo y las fronteras de la ciencia*, Barcelona, Editorial, Kairós, 2007. *The new humanists. Science At the Edge*, London, Sterling, 2003. BROCKMAN, J., *Cultura*, traducción David León, Barcelona, Editorial Crítica, 2012; *Culture: Leading scientists explore civilizations, art, network, reputation, and the on-line revolution*, New York, Harper Collins Publishers, 2011.

Además, a pesar de las cosas asombrosas que los humanos son capaces de hacer, seguimos sin estar seguros de nuestros objetivos y parecemos estar tan descontentos como siempre. Hemos avanzado desde las canoas a los galeones, a los buques de vapor y a las lanzaderas espaciales, pero nadie sabe adónde vamos. Somos más poderosos de lo que nunca fuimos, pero tenemos muy poca idea de qué hacer con todo ese poder. Peor todavía, los humanos parecen ser más irresponsables que nunca. Dioses hechos a sí mismos, con solo las leyes de la física para acompañarnos, no hemos de dar explicaciones a nadie. En consecuencia, causamos estragos a nuestros socios animales y al ecosistema que nos rodea, buscando poco más que nuestra propia comodidad y diversión, pero sin encontrar nunca satisfacción.

¿Hay algo más peligroso que unos dioses insatisfechos e irresponsables que no saben lo que quieren?<sup>10</sup>.

Mirar a la Escuela de Salamanca y celebrar el *VIII Centenario de la fundación de la Universidad de Salamanca*, es volver a apostar por el cuidado pleno del ser humano en la naturaleza, por su libertad, igualdad y dignidad, y en un mundo regido por la sabiduría y por la justicia.

10. HARARI, Y. N., *De animales a dioses: breve historia de la humanidad*, traducción de Joan Domènec Ros, Barcelona, Debate, 2014, pp. 455-456. *From Animals into Gods: A brief History of Humankind*, Charleston (South Carolina), Create Space Independent Publishing Platform, 2012.

*a*

Z

MONOGRÁFICO

UNA MIRADA RETROSPECTIVA  
DE LA *ESCUELA DE SALAMANCA*  
DESDE EL PRESENTE

*a*

F

*e*

*a*



## NUEVAS PERSPECTIVAS EN EL ESTUDIO DE LA ESCUELA DE SALAMANCA

*New perspectives in the study of "The School of Salamanca"*

Emanuele LACCA

*Universidad de Salamanca/Università degli Studi di Cagliari*

Recibido: 2 de junio de 2016

Aceptado: 19 de agosto de 2016

### RESUMEN

Esta contribución pretende reconstruir algunos momentos que han distinguido el estudio de la Escuela de Salamanca en el último bienio, a partir de los éxitos de la conferencia *Nuevos acercamientos a la historia de la Escuela de Salamanca* (Salamanca, 29-31 de octubre de 2014), donde se intentó entender cómo hoy en día se puede hablar de estudios acerca de la Escuela de Salamanca y cómo estos pueden recorrer las nuevas necesidades de la sociedad contemporánea.

*Palabras Clave:* Escuela de Salamanca; teología; filosofía.

### ABSTRACT

This contribution aims to rebuild some moments that have distinguished themselves in the study of the School of Salamanca during the last two years. The article will start from the conclusions of the conference *Nuevos acercamientos a la historia de la Escuela de Salamanca* (Salamanca, October 29-31, 2014), where it was explored the way to understand how School of Salamanca can be studied nowadays and how these studies go through the new necessities of contemporary society.

*Keywords:* School of Salamanca; theology; philosophy.

## 1. NUEVAS PERSPECTIVAS EN EL ESTUDIO DE LA ESCUELA DE SALAMANCA

Entender de forma completa la importancia histórica y filosófica de la Escuela de Salamanca quiere decir tomar en cuenta una amplísima serie de contribuciones que, en el último siglo y medio, han profundizado todos los temas desarrollados, sobre todo en los siglos xv, xvi y xvii, de los filósofos y los teólogos que vivieron y enseñaron en la ciudad del Río Tormes. Como testimonio la recolección bibliográfica del 2008 de Miguel Anxo Pena, “Aproximación bibliográfica a la(s) ‘Escuela(s) de Salamanca’”<sup>1</sup>, las páginas dedicadas a las cuestiones surgidas dentro del estudio de estos autores han generado una muy larga cantidad de material, y el mismo libro de Anxo Pena, que consiste de casi quinientas páginas llenas de referencias bibliográficas, es un ejemplo bastante claro. En los últimos años, con la cercanía del octavo centenario de la fundación de la Universidad de Salamanca, las profundizaciones acerca de la Escuela de Salamanca no solo no han disminuido, sino se han incrementado, llamando el interés también de estudiosos externos a la comunidad científica ibérica. Este crecimiento se ve muy bien en el último bienio, en el cual las instituciones extranjeras, como por ejemplo la *Sorbonne* de París, el *Max-Planck-Institute* y la *Goethe Universitaet* de Frankfurt, las universidades europeas de Cambridge, Halle y Leuven y las extraeuropeas como las de Cali, Ciudad de México y San Paulo, se han empeñado en la recuperación de las herencias de los textos de los filósofos y de los teólogos de la Escuela de Salamanca.

Esta contribución pretende reconstruir algunos momentos que han distinguido el estudio de la Escuela de Salamanca en el último bienio, a partir de los éxitos de la conferencia *Nuevos acercamientos a la historia de la Escuela de Salamanca* (Salamanca, 29-31 de octubre de 2014), donde se intentó entender cómo hoy en día se puede hablar de estudios acerca de la Escuela de Salamanca y de cómo estos pueden recorrer las nuevas necesidades de la sociedad contemporánea. Para reconstruir estos momentos se tomarán en cuenta tres “caminos” de trabajo que, entre los otros, parecen ser los más provechosos: *a*) recuperación de los temas medievales heredados de los protagonistas de la Escuela de Salamanca; *b*) individuación de los principales temas políticos desarrollados por los estudiosos de la Escuela; *c*) análisis de las contribuciones de los maestros de la Escuela para el desarrollo del pensamiento en el Nuevo Mundo.

Estos tres caminos se añaden a un camino más largo, o sea la necesidad de entender qué significa “Escuela de Salamanca”. Esta exigencia, aunque parezca anacrónica con respecto al tiempo de la investigación, es muy urgente

1. ANXO PENA, M., *Aproximación bibliográfica a la(s) “Escuela(s) de Salamanca”*, Salamanca, Universidad Pontificia de Salamanca 2008.



y necesita encontrar una respuesta. No importa si no es definitiva, pero tiene que ayudar el entendimiento de los límites de la investigación acerca de la Escuela de Salamanca.

## I

La pregunta de la que esta contribución quiere partir es: ¿qué significa realmente “Escuela de Salamanca”? El discurso definitorio sobre la Escuela tiene importancia fundamental, porque permite fijar los límites en los cuales mover cualquier investigación relacionada con ella. En primer lugar, se tiene que subrayar que se intenta referir a un entorno muy preciso, o sea aquello cultural de la Universidad de Salamanca entre los siglos XV y XVII. Investigar las producciones culturales de los autores de este periodo de tres siglos, necesita encontrar un preciso campo de estudio y, en general, este campo se encuentra en los estudios de filosofía, teología, derecho, ética y moral. Lo que resultaría, si se considerara esta partición, es pensar no en una sola escuela, sino en una multiplicidad de escuelas, en las cuales cada una tendría su propia disciplina. Claramente, y los estudios históricos-filosóficos van en este sentido, esta idea no se corresponde con la realidad, porque las interconexiones y los préstamos entre las diferentes disciplinas eran continuas y los mismos docentes de la universidad poseían conocimientos largos y transversales.

Para entender el valor real de la expresión “Escuela de Salamanca”, se necesita antes de todo considerar “Salamanca ante la Escuela de Salamanca”, retomando el sugerente título propuesto por José Luis Fuertes Herreros al comienzo de la conferencia salmantina del 2014. No es posible dar cuenta de lo que es “Escuela de Salamanca” si no se entiende de forma clara el entorno donde esta nace y se desarrolla. En la Salamanca de los siglos XV-XVII las continuas interacciones entre las diferentes corrientes filosóficas y culturales (Escolástica, Erasmismo, Humanismo) determinaban un florecimiento y una circulación de los saberes que iban mas allá de las diferencias disciplinares, creando un *corpus* erudito que integraba todos los campos de investigación. Cada docente de la universidad se formaba en muchos saberes, como indican también las sugerencias de los estatutos que se han sucedido a lo largo de los siglos<sup>2</sup>. Acercarse al estudio del significado de “Escuela de Salamanca”

2. Se vean, por ejemplo, los estatutos de Martín V y de Pérez de Oliva. Para un acercamiento a estos estatutos se vean VALERO GARCÍA, P., PÉRES, M. (eds.), *Constituciones de Martín V*, Salamanca, Universidad de Salamanca, 1991 y FUERTES HERREROS, J. L. (ed.), *Estatutos de la Universidad de Salamanca, 1529: mandato de Pérez de Oliva, Rector*, Salamanca, Universidad de Salamanca 1984.

de forma multi-disciplinar, con el mismo espíritu de los docentes de la época, parece ser la única posibilidad que queda para entender de forma clara el significado de “Escuela de Salamanca”: no una escuela con muchas direcciones, sino muchas direcciones recogidas en una sola escuela, que las representaba completamente, y cuyos miembros tenían interés en representarla en toda su integridad.

Una vez entendida la necesidad de tratar de forma unitaria la Escuela, se necesita encontrar una definición unívoca. Anxo Pena insiste en un reconocimiento de la noción crítica de Escuela de Salamanca. Él subraya como, en el siglo XVI, los autores salmantinos tenían conciencia del momento histórico que vivían y de su pertenencia a una escuela con una precisa dirección y una clara corriente de pensamiento. En contra, en la contemporaneidad, la definición de Escuela de Salamanca se da a fáciles equívocos y a posiciones muy distintas de estudioso a estudioso, acerca de su significado, los antecedentes y las herencias de estas escuelas y de sus autores. Estas diferencias determinan una confusión bastante fuerte para un estudiante que decida, de forma definitiva, establecer lo que es la “Escuela de Salamanca”.

Anxo Pena aconseja en primer lugar repensar el siglo XVI español no como una época de crisis, sino de cambio, donde los Concilios de la Iglesia y los textos de los filósofos y de los teólogos españoles que en ellos participaron, consiguieron un momento de ruptura y de crecimiento con respeto a la crisis de la humanidad que estaba afectando la estabilidad de la Europa. En segundo lugar, se necesita tomar en cuenta los intereses de los autores de la Escuela, que se dividían entre teología, filosofía y derecho. Para los estudiosos salmantinos del siglo XVI, estos intereses confluyen todos en la exigencia de mostrar una “vía buena” que permitiera al hombre actuar bien en el mundo. Por eso, según Anxo Pena, temas como la libertad del hombre, el papel del hombre en la sociedad, el justo precio y la legitimidad de los títulos nobiliarios se encuentran de forma muy precisa en las discusiones de la Escuela de Salamanca; que ve como exponentes fundamentales, también a propósito de estos temas, a autores como Francisco de Vitoria, Martín de Azpilcuenta, Domingo de Soto, Francisco Suárez, Melchor Cano, Domingo Báñez y Luis de Molina. Junto a este cambio, jugado entre la perspectiva histórico-dogmática y la teológico-práctica, la *Summa* de Tomás de Aquino, sustituyendo las Sentencias de Pedro Lombardo, permite apreciar el nuevo interés por el mundo de los estudiosos salmantinos del siglo XVI, que abandonaban las especulaciones formales, para dedicarse a entender más de cerca el funcionamiento del mundo.

En ese contexto, no se tienen que olvidar las diferentes metodologías de investigación desarrolladas en Salamanca, y correspondientes a las Cátedras

existentes en la Facultad de Teología, de Prima, de *Visperas*, de Escoto y de Durando. En estas, los maestros salmantinos, en particular Vitoria, heredan y perfeccionan los métodos de los maestros franceses e ingleses, como John Mair, John Fisher, Josse Clichtove, Jacques Lefevre d'Étapes, Johannes Eck, Siliceo y Clenardo, llevando a completa maduración las teorías y los conceptos que, ya a partir del Concilio de Costanza, habían encendido las reflexiones de los maestros de Salamanca. En este sentido, la trayectoria histórica que lleva del Concilio de Constanza al de Trento, es significativa para mostrar cómo la Escuela de Salamanca encuentra y "conversa" con el humanismo, y cómo los respectivos autores empiezan a charlar y a comprender la mutua necesidad de intercambiar sus ideas. Según Anxo Pena, este intercambio producido sobre todo en la Cátedra de Prima de la Facultad de Teología, encuentra la manera de difundirse en todo el mundo filosófico salmantino, originando de esta forma la transformación definitiva de la Escuela y su apertura al mundo. Lo que resulta es que, al final del siglo XVI, la Escuela de Salamanca se convierte, primero en un centro de referencia para la cultura española y, luego, en uno de los centros cristianos más importantes para la difusión de la cultura cristiana y para la defensa del dogma a partir de la Reforma.

La definición de Escuela de Salamanca, en este sentido, sería algo así como: "centro cultural de referencia para la Europa del siglo XVI, en la cual la circulación de los textos de los maestros salmantinos es fundamental para empezar una nueva reflexión sobre el papel del hombre en el mundo".

En relación con la herencia medieval recogida por los filósofos y teólogos de la Escuela de Salamanca, se subrayan las reflexiones elaboradas por Rafael Ramis Barceló, que llama la atención de los estudiosos una figura ajena a la Escolástica medieval *stricto sensu*, Ramón Llull. El estudio del filósofo catalán es útil, porque él mismo sería el autor de algunas de las teorías que serán retomadas en el siglo XVI salmantino, especialmente por Francisco Suárez. En esta dirección, muy útiles son los resultados de su ponencia a la conferencia del 2014, titulada "Las fronteras del saber. Derecho, filosofía y teología entre Llull y Suárez". En esta ponencia, Ramis Barceló subraya cómo, a partir del siglo XIII, empezó en los "territorios" filosóficos mediterráneos un debate acerca de las disciplinas que tenían que representar la base de los saberes en las universidades y una de las propuestas más interesantes fue dada por Llull al final del siglo XIII. Según el español, era necesario establecer una base filosófico-teológica para todos los saberes, de forma que todas las disciplinas propias del *trivium* y del *quadrivium* dependieran de ésta. La propuesta llulliana dependía del hecho que la teología había perdido importancia frente a otras disciplinas, como por ejemplo la física y la medicina, que querían

ponerse como protagonistas para la formación académica del hombre. Esta pérdida de importancia tiene su culmen en el siglo xv en la decadencia del método Escolástico y en muchas tentativas de poner la teología como disciplina que estuviera a la base de todo.

En el siglo xvi, se encuentra una recuperación de la teología, y una mirada más precisa a las cuestiones a la que Llull se refería, tratadas en toda su importancia. Cuestiones como el derecho familiar, el canónico, los contratos, por los cuales Llull había pedido ayuda a los teólogos, se ponen como protagonistas en las especulaciones filosóficas y teológicas de la Escuela de Salamanca. Autores como Vitoria, Soto<sup>3</sup>, Suárez, acogen la importancia de esas cuestiones, y por Ramis Barceló, se dan mutuamente luz. En este sentido, una de las fronteras más interesantes para el estudio de la Segunda Escolástica es propio la de cruzar el pensamiento llulliano, poniéndolo dentro de la herencia tomada por los teólogos salmantinos, a fin de demostrar que no solo el pensamiento de Agustín y el tomista fueron heredados por estos teólogos, sino también el de Llull, cuyas ideas convergen completamente en el complejo desarrollo de la Salamanca del siglo xvi. Esto confirma aún más el interés de los salmantinos por el pensamiento medieval que no es adoptado de forma integral, sino que es reinterpretado para responder a las nuevas cuestiones de la Europa renacentista.

## II

Al lado de la tradición llulliana, surge la interesante recuperación del concepto de “corrección fraterna”, en el ámbito de las discusiones sobre el bien común, surgidas dentro de la Escuela de Salamanca del siglo xvi. Esta recuperación consiste en la reinterpretación de la cuestión 33 de la II-IIae de la *Summa Theologiae* de Tomás, en la cual se discute la distinción entre punición y monición tras haber cometido pecado. Retomando la idea tomista de la corrección del pecado como acto de caridad para perseguir y mantener el bien común, los teólogos de Salamanca se empeñan en comprender cómo esta perspectiva puede ser desarrollada en las nuevas condiciones históricas y sociales. De los ejemplos existentes parece significativo el estudio de Lidia Lanza y Marco Toste, en su contribución “Private sins and Common Good in Sixteenth-Century Salamanca Commentaries”, donde se reconstruyen los principales momentos del debate salmantino acerca del problema del pecado y de la caridad. Tomando en cuenta la investigación de Lanza

3. Se vea por ejemplo DE SOTO, D., *De iustitia et iure libri decem*, edición facsimilar, I, Madrid, Instituto de Estudios Políticos 1967, pág. 5.

y Toste<sup>4</sup>, el primero en ocuparse de esta cuestión es Vitoria en su clases para la *Catedra de Prima*. Pruebas concretas del tratamiento del problema del perdón del pecado se encuentran en el *De ratione tegendi et detegendi secretum* de Domingo de Soto, publicado en el 1541, que según Lanza y Toste representa el ejemplo mas influyente para los profesores salmantinos hasta el final del siglo XVI.

Esta teoría es demostrada por los repertorios bibliográficos que se encuentran en las bibliotecas salmantinas, especialmente los comentarios, las *relectiones* y los apuntes de los cursos sobre la *quaestio* 33 della II-IIae de la *Summa*. Entre la larga multiplicidad de docentes y comentadores, Lanza y Toste señalan Diego de Chaves, Domingo de Las Cuevas, Pedro de Sotomayor, Juan de la Peña, Juan de Guevara, Bartolomé de Medina y Domingo Báñez. Estos autores tienen en común una atenta reconstrucción del problema de la herejía y ponen en evidencia la importancia de la corrección fraterna en este caso. Todos los autores convienen y convergen en el pensar la relación, muy difícil, entre corrección fraterna y herejía, porque una simple monición no sería provechosa para mudar las convicciones del hereje. La corrección fraterna, observan Lanza y Toste siguiendo el camino de los autores que ellos toman en cuenta, es mas fructífera en los casos donde el pecado toma “forma privada”, como en el caso de la prostitución, que puede ser corregida a través de la disuasión de ejercerla y con moniciones para guiar el libre albedrío, ambos considerados actos extremos de caridad para los que se encaminarían a un proceso y a condenas ciertas y seguras.

El estudio de la recuperación de la tradición medieval, relacionada tanto con el tomismo como con el escotismo, no da solo la cara a problemas de tipo moral, sino también a dificultades relativas al mundo legal. Esto es el caso del estudio de Danae Simmermacher, “The influence of Thomas Aquinas and John Duns Scotus on the legal doctrine of Luis de Molina (1535-1600)”. En esta contribución, Simmermacher toma en cuenta un caso muy conocido, de Molina, para demostrar que los elementos de la tradición medieval acerca de los estudios legales se encuentran todos en las obras de los maestros de la Escuela de Salamanca.

Molina, en el *De iustitia et iure*, subraya cómo su punto de referencia será Tomás de Aquino, tanto es así que afirma que no se alejará de él sino solo para la estructura de las argumentaciones. Probablemente, la tradición con

4. Sobre este tema, véase también: CULLETON, A., PICH, R. (eds.), *Right and Nature in the First and Second Scholasticism*, Brepols, Turnhout, 2015; DECOCK, W., *Theologians and the Contract Law*, Leiden-Boston, Brill 2013; PASTORE, S., *Il Vangelo e la spada. L’Inquisizione in Castiglia e i suoi critici (1460-1598)*, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura 2003.

la que Molina trabaja no es solo la tomista, como él mismo declara, sino que presenta trazas de influencias propiamente escotistas. Simmermacher expresa como en los tratados I, II y V, Molina cita explícitamente a Escoto sobre las cuestiones de la ley natural y del bien común. Es más, la influencia de Escoto se nota mayormente a la base de su doctrina legal, en cómo Molina elabora su doctrina sobre un concepto de libre albedrío más cercano al de Escoto que al de Tomas. Según la estudiosa alemana, esta cercanía se demuestra de forma aún más evidente en el planteamiento de la relación entre la precencia divina y la autodeterminación del ser humano, que engendra lo que la historia de la filosofía llama “molínismo”.

La importancia de las argumentaciones sobre el molínismo y sobre las cuestiones que resultan de ahí, se conectan también al ámbito político. Mucha atención a este tema le presta Dominique Bauer, en su ponencia “Legal philosophy and the epistemological turn of rationalism. The School of Salamanca, Francisco Suárez”. En esta ponencia, el estudioso saca a la luz el cambio racionalista adoptado por los maestros de la Escuela de Salamanca a partir de las argumentaciones de Suárez, permitida porque elabora y perfecciona el concepto de “presencia inmediata de la conciencia a sí misma”. La innovación del acto de pensar como forma de la conciencia supera el ámbito metafísico y trascende lo que, según los estudios críticos, es una prerrogativa absoluta del cartesianismo. Desde ahí, es posible repensar la subjetividad a nivel jurídico, porque la ley se puede asociar a la calidad moral de una persona<sup>5</sup>. Dentro de las obras de la Segunda Escolástica, en particular entre los de la Escuela de Salamanca, resulta muy interesante el *De legibus* de Suárez; cómo el jesuita, según Bauer, identifica la noción de subjetividad jurídica con la *facultas moralis*. Así, el derecho se desviste de su subsistencia exclusivamente empírica y material y se considera como parte de la costumbre humana, como naturaleza activa de la facultad moral.

La subjetividad jurídica expresada por la *facultas moralis* invierte la esfera de existencia de un individuo que, viviendo también en sociedad, se encuentra contemporáneamente con la dualidad de ser ciudadano y hombre. En el primer caso, ser ciudadano implica el respeto de las leyes y de las instituciones jurídicas públicas mientras, en el segundo caso, comporta el respeto de las “leyes” familiares. En ambos casos, el denominador común es alcanzar el *bien común* a partir del contexto social en que el hombre-ciudadano vive y opera. De esta problemática se ocupa Christoph Philipp Haar

5. Véase también BACIERO RUIZ, F. T., “El concepto de derecho subjetivo y el derecho a la propiedad privada en Suárez y Locke”, *Anuario Filosófico*, 45/2 (2012), pp. 391-421.

en su texto “Teacher vs student. Valencia and Tanner on the household and politics”. Haar se ocupa de poner en comparación las dos “instituciones” por medio de la vida política y de la *vita oeconomica*, para intentar entender si en los estudiosos de la Segunda Escolástica y, en particular, en los de la Escuela de Salamanca, existen ideas sobre su posible convergencia o divergencia.

Para Haar, los ejemplos más claros que se refieren a la gravedad de esta cuestión, son los jesuitas Gregorio de Valencia y Adam Tanner, su discípulo inglés. Retomando el concepto tomista de “bien común”, el punto de partida es la existencia de una muy fuerte relación entre el *bien común* doméstico y el público, que está influido por el primero.

Esto sería confirmado por las palabras de Valencia en su *Commentaria theologicae*, donde subraya que la relación entre amo y sirviente, expresión de la vida doméstica, refleja en todo aquella entre ciudad y ciudadano. Esto se origina en el hecho de que las cuatro figuras consideradas tienen un elemento de desigualdad y escapan al principio del *bien común* obtenido por medio de la justicia legal calificada, o sea como agente según el código jurídico. Las dos comunidades, escribe Haar interpretando a Valencia, tienen en común una organización para-política similar.

Diferente es la teoría del discípulo de Valencia, Tanner, que en el *Univer-sa theologiae*, escribe que las relaciones domésticas llevan las políticas a ser no-naturales, porque no existen como propias de una relación fundada en el recíproco intercambio entre seres humanos. Según Haar, de todas formas, la opinión que encontró mayor éxito fue la de Valencia, y especialmente los jesuitas repensaron el tema de la justicia considerando también su teoría. De hecho, el examen de la justicia legal en los dos tipos de instituciones, doméstica y ciudadana, parte del concepto de interdependencia entre las dos esferas de la interacción humana. El espacio doméstico prepara las bases relacionales para que la vida política pueda mirar a aquel bien común que permite el funcionamiento correcto de las ciudades.

El alcance del bien común en las ciudades pasa también a través del control de la riqueza y de la pobreza y, en este sentido, parece necesaria una profundización relativa a la comprensión de cómo la política se enfrenta a esta cuestión. En esta línea se pone el trabajo de Mauricio Restrepo Pena, titulado “Monarquía, caridad y poder. La pobreza y el vagabundismo en la obra de Cristóbal Pérez de Herrera, 1595-1618”. Esta contribución representa el esfuerzo de aislar una de las voces más interesantes del siglo XVI salmantino, el médico Cristóbal Pérez de Herrera, que se ocupa de estudiar el problema de la pobreza en diferentes discursos redactados entre 1595 y 1618, dirigidos a Felipe II, que toman en cuenta la división entre pobres y vagabundos y se

preocupan de buscar los remedios para la mejoría de las condiciones de vida y sociales de los llamados “discapacitados absolutos”.

En la obra de Herrera, subraya Restrepo, predomina la teología como ciencia que se ocupa de explicar el origen de la pobreza y la necesidad de las reformas para enfrentarla y frenarla. La pobreza, según Herrera, nace de una condición de caída del ser humano a causa del abandono a los pecados y a las adversidades de las desgracias. Como consecuencia, las soluciones tienen un origen de tipo teológico y social, porque eran las comunidades, las leyes y el gobierno político las destinadas a establecer las “barreras” contra los males del hombre. En relación con este aspecto práctico, Herrera sugiere consejos concretos para que un emperador, un rey, un príncipe puedan enfrentarse a la pobreza: fabricar lugares de hospitalidad, verificar el efectivo estado de pobreza, crear un registro de los pobres que necesitan ayuda de verdad, mejorar sus condiciones, reforzar la vigilancia en los lugares de acogida, poner a trabajar los pobres según su género y fuerzas, proteger a la población y a los cuerpos militares de los posibles levantamientos, que serían las soluciones más funcionales.

Restrepo muestra el interés por este tipo de estudios, porque son muy útiles a la hora de comprender cómo, en el siglo XVI y especialmente en el territorio ibérico, se acrecienta el interés para la protección de los ciudadanos según métodos ajenos a los textos sacros y militares.

El alcance del control de la pobreza y de las condiciones de vida de los ciudadanos requiere un buen ejercicio de los poderes políticos por parte de las autoridades. Entre ellas, particular interés tiene la figura del Príncipe, que posee la obligación de administrar bien el territorio bajo su dominio para mantener la *res publica*. Este tema tiene gran importancia ya en el momento de la fundación de la Universidad de Salamanca, en el 1248. En el siglo XVI, donde las relaciones del emperador con los territorios administrados es muy estrecho, emerge la exigencia de comprender como él puede incrementar y potenciar sus propias funciones, dentro del respeto de los ciudadanos y, más en general, de la sociedad. En este sentido, nace un tipo muy peculiar de literatura, llamada “espejo de Príncipes”, que se ocupa de la erudición y de la educación de los Príncipes, al fin de mejorar tanto sus vidas personales como sus maneras de administrar la sociedad. A la formación de este tipo de literatura contribuye también la Escuela de Salamanca y esta es profundizada por Salvador Rus Rufino y Eduardo Fernández García en la contribución titulada “La influencia de la Escuela de Salamanca en los tratados de formación de los príncipes en el siglo XVII”.

Según Rufino y García, la formación del heredero de la corona es fundamental para perpetuar una dinastía y para dar futuro a un imperio, a un



estado, a una nación. Aunque ya desde Aristóteles y Alejandro Magno esta cuestión era muy urgente en los grupos de intelectuales que se ocupaban de administración de la sociedad, es con la monarquía española de los Austrias, y con la introducción del humanismo en España, cuando alcanza su profundidad máxima. A esta profundidad se llega a través de dos estrategias: la primera se ocupa de la redacción de tratados de educación dedicados a los reyes y a los príncipes; la segunda prevé poner a los miembros de la universidad salmantina directamente en el círculo cortesano que se ocupa de educar a los Príncipes, favoreciendo la circulación de las ideas también en los lugares de poder. Dentro de este ambiente intelectual, nace una nueva concepción del poder político, porque en los textos el poder no se identifica con el soberano o con la corona, sino que se entiende como elemento complejo y dinámico, que tiene que encontrar necesariamente los súbditos, la Iglesia y la nobleza, pero sin caer en el “principio de capacidad omnimoda” de tipo hobbesiano. Sin referirse a un preciso autor, Rufino y García subrayan que las exigencias éticas que nacen dentro de la Corona española del siglo XVI tienen una doble evolución: el antimaqueiavelismo y el tacitismo. La línea más fructífera es el antimaqueiavelismo, como el Príncipe “modelo” posee los valores del ejercicio virtuoso del poder, que va más allá del mero “pacto social” entre él y los ciudadanos/súbditos. Puesto que la educación de los príncipes es empírica y tiene necesariamente en cuenta las exigencias de la sociedad que ellos tienen que regir, el “espejo de Príncipes” adquiere un significado y una responsabilidad extraordinarios en una época de transformación de la monarquía imperial española.

### III

Todos estos temas son recogidos por los evangelizadores que se mudan al Nuevo Mundo y todo este conjunto de cuestiones se desarrolla con una provechosa proyección en las tierras americanas, siendo ellas terreno fértil para tratar y realizar algunas de las ideas elaboradas en Salamanca. Protagonista de este traslado de la cultura salmantina en el Nuevo Mundo es la ponencia de María Emilia Granduque José, titulada “De los escritos sobre el Nuevo Mundo a su traslado a Salamanca”. La investigadora brasileña nota que al final del siglo XVI los cronistas americanos señalan siempre la Universidad de Salamanca como la universidad oficial de la cultura, donde filósofos, teólogos, cosmógrafos, cartógrafos y matemáticos que enseñaban en Salamanca se ponían como punto de referencia para los estudiantes de las nuevas tierras, porque para ellos eran los únicos que habían sabido mediar entre los conocimientos del naciente humanismo, la relectura de los textos griegos y romanos

y las novedades teóricas relacionadas con los descubrimientos de las tierras de ultramar. Por eso, Granduque José puede efectivamente considerar Salamanca como el centro de estudios más importante de la época, sugiriendo códigos y cuestiones muy útiles a los habitantes del Nuevo Mundo. Al mismo tiempo, la noticia de este gran desarrollo de la cultura salmantina entre los nuevos pueblos, lleva a Salamanca a interesarse por las noticias que llegan de América y en la ciudad del Tormes empiezan a circular textos impresos y manuscritos que llevan a un mejor conocimiento de la vida y de los costumbres de “allá”.

En este sentido, después de este conjunto de contribuciones que dan idea de cómo algunas de las voces de la comunidad científica internacional están repensando la importancia de la Escuela de Salamanca, parece interesante volver a comprender con exactitud cuál es la dirección por la que quieren ir los estudios de la misma Escuela, para entenderla mejor. Por eso, se necesita recuperar de forma auténtica las enseñanzas de los autores de la Escuela y crear un cuadro metodológicamente ordenado de los estudios. Así sería posible actualizar la bibliografía ya existente y poner nuevos datos en el circuito contemporáneo de los saberes, para justificar que la Escuela de Salamanca puede aportar mucho a los estudios contemporáneos de historia de la filosofía, especialmente a la vista del octavo centenario de su fundación, que se celebrará en el 2018.

## LOS MAESTROS Y LA ENSEÑANZA DE LA FILOSOFÍA EN LA PRIMERA UNIVERSIDAD EN HISPANOAMÉRICA

*The Masters and the teaching of philosophy in the first University  
of Latin America*

Alfredo CULLETON  
*Universidad de San Marcos*  
culleton@unisinos.br

Recibido: 7 de julio de 2016  
Aceptado: 19 de agosto de 2016

### RESUMEN

Este artículo se propone contribuir a la historia de la Filosofía llamada Escolástica Iberoamericana, a través de la reconstrucción de la matriz fundacional de las primeras universidades hispanoamericanas, dando especial atención a la Universidad de San Marcos, y a dos de sus más insignes maestros, como son Jerónimo Valera y Juan de Espinosa Medrano.

*Palabras clave:* Escolástica Iberoamericana; Salamanca; San Marcos; Universidades.

### ABSTRACT

The purpose of this article is to contribute to that part of the history of philosophy called Scholastica Iberoamericana, through the reconstruction of the foundational matrix of the first Latin American universities, giving special attention to the Universidad de San Marcos, and to two of its most distinguished Masters, which are Jerome Valera and Juan de Espinosa Medrano.

*Key words:* Iberoamerican Scholastica; Salamanca; San Marcos; Universities.

## INTRODUCCIÓN

El propósito del presente trabajo es, dentro del marco del Proyecto *Scholastica colonialis*, dar continuidad al estudio de las fuentes de origen filosófico desarrolladas en las Américas entre los siglos XVI y XVIII; en este contexto se hace necesaria la reconstrucción histórica de las instituciones académicas que la hacen posible, de entre las cuales priorizamos las universidades, ya que son estas las que por excelencia organizan y sistematizan los estudios filosóficos, aún cuando son desarrollados por religiosos, lo que no es siempre el caso.

Dentro de este universo, se hace necesario saber no sólo quienes son los autores y sus obras, sino también, a fin de entenderlos mejor y sacar mejor provecho a esos textos, entender en qué contexto histórico y conceptual se da ese discurso. La actividad académico-filosófica correspondiente a la etapa colonial constituye un tema de investigación que aún está por realizar. La traducción y estudio de las fuentes correspondientes a esta etapa de nuestra cultura filosófica, por estar estrechamente ligada a la cultura clásica griega y latina, así como también a los autores medievales, no sólo merece una atención especial sino que concierne al conocimiento de nuestro pasado filosófico académico.

Si bien sería deseable, por causa de la vasta cantidad de material disponible, hacer un estudio más completo de lo que título del trabajo indica, en este caso no pudimos ir mucho más lejos que a la reconstrucción de la fundación de las primeras universidades hispanoamericanas, dando especial atención a la de San Marcos, y a dos de sus más insignes maestros, cuales sean Jerónimo Valera y Juan de Espinosa Medrano.

### 1. LA UNIVERSIDAD EN LAS AMÉRICAS

Vamos a ver, en primer lugar, aunque de una manera general, las universidades que nacieron en Hispanoamérica durante la dominación española, siguiendo el orden cronológico de fundación, pontificia o real, según su documento de erección.

En el siglo XVI, el primer siglo universitario de América, tenemos la decana, la Universidad de Santo Domingo, en la Isla Española (actual Santo Domingo), que nació pontificia en 1538, con los privilegios de Alcalá y Salamanca, y al impulso de la Orden de Predicadores.

Las grandes, oficiales y principales de Lima y Mexico, en el Perú y en la llamada Nueva España, nacieron regias, con real cédula expresa en 1551. Luego obtuvieron confirmación pontificia en 1571 y 1595, respectivamente.

Las otras fundaciones del siglo XVI también obtuvieron documento de erección propio y específico: La Universidad de La Plata, Charcas o Chuquisaca (Sucre-Bolivia), la Universidad de Santiago de La Paz, en Santo Domingo, la Tomista de Santa Fé, en el Nuevo Reino de Granada (Bogotá-Colombia), de los dominicos, y la de San Fulgencio de Quito (Ecuador), de los agustinos. La Universidad de La Plata (1552) y la de Santiago de La Paz (1558) nacieron regias, al estilo de las mayores, y con los privilegios salmantinos. La Tomista (1580) y la de San Fulgencio (1586) surgieron como pontificias, pero con pase regio. Fueron del tipo convento-universidad o colegio-universidad, y como tal también funcionó la de Santiago de la Paz, en el seno de la Compañía de Jesús.

El siglo XVII destaca por la cantidad de Universidades del tipo convento o colegio-universidad: la de Nuestra Señora del Rosario (1619), en el convento dominicano de Santiago de Chile; y de la Compañía de Jesús, con privilegios generales para graduar, las siguientes: La Javeriana de Santa Fé (1621), la de Córdoba (1621), San Francisco Xavier de Charcas o Chuquisaca (1621), San Miguel en Santiago de Chile (1621), San Gregorio Magno en Quito (1621), y la de Mérida de Yucatán (1621-22); Todas pontificias, pero con *placet regio*. Se siguen en este modelo la Santo Tomás de Quito (1681), San Antonio Abad de Cuzco (1683) y la de San Nicolás, de los Agustinos en Santa Fé (1694); de carácter estrictamente real, y con posterior reconocimiento pontificio: las de San Carlos de Guatemala (real en 1676 y pontificia en 1687), y la de San Cristobal de Huamanga (Ayacucho-Peru) (real en 1680-pontificia en 1682)

En 1600 ya había más de veinte universidades, con reconocimiento Real y Pontificio, y con los mismos privilegios que Salamanca y Alcalá, no sólo para otorgar grados (de bachiller, licenciado, maestro y doctor) como relativos a autonomía y derechos de gestión, y privilegios de los egresados, así como bibliotecas que nada dejaban que desear a sus universidades de origen.

Las Universidades de Habana, Caracas, Santiago de Chile, Buenos Aires, San Francisco Javier de Panamá, San José de Nueva Granada, Concepción de Chile, Asunción del Paraguay, Guadalajara, son del siglo XVIII, y ya no tienen como modelo Salamanca e Alcalá, sino San Marcos. Por ser ésta la Decana en las Américas, vamos a hacer una breve reconstrucción de su identidad.

## 2. LA UNIVERSIDAD DE SAN MARCOS

En el Capítulo Provincial de la Orden de Santo Domingo, realizado en el Cuzco en julio de 1548, Fray Tomás de San Martín planteó la necesidad

de fundar un “Estudio General” en Lima. El capítulo acordó iniciarlo en los claustros del convento de Santo Domingo de dicha ciudad y elegido el 10 de diciembre de 1549 a Fray Tomás de San Martín y al Capitán Jerónimo de Aliaga procuradores en la corte de Madrid; para que solicitaran del Monarca la creación de este estudio que debería funcionar en el convento mencionado. Con este acuerdo y disposición comunal empezó a funcionar, y allí que algunos autores consideraran como fecha de su fundación, la Universidad de Lima en el año de 1549.

Por *Real Cédula* dada en Valladolid el 12 de Mayo de 1551, Carlos I de España y V de Alemania extiende la Cédula de Fundación del Estudio General y Universidad de Lima en el convento de Santo Domingo, bajo el nombre de Real y Pontificia Universidad de Lima, y de esta cédula; la prima referente al establecimiento de universidades en el continente americano.

En 1552, el Capítulo Provincial de la Orden de Santo Domingo de Lima acordó la creación de las Cátedras de Gramática; Retórica, Artes; Teología; Latín y Lengua Quechua; se designó Regente de Estudios al padre Rafael de Segura, Catedrático de *Prima Teología*.

El 2 de enero de 1553 se inauguró este estudio general en la sala capitular del Convento del Rosario. Quedaba, pues, legítimamente constituida la Universidad, que iba a ser el foco principal de la cultura en el virreinato peruano, portador de la verdad, de la civilización y del progreso. El primer Rector fue Fray Juan de la Roca, Prior de la Orden de Santo Domingo. En los primeros años la Universidad se ajustó al carácter de la época en que se fundó. La Universidad comenzó sus labores con escasos recursos. Así, los primeros maestros de la Orden de Predicadores colaboran sin cobrar estipendio alguno por sus servicios. El desarrollo de los estudios seguía las normas universitarias de la metrópoli, concretamente de Salamanca. Se comenzaba con filosofía en la Facultad de Artes, como propedéutica de toda carrera. Las principales facultades que funcionaban eran Teología y Derecho Canónico. La universidad otorgaba los grados de bachiller, licenciado y doctor o maestro. En cuanto al gobierno y administración universitaria estaban dirigidas por el rector, cuatro consiliarios (dos doctores antiguos y dos bachilleres nuevos), un secretario, un mayordomo mayor o tesorero y dos bedeles encargados del funcionamiento disciplinario de la Universidad. Para decidir las cuestiones más importantes, se reunía el claustro, formado por los catedráticos y los graduados en San Marcos, aunque no ejercieran la docencia. En las etapas por las que atravesó la Universidad, el período que va de 1553 a 1571 los rectores fueron, a la vez, los priores de la Orden Dominicana. Muy pronto el estudio general empezaría a servir de escenario de la lucha entre los doctores laicos y los catedráticos religiosos.

Los estudios durante este período no sufrieron interrupción ni dificultades. Desde 1564 surgió un movimiento para pedir al Rey que sacara a la universidad del convento de Santo Domingo que tuvo hasta ese momento un carácter de semejanza con Salamanca, donde predominaba el pensamiento neoliberal clerical de Santo Tomás de Aquino: la formación de los primeros pensadores criollos inicia el estudio del arte virreinal.

El 11 de mayo de 1571, la Real Audiencia autorizó a los doctores y maestros de la Universidad, a solicitud de ellos, elegir libremente un rector y, producida la votación, resulta elegido el doctor Pedro Fernández de Valenzuela; alcalde de corte o del crimen de la Real Audiencia. La orden de Santo Domingo solicitó la nulidad de esta elección y a viva fuerza fue impedida la realización de actos universitarios en los claustros; por ello, la Audiencia, por decisión de 25 de julio del citado año, ordenó que ellos se celebraran en la catedral, mientras tanto; por Bula del Papa Pío V, del 15 de julio de 1571, fue confirmada la fundación de la universidad de Lima; con los privilegios de la de Salamanca y agregándose a su dictado de Real Universidad, la de Pontificia.

El primer Rector seglar fue don Pedro Fernández de Valenzuela; presentó las primeras Constituciones y Estatutos el 11 de octubre de 1571. Por real cédula dada en Madrid, el 30 de diciembre del mismo año, el Rey Felipe II aprobó lo dispuesto por el Virrey, la Real Audiencia de Lima, acerca del Rectorado de la Universidad y dispuso que ocupase lugar independiente y propio.

### 3. EL VIRREY TOLEDO Y LA SECULARIZACIÓN DE LA UNIVERSIDAD DE SAN MARCOS

Cuando don Francisco de Toledo, quinto virrey del Perú, llegó a Lima, tuvo que abordar los nuevos problemas surgidos y, pensando que el orden colonial debía nacer de la observancia de las necesidades del indígena y del español, quiso conocerlas personalmente e inició un recorrido por las tierras del virreinato, que duró cinco años. Su tenaz esfuerzo lo tradujo en las Ordenanzas<sup>1</sup>. Al Virrey Toledo le debe la Universidad autonomía y sustentación económica. Por eso, con el correr de los años coloniales, la Universidad vio siempre en el nombre de Toledo “el esfuerzo creador y la inteligencia previosora”. Su labor “había de marcar una huella muy profunda en la historia de la limeña... Reorganizó la Universidad y la dotó de rentas y leyes, siendo tutor

1. RODRÍGUEZ CRUZ, A. *Salmantica docet. La proyección de la Universidad de Salamanca en Hispanoamérica*. Salamanca, Universidad de Salamanca, 1977, p. 204.

del derecho universitario limeño, basado en la tradición salmantina”. Se preocupó de incrementar los estudios de San Marcos. Se erigieron las cátedras de Gramática y de Lengua Indígena; tres de Filosofía; una de Sagrada Escritura; tres de Leyes y dos de Cánones. En el período de 1553 a 1571 el número de cursantes había ido en aumento y además “fueron ingresando frailes de otras Ordenes, clérigos y laicos de profesiones distintas, particularmente juristas y médicos y maestros en artes. Empieza entonces a predominar un punto de vista distinto al sostenido por los dominicos, hecho que a la postre determinaría en desacuerdos y la primera reforma universitaria”. En Segovia, el 19 de octubre de 1565, el Rey había firmado una [cv1] real cédula ordenando al presidente de la real audiencia y oidores, que abrieran una investigación sobre la situación de la Universidad, y si era conveniente que se hiciera de nuevo y en qué lugar. Toledo no desconocía las querellas internas de la universidad y se pone de parte de los que luchan por su intendencia, entre ellos el arzobispo, el cabildo y la audiencia. Expone al Rey la conveniencia de fundar la Universidad independiente, con edificio propio. En Auto del 11 de mayo de 1571, la audiencia autorizó al claustro universitario para que procediera a elegir rector laico. El 21 de junio del mismo año, la audiencia volvió a ratificar su auto, con requerimiento de que en caso de dificultad se dieran los grados en la iglesia de la catedral. También fueron citados los miembros del claustro de la Orden dominicana<sup>2</sup>. Desde 1574 ya se registra su funcionamiento en el antiguo convento de San Agustín, donde comienza su vida independiente de la orden de predicadores y con local propio, en el cual se sorteó el nombre de su patrón y titular, San Marcos. En 1576 se trasladó al edificio de San Juan de la Penitencia, local cedido por el Virrey Toledo, y que fue donde radicó por más tiempo, hasta el final de la etapa hispánica y comienzos de la republicana. En la segunda mitad del siglo XIX, se trasladó al antiguo Convictorio de San Garios, donde celebró su cuarto centenario. En esta época se comenzó la edificación de la ciudad universitaria, en la Avenida Venezuela, donde hoy funciona<sup>3</sup>. Reunidos en claustro pleno y

2. EGUIGUREN, L. A.: *Historia de la Universidad*. Lima, Universidad Nacional Mayor de San Marcos, 1951, p. 170. RODRÍGUEZ CRUZ, A.: Op. cit., p. 205. Consúltense también a Barreda Laos, F.: *Vida intelectual del Virreinato del Perú*. Lima, Universidad Nacional Mayor de San Marcos, 1964 y VALCÁRCEL, D., *San Marcos. Universidad Decana de América*. Lima, 1968, p. 22.

3. Cf. EGUIGUREN, L. A. *Historia de la Universidad*, t. I, 1951, p. 86; RODRÍGUEZ CRUZ, A. *Historia de las Universidades Hispanoamericanas*. Bogotá, Patronato Colombiano de Artes y Ciencias e Instituto Caro y Cuervo, 1972, t. I, p. 199. Consúltense especialmente a VALCÁRCEL, D., *El actual edificio de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos*. Lima, 1951. P. 189.



en votación secreta salió elegido rector el doctor Pedro Fernández de Valenzuela. Los frailes fueron así eliminados del cargo de rector. A partir de 1581 se aprobó la alternativa anual entre clérigos y laicos. El rector podía ser reelegido por el claustro. Para un tercer período anual era necesaria una ratificación del virrey, en su calidad de vicepatrono de la Universidad. Durante la administración del primer rector seglar fueron aprobadas las constituciones y ordenanzas de la Universidad, en 11 de octubre de 1571, por mandato del Virrey Toledo (antes se había regido por “la ratio studiorum de la Orden de Predicadores”). Constaban de 43 estatutos. En ellas se dejaba ver la huella salmantina: las Constituciones de Martín V, base de todo el derecho universitario salmantino, y los Estatutos de 1538, con las reformas de Covarrubias de 1561. Se trataba de una Salamanca en miniatura. Estas constituciones fueron perfeccionadas y ampliadas por Toledo, que promulgó las reformadas el 23 de enero de 1578, y que servirían de base para otras posteriores promulgadas el 22 de abril de 1581, no impresas hasta 1602. Estas últimas se elaboraron con motivo de la visita que mandó hacer a dos miembros del claustro, fray Pedro Gutiérrez Flores, de la orden de Alcántara, y rector desde mediados en 1580 a 1581, y el doctor Diego de Zúñiga, alcalde del crimen. Fueron las que rigieron la vida académica por más tiempo, durante el resto del período hispánico, con ligeras ediciones posteriores.

Podríamos seguir profundizando este estudio dedicándonos a estudiar el legado del primer rector Pedro Fernández de Valenzuela, o del propio fundador el dominicano Fray Tomás de San Martín, o de Fray Juan de La Roca, el primer rector entre los Dominicos, pues mucho tendríamos mucho que aprender de estas figuras.

#### 4. LOS HIJOS DE SAN MARCOS

A modo de ejemplo, queremos presentar a dos de los más destacados, y al mismo tiempo poco conocidos, intelectuales criollos, hijos de la original Universidad de San Marcos: Son Jerónimo Valera y Juan de Espinosa Medrano, a los cuales vamos a presentar en orden cronológico.

##### 4.1. *Jerónimo Valera (1568-1625)*

Fray Jerónimo de Valera (Nievas, Perú 1568-Lima 1625) se constituye en el autor que publica en el Perú la primera obra de carácter filosófico, escrita en

latín en el año 1610. Hasta el presente no ha sido traducida al castellano, razón por la cual, después de hacer una presentación a rasgos generales, expondremos, las cuestiones que desarrolla en este curso de Lógica, con la intención de poner al alcance de los especialistas un índice analítico de los temas y cuestiones de tan importante tratado, conocido como *Lógica via Scoti*<sup>4</sup>.

Durante aquella época, las lecciones universitarias, así como las exposiciones y comentarios, estaban enmarcados dentro de los temas y disciplinas propios de la Escolástica. Se estudiaban los filósofos clásicos y los medievales en sus obras originales o en las de sus comentaristas.

Dentro del fenómeno de trasculturación, algo más de cincuenta años después de la penetración española en las Indias, la Escolástica restaurada por el movimiento humanista prendió vigorosamente en nuestras universidades.

Un punto de contacto tuvieron todos y fue la filosofía aristotélica, renovada en sus fuentes por el humanismo reformista, pero las corrientes predominantes de la filosofía fueron determinadas por las que prevalecían en cada una de las órdenes religiosas, que se constituyeron en los centros de propagación y controversia de esas doctrinas<sup>5</sup>. Ellas marcaron en el pensamiento profesado en las cátedras americanas su peculiar carácter, y así, mientras agustinos y dominicos continuaban la tradición tomista, los franciscanos se inclinaban por los pensadores de su orden, especialmente por Duns Scoto y San Buenaventura, haciendo sentir constantemente su influencia; los agustinos siguen a San Agustín y San Gregorio; los jesuitas siguen a Santo Tomás y luego adoptan a Suárez. En realidad, estos últimos son los que presentan una mayor flexibilidad de pensamiento. Esta fue la atmósfera filosófica correspondiente a los siglos XVI y XVII.

Hay que agregar que a principios del seiscientos se daba en Lima un intenso movimiento cultural. De las cátedras de Filosofía que a la sazón se profesaban en San Marcos –sin contar las de los colegios de las diversas congregaciones religiosas– una era regentada por un continuador de Jerónimo de Valera, Alonso Briceño (1590-1668), franciscano, natural de Chile, profesor también en Santiago de Chile y en Caracas, y luego en París, Roma y

4. VARELA, Jerónimo de, *Commentarii ac quaestiones in universam Aristotelis ac subtilissimi doctoris Iohannis Dvns Scoti logicam. Totvm hoc opvs in dvvas partes distribvtvm offertur: prima continet breue quoddam logicae compendium quod vulgo solet summa seu summulae dialecticae nuncupati quaestiones prolegomenales, praedicabilia Porphirii, & Aristotelis antepaedicamenta, paedicamenta & post paedicamenta. Secvnda pars libros perihermeniarvm sev de interpretatione, libros priorum, posteriorum, topicorum & elenchorum comprehendit.* Limae: Franciscum à Canto, 1610.

5. VALCÁRCEL, C. D. *San Marcos Universidad Decana de América.* Lima: UNMSM, Fondo Editorial, 2001.

Salamanca. Su obra *Celebriorum Controversiarum in Primum Sententiarum Ioannis Scoti*<sup>6</sup>, otorga a la doctrina de la *haecceidad*, que en Duns Scoto designa el principio de individuación, un sentido con cierto sabor existencialista<sup>7</sup>. El principio de la individuación no es la materia signada determinada por la cantidad, como ocurre con Santo Tomás, sino la unidad individual, singular, la que tiene cada ser por sí mismo, aquí, ahora. Mas da un paso adelante, al fundar a la manera de San Agustín, tal principio en la experiencia interna del hombre, y puesto en marcha este método metafísico, llamado así, de la experiencia interna, recorre todos los clásicos problemas filosóficos. Termina, apoyado en un mitigado voluntarismo, por separar la filosofía de la teología, de manera radical.

Fray Alonso Briceño es uno de los más vigorosos *entendimientos* del Nuevo Mundo; como representante del escotismo su doctrina asumió en América el tono polémico que presentaba en Europa, dando la lucha en dos frentes: el tomismo, representado por los dominicos, y la doctrina suareciana, mantenida por la orden de los jesuitas.

La escuela escotista de los franciscanos hizo imprimir en 1610 en Lima la primera obra de carácter filosófico, que fue muy bien recibida en Europa, el tratado *Commentarii ac quaestiones in universam Aristotelis ac subtilissimi Doctoris Ihoannis Duns Scoti logicam*, por el padre fray Jerónimo de Valera. Esta obra, que puede ser consultada en la Biblioteca Nacional del Perú, está registrada en los siguientes términos:

Valera, Jerónimo de, 1568-1625

Commentarii ac quaestiones in vniversam Aristotelis ac svbtillissimi doctoris Ihoannis Dvns S coti logicam. Totvm hoc opvs in dvas partes distribvtvm offertur: prima continet breue quoddam logicae compendium quod vulgo solet summa seu summulae dialecticae nuncupati quaestiones prolegomenales, praedicabilia Porphirii, & Aristotelis antepaedicamenta, praedicamenta & post praedicamenta. Secvnda pars libros perihermeniarvm sev de interpretatione, libros priorum, posteriorum, topicorum & elenchorum comprehendit. Limae: Franciscum à Canto, 1610. 6 h., 348 p.; 30 cm.

6. BRICEÑO, Alfonso, 1587-1668, OFM., *Prima Pars Celebriorum Controversiarum in Primum Sententiarum Ioannis Scoti Doctoris Subtilis Theologorum facile Principis... / Authore Patre*. BRIZEÑO, F. I. *Chilensi apud Limanos Primario Sacrae Theologiae*. Martini: ex Typographia Regia, 1638.

7. CENCI, Marcio. "Notas bibliográficas sobre Alfonso Briceño". In Pich, R.; Puelido, M.; CULLETON, A. (Eds.) *Ideas sin fronteras en los límites de las ideas. Scholastica colonialis: Status quaestionis*. Cáceres: Instituto de Teología (2012), pp. 213-232.

Como la obra fue escrita en latín y hasta el momento no ha sido traducida al castellano, es pertinente y, a modo de ilustración, traducir el contenido de la *Lógica* de Jerónimo de Valera y presentar las cuestiones tratadas por él en el *Libro Primero* y en el *Libro Segundo* de sus comentarios, que libremente traduciríamos así:

*Comentarios y cuestiones de toda la lógica de Aristóteles y de Juan Duns Scoto, +Doctor Sutilísimo.* Se ofrece esta obra, toda dividida en dos partes: la primera contiene un compendio algo breve, que se suele llamar suma o cuestiones prolegomenales de la *Súmula Dialéctica*, los *predicables* de Porfirio y los antepredicamentos, predicamentos y postpredicamentos de Aristóteles. La segunda parte comprende los libros de las *Perihermeneias* o *De la interpretación*, los libros de los *Primeros y Segundos (analíticos)*, de los *Tópicos* y de los *Elencos (refutaciones)*. Por el autor R. P. F. Jerónimo de Valera, peruano, de la Orden Menor de la Observancia Regular, de la Provincia de los Doce Apóstoles, Lector jubilado de Sagrada Teología y Guardián en el celeberrimo Convento de San Francisco de Lima. Con privilegio. En Lima, en la casa de Francisco del Canto, 1610.

Jerónimo Valera, nació en Chachapoyas en 1568 y murió en Lima en 1625. Perteneció a la Orden de San Francisco. Fue mestizo, en carta del Arzobispado de Lima al Consejo de Indias del 15 de abril de 1619 se dice: «su abuela de parte de madre fue india». Igualmente se señala que fue provincial, «persona muy docta y que ha leído en su religión muchos años y está jubilado, legítimo, limpio, de edad de más de cincuenta años».

En la provisión de la Audiencia, dada el 26 de abril de 1608, se dice:

Por cuanto fray Hierónimo Valera, lector jubilado de Teología, predicador y guardián del convento de Sant Francisco de la ciudad de los Reyes, de mis reinos y provincias del Pirú, me hizo relación que con orden de sus prelados había compuesto un curso de Artes, Súmulas, Lógica y Filosofía; y que al presente tenía las dichas Súmulas y Lógica para imprimir y licencia de los dichos prelados para poder hacer, como constaba de la que presentaba, y me suplicó fuese servido de darle licencia para poder hacer la dicha impresión, dando facultad á Francisco del Canto, impresor de libros, para hacerla...<sup>88</sup>.

Con las autorizaciones de rigor dadas por fray Diego de Pinedo, fray Benedicto de Huerta y fray Antonio de Aguilar, además de las licencias de la

8. SALINAS y CÓRDOBA, Buenaventura de. *Memorial de las historias del Nuevo Mundo*. Lima: Universidad Mayor de San Marcos, 1957. p. 172.

Orden, de la Audiencia y del Rey, la *Lógica via Scoti* salió a luz en Lima en 1610. El intenso movimiento cultural que se daba en Lima a principios del siglo XVII es atestiguado por fray Buenaventura de Salinas y Córdova. Refiriéndose a los criollos que dictan cátedras en la Universidad de Lima, dice:

No ay duda, sino que como Dios concurre con el cielo produciendo minas preciosas de oro, y plata, é inestimables margaritas, y finissimas esmeraldas; cria tambien viuicissimos ingenios, y floridissimos talentos: y como Potosí dá barras para enriquezer a España, puede esta Vniuersidad enriquezer a toda Europa de sujetos ilustres en virtudes, claros en sangre, insignes en gouierno, y celebrados en letras». Luego se pregunta: «Si llegara allá aquel insigne varon F. Geronymo Valera, criollo del Pirú, hijo de los hijos de aquesta insigne Universidad, padre desta santa Prouincia de los doze Apóstoles ... ¿no lo reconocieran por centro de la sagrada Teología; por compendio de los sagrados cánones, y Leyes; y tan general en todas ciencias, que la que pudo ignorar, no la hallarian en el Dorado Círculo de la Encyclopedia?»<sup>9</sup> Queda así establecido por Salinas y Córdova el saber general en todas las ciencias que el mestizo Jerónimo de Valera había logrado cultivar sobre el conocimiento de su época. Por eso cabe señalar su seguridad interior en lo que respecta a la posibilidad de hacer filosofía, cuando en el prefacio Valera, en diálogo con el lector de su obra, pone estas significativas frases: «Tú te vas a preguntar cómo hago yo un libro de filosofía habiendo otros tan grandes ... ni voy a temer a los que me susurran al oído estas palabras inoportunas de los críticos: ¿Acaso ha salido algo bueno de Nazaret o del Perú? Sin embargo, podría responderte que Dios es tan poderoso como para sacar hijos de Abraham de las piedras peruanas<sup>10</sup>.

#### 4.2. *Juan de Espinosa Medrano (1632-1688)*

También en el área de la lógica hay otro autor contemporáneo y coterráneo, que, aunque no directamente vinculado a la Universidad de San Marcos, respira el mismo aire. Estamos hablando de Juan de Espinosa Medrano, conocido como el Lunarejo, (1632-1688), nacido en Perú y de condición india o mestiza, y que se doctoró en la Universidad de San Ignacio de Loyola en el Cuzco. Voy a tomar por base un artículo de Walter Redmond para hablar de este autor.

9. *Idem.* p. 172.

10. TUESTA, María Luisa Rivara de. *La influencia de los clásicos en la filosofía colonial peruana. Fray Jerónimo de Valera (1568-1625)* [www://sisbib.unmsm.edu.pe/bibvirtual/libros/historia/trad\\_clas/influ\\_clasic\\_filo\\_colonial.htm#6](http://sisbib.unmsm.edu.pe/bibvirtual/libros/historia/trad_clas/influ_clasic_filo_colonial.htm#6)

Muchos de los trabajos de Redmond se refieren a figuras del siglo XVI y XVII de México y Perú, o a la lógica de ese período. Sólo como ejemplos: “Juan de Espinoza Medrano: Sobre la naturaleza de los universales” (1969); “Latin-American Colonial Philosophy: the Logic of Espinoza Medrano” (1974); “La lógica formal en la Nueva España: aspectos de la obra de Fray Alonso” (1979); “Extensional Interpretation of General Sentences in 16th Century Ibero-American Logic” (1981); “La Lógica Mexicana de Antonio Rubio: una nota histórica” (1983); “Modal Logic in Sixteenth Century Mexico” (1983); “Extensionalidad en la lógica asertórica y modal de la Nueva España” (1984); “‘Sobre las oraciones modales’ por Fray Alonso de la Veracruz” (1984); “Lógica y ciencia en la Lógica Mexicana de Rubio” (1984); *La lógica mexicana en el Siglo de Oro* (en colaboración con Mauricio Beuchot, 1985); *Homenaje a Fray Alonso de la Veracruz en el cuarto centenario de su muerte* (en colaboración con Mauricio Beuchot, 1986); *Pensamiento y realidad en Fray Alonso de la Veracruz* (en colaboración con el mismo autor, 1987); “Relations and 16th Century Mexican Logic” (1990); “El Lunarejo on Abstract Entities” (1991). Redmond ha contribuido también a obras de referencia como la *Routledge Encyclopedia of Philosophy* (1998) y la *Encyclopédie Philosophique* (1992). No era aquí el propósito ser exhaustivos en cuanto a la bibliografía generada por Walter Redmond, apenas apuntar hacia una obra que ya ha adquirido un volumen que justifica la visión de conjunto, lo que corresponde hacer por razones de información y por razones de justicia. Al conjunto de los escritos señalados se une ahora *La Lógica en el Virreinato del Perú, a través de las obras de Juan Espinoza Medrano (1688) e Isidoro de Celis (1787)*<sup>11</sup>. Muy especialmente recomendamos: *La lógica del Siglo de Oro: formalización e introducción*<sup>12</sup>.

Volviendo a Espinoza Medrano, comenzó éste su carrera docente, según era frecuente, como profesor de Artes, y después enseñó Teología. Espinoza Medrano pertenece a la clase de escolásticos que Redmond llama *puros*, es decir, los que no muestran huellas en sus escritos del contacto con la filosofía moderna. Redmond distingue los *puros* de los *modernizantes*, que son los que de alguna manera reciben el influjo moderno, con cualquier resultado que sea, como Celis. En cuanto a caracterización doctrinal, Espinoza Medrano cierra filas con los tomistas, no solo frente a Scoto y los nominalistas, sino frente a escolásticos que él llama *modernos*, es decir, que muestran cierta insatisfacción con algunas características de la escolástica tradicional, en la cual el Lunarejo está plenamente situado.

11. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú. Instituto Riva-Agüero; Fondo Editorial de Cultura Económica, 1998.

12. Pamplona: EUNSA 2002.

Aunque con intención de libro de texto, el Lunarejo habría escrito su *Lógica contra los escolásticos disidentes de su época*<sup>13</sup>, tales como Caramuel, y jesuitas como Hurtado, Arriaga y Oviedo. En tanto el propósito era lograr un manual para la enseñanza, su autor reitera la necesidad de presentar un texto simple. Este propósito venía ya del siglo XVI, a veces lográndose, y otras quedándose el intento, en parte al menos, en el plano declarativo. Según Redmond, Espinoza Medrano oscila entre la inteligibilidad para los alumnos y el diálogo con sus iguales, de modo que la obra termina resultando no tanto un manual como una *filosofía para filósofos*<sup>14</sup>.

La lectura del libro de Redmond convence del peso que tiene en el texto de Espinoza Medrano la polémica con otros autores. Redmond dice algo de Espinoza Medrano que merece particular atención: “Quiso probar que un aporte americano a la discusión era posible”<sup>15</sup>, afirmación que contiene más de lo que a simple vista parece. Espinoza Medrano es representante de lo que podría denominarse la *Escolástica criolla*, aquella cuyos integrantes ya son nacidos en el Nuevo Mundo y tienen una condición americana que no podían tener todavía, o no en el mismo grado, figuras del siglo XVI, aun si tan importantes como Alonso de la Veracruz o Antonio Rubio. Y ocurre que estos intelectuales del siglo XVII sentían que, por ser americanos, no eran suficientemente apreciados en sus valores por su pares europeos. Espinoza Medrano lo dice directamente: “Me siento casi obligado a presentar mi *Philosophia Thomistica* al mundo letrado, si bien trémulo y no inconsciente de mi insignificancia para que salga al público. Pues los europeos sospechan que son bárbaros los estudios de los hombres del Nuevo Mundo”<sup>16</sup>.

A título de conclusión, quiero reforzar que en este breve texto nos propusimos colaborar en la reconstrucción de la muy significativa parte de nuestra historia de la filosofía, que es aquella desarrollada en lo que podemos llamar la Escolástica Iberoamericana, a través de la historia de las instituciones<sup>17</sup>,

13. REDMOND, W. *La lógica del Siglo de Oro: formalización e introducción*, p. 49.

14. Idem, p. 53.

15. Idem, p. 331.

16. Idem, p. 49-50.

17. Para el estudio de documentos e registros históricos en general relativos al período, recomendamos el trabajo de RODRIGUEZ CRUZ, Á. M.<sup>a</sup>, *Colección documental. Selección de algunos de los documentos más importantes de la historia de la Universidad de Salamanca y de su proyección en Hispanoamérica*, Salamanca, Universidad, 1977, cuyos documentos están disponibles en:

[http://campus.usal.es/~alfonix/GIR/historia/salamanca/coleccion/colec\\_ind.htm](http://campus.usal.es/~alfonix/GIR/historia/salamanca/coleccion/colec_ind.htm)

Otro es el repositorio virtual de la propia Universidad de San Marcos:

<http://sisbib.unmsm.edu.pe/bibvirtual/bibvirtual.asp>

de los autores y de la filosofía registrada en sus magníficas publicaciones. Nada de lo que aquí está registrado es nuevo. Nueva será la pretensión de reunir en un texto corto elementos para estimular al lector a navegar estas profundas aguas, cuya vitalidad apenas queda esbozada.



## FRANCISCO DE VITORIA: ACTUALIDAD Y PERSPECTIVAS PARA SU ESTUDIO<sup>1</sup>

*Perspectives and relevance of the study of Francisco of Vitoria*

M.<sup>a</sup> Idoya ZORROZA  
*Universidad de Navarra*

Recibido: 4 de agosto de 2016  
Aceptado: 3 de septiembre de 2016

### RESUMEN

El artículo tiene como objetivo realizar un *status quaestionis* de la investigación sobre el fundador de la Escuela de Salamanca. Para ello revisa el panorama de los estudios sobre Francisco de Vitoria, el estado de la publicación de sus lecciones y reelecciones, considerando globalmente las líneas principales que se están trabajando, así como los centros y grupos de investigación de referencia.

*Palabras clave:* Francisco de Vitoria, Escuela de Salamanca, pensamiento español, siglo XVI, filosofía, teología, bibliografía.

### ABSTRACT

The article aims to make a *status quaestionis* over the research about the founder of the School of Salamanca: Francisco de Vitoria. The paper reviews the landscape of studies on Vitoria, and also the situation of the editions of his academic lessons and his «Relecciones». It considers as well the main lines

1. Proyecto de Investigación: «Bases antropológicas de ‘dominio’, ‘uso’ y ‘propiedad’. Proyecciones de la Escuela Salmantina de los siglos XVI-XVII», Programa Estatal de I+D, Fomento de la investigación científica y técnica de excelencia, Subprograma de generación del conocimiento (FFI2013-45191-P), años 2014-16.

that are worked in contemporary investigation as well as the various research centers and groups.

*Keywords:* Francisco de Vitoria, School of Salamanca, Spanish thought, sixteenth century, philosophy, theology, literature.

## 1. PRESENTACIÓN

La historiografía contemporánea no tiene duda alguna ya sobre la importancia y el valor de la denominada «Escuela de Salamanca», aquel grupo de profesores de teología de la Universidad de Salamanca que despuntaron durante el siglo XVI y primeros años del XVII y que fueron responsables de una amplia renovación intelectual y teológica. Su aportación, además de ser significativa para la teología, la filosofía y la antropología, fue referente también para otras disciplinas como la economía, la política o el derecho.

Si bien la denominación y la afiliación de autores a dicha «Escuela» no es un tema exento de polémica<sup>2</sup>, sí es cierto que las posturas que valoran una

2. La cuestión oscila entre dos posturas: una, dar el nombre de «Escuela de Salamanca» a los autores significativos para una disciplina o propuesta, de manera genérica y sin limitaciones; la segunda, integrar y definir dicha escuela conforme a unos criterios definidos (coincidencia en pensamiento, metodológicos, de relación académica y magisterial, de limitación espacio-temporal, etc., como los que ofrecen ABELLÁN, J. L., *Historia crítica del pensamiento español*, vol. 1: *Metodología e introducción histórica*, vol. 2: *La Edad de Oro*, Madrid, Espasa-Calpe, 1979 o PIÑEROS, F., *Bibliografía de la Escuela de Salamanca*, Bogotá, Catedral, 1983), dejando a nociones más generales una referencia no matizada de autores y obras. Un resumen de la polémica se encuentra en el artículo ZORROZA, M. I.: «Hacia una delimitación de la Escuela de Salamanca», *Empresa y humanismo*, 16, 1 (2013), pp. 53-72, aportando más referencias. Sólo indicar, rápidamente, que de una manera genérica lo utilizan, por ejemplo, GRICE HUTCHINSON, M., «El concepto de la Escuela de Salamanca: su origen y su desarrollo», *Revista de Historia Económica*, 1989 (7, 1), pp. 21-26 y en sus otros estudios sobre el tema (*The School of Salamanca: readings in Spanish monetary theory, 1544-1605*, Oxford, Clarendon Press, 1952; *La Escuela de Salamanca: una interpretación de la teoría monetaria española, 1544-1605*, León, Caja España, Obra Social, 2005; «Una nota sobre la difusión del pensamiento económico», en GÓMEZ CAMACHO, F., ROBLEDO, R. (eds.), *El pensamiento económico en la Escuela de Salamanca*, Ediciones Universidad de Salamanca, Salamanca, 1998, pp. 241-248); lo mismo GÓMEZ CAMACHO, F., *Economía y filosofía moral: la formación del pensamiento económico moderno en la Escolástica española*, Madrid, Síntesis, 1998; PEREÑA, L., «La Escuela de Salamanca, notas de identidad», en GÓMEZ CAMACHO, F., ROBLEDO, R. (eds.), *El pensamiento económico en la Escuela de Salamanca. Una visión multidisciplinar*, Salamanca, Ediciones Universidad de Salamanca, 1998.

noción estricta de «Escuela» permiten –en mi modesta opinión– apreciar la riqueza del pensamiento hispánico<sup>3</sup>, manifestando distintas líneas de influencia que dialogan, a veces se enfrentan y siempre se apoyan mutuamente, en la configuración de un periodo con una gran aportación intelectual no sólo para la Península Ibérica y su proyección americana, sino también para Europa y la configuración del pensamiento moderno<sup>4</sup>. Considero que, además, tienen

3. Esta aportación podría quedar subrayada (como señala BELDA PLANS, J., *La Escuela de Salamanca y la renovación de la teología en el siglo XVI*, Madrid, BAC, 2000, pp. 150-155) mediante otras denominaciones: en una *perspectiva jurídica*, la llamada Escuela española de la Paz, o Escuela española del derecho internacional, o Escuela española de derecho de gentes (que incorpora autores que nunca fueron maestros en Salamanca pero sí plantearon temas comunes y de un modo cercano); o desde una perspectiva *económica* denominaciones que incluyan aquellos autores que son significativos para dicha disciplina sin pertenecer a la estricta Escuela de Salamanca (Azpilcueta, Mercado, Albornoz, Francisco García, etc.), entre otras.

4. Me sumo por tanto a las propuestas (aunque mantengan alguna diferencia entre sí) que plantean una noción estricta de «Escuela de Salamanca»: BELDA PLANS, J., «Hacia una noción crítica de la ‘Escuela de Salamanca’», *Scripta Theologica*, 31, 2 (1999), pp. 367-411; artículo luego incorporado al capítulo II de *La Escuela de Salamanca*, pp. 147 ss.) y BARRIENTOS GARCÍA, J. («La Escuela de Salamanca: desarrollo y caracteres», *La ciudad de Dios*, 208 (1995), pp. 1041-1079; *Repertorio de moral económica (1526-1670): La Escuela de Salamanca y su proyección*, Pamplona, Eunsa, 2011, p. 19; BARRIENTOS GARCÍA, J., ZORROZA, M. I., «Presentación. Moral y política en la Escuela de Salamanca», *Anuario Filosófico*, 45, 2 (2012), pp. 241-253; esp. pp. 243-244). Otros autores que merecen ser mencionados son: PELSTER, F. con su revisión bibliográfica «Zur Geschichte der Schule von Salamanca», *Gregorianum*, 12 (1931), pp. 303-313; MARTÍNEZ FERNÁNDEZ, L., voz «Salamanca, Escuela de», *Gran Enciclopedia Rialp*, Madrid, Rialp, 1971-87, pp. 701-702; ANDRÉS, M., «La escuela teológica de Salamanca», en *Tommaso d’Aquino nel suo settimo centenario*, vol. 2: *Dal Medioevo ad oggi*, Napoli, Edizioni Domenicane Italiane, 1976, pp. 242-253; «En torno a la escuela teológica de Salamanca», *XX Siglos*, 11, 46 (2000); POZO, C., *La teoría del progreso dogmático en los teólogos de la Escuela de Salamanca*, Madrid, Instituto Francisco Suárez, 1959, p. 8; SÁNCHEZ-ARJONA HALCÓN, F., *La certeza de la esperanza cristiana en los teólogos de la Escuela de Salamanca, aportación histórica para un diálogo doctrinal entre el Catolicismo y la Reforma*, Roma, Iglesia Nacional Española, 1969; SCATTOLA, M., «Domingo de Soto e la fondazione della Scuola di Salamanca», *Veritas* (Porto Alegre), 54, 3 (2009), pp. 52-70 p. 53; PEREÑA, L., *La Escuela de Salamanca. Proceso a la conquista de América*, Salamanca, Caja de Ahorros y Monte de Piedad de Salamanca, 1986; *La Universidad de Salamanca, forja del pensamiento político español en el siglo XVI*, Salamanca, Universidad de Salamanca, 1954; HORST, U., *Die Lehrautorität des Papstes und die Dominikanertheologen der Schule von Salamanca*, Berlin, Akademie Verlag, 2003, p. 33; PENA GONZÁLEZ, M. A., «La ‘Escuela de Salamanca’. Un intento de delimitación del concepto», en PONCELA GONZÁLEZ, A. (ed.), *La Escuela de Salamanca. Filosofía y Humanismo ante el mundo*

la virtualidad de permitir entender la especificidad de otras «escuelas» con una identidad propia y ámbito diferenciado, tanto dentro de la misma historia de esta Universidad<sup>5</sup>, como en cuanto grupos relacionados o proyecciones de este foco salmantino.

Vinculado al de la «Escuela de Salamanca» se encuentra, naturalmente, el nombre de quien fue uno de sus fundadores: Francisco de Vitoria. El nombre de Domingo de Soto –co-fundador con Vitoria de dicha Escuela, según reconocen sus propios alumnos y discípulos–, ha pervivido y se ha extendido gracias a la publicación de sus textos<sup>6</sup> que han tenido un gran número de

---

*moderno*, Madrid, Verbum, 2015, pp. 83-130; *La Escuela de Salamanca*, Madrid, BAC, 2009; JERICÓ BERMEJO, I., *La Escuela de Salamanca del siglo XVI: una pequeña introducción*, Madrid, Revista Agustiniiana, 2005; «¿Escuela de Salamanca y Pensamiento hispánico? Ante una propuesta», *Salmanticensis*, 59 (2012), pp. 83-104. Como citan BELDA, J., *La Escuela de Salamanca*, p. 147, y PENA GONZÁLEZ, M. A., *Aproximación bibliográfica a la(s) Escuela(s) de Salamanca*, Universidad Pontificia de Salamanca, Salamanca, 2008, p. 48, ya hay un primer bosquejo de Escuela de Salamanca en la obra de GENER, J. B., *Scholastica vindicata*, Genuae, 1766, aunque no se la denomine como tal.

5. En particular, la denominada «Escuela humanista de Salamanca»: FLÓREZ MIGUEL, C., HERNÁNDEZ MARCOS, M., ALBARES ALBARES, R. (coords.), *La primera Escuela de Salamanca (1406-1516)*, Salamanca, Universidad de 2012; RODRÍGUEZ-SAN PEDRO BEZARES, L. E., *La Universidad de Salamanca en el primer Renacimiento 1380-1516*, Salamanca, Centro de Estudios Salmantinos, 2013; FLÓREZ MIGUEL, C., «El humanismo cívico castellano: Alonso de Madrigal, Pedro de Osma y Fernando de Roa», *Res publica: revista de filosofía política*, 18 (2007), pp. 107-140; «El lenguaje político: transformaciones y teorías», *Anuario Filosófico*, 45, 2 (2012), pp. 257-281; BELLOSO MARTÍN, N., *Política y humanismo en el siglo XV. El maestro Alfonso de Madrigal, el Tostado*, Valladolid, Servicio de Publicaciones de la Universidad, 1989; CASTILLO VEGAS, J. L., «El humanismo de Alfonso de Madrigal, el Tostado, y su repercusión en los maestros salmantinos del siglo xv», *Cuadernos abulenses*, 7 (1987), pp. 11-22; «Aristotelismo político en la Universidad de Salamanca del siglo xv: Alfonso de Madrigal y Fernando de Roa», *La corónica*, 33, 1 (2004); CEBEIRA MORO, A., «La escuela humanista salmantina: Pedro Martínez de Osma, discípulo de ‘El Tostado’», *La corónica*, 33, 1 (2004), pp. 53-55; y SABIDO, C., *Pensamiento ético-político de Alfonso de Madrigal. El aristotelismo en la Escuela humanista de Salamanca del siglo XV*, Pamplona, Cuadernos de Pensamiento español, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, 2016. Es de apreciar la posibilidad de hablar de ‘escuelas’, como subraya PENA GONZÁLEZ, M. A., *Aproximación bibliográfica*, en el libro citado *supra*.

6. Domingo de Soto pudo publicar gran parte de sus trabajos; no sólo los que recogen su enseñanza en Artes (principalmente en la Universidad Complutense, tras una revisión posterior), como las *Summulae* (Burgos, 1529; Salamanca, 1543); *In Porphyrii Isagogen, Aristoteles Categorías* (Salmanticae, 1553); *In dialecticam Aristotelis commentarii* (Salamanca, 1544); *Commentaria et quaestiones in libros physicorum* (Salamanca, 1551), sino también el fruto de sus lecciones salmantinas: *De natura et gratia* (Salamanca, 1545),

ediciones desde el siglo XVI. En el caso de Vitoria (salvo la tardía publicación de sus reelecciones) su relevancia y transmisión intelectual ha dependido fundamentalmente del aprecio y el testimonio de sus discípulos<sup>7</sup> y de la difusión mediante manuscritos de sus tan valoradas lecciones y reelecciones.

Pese a las dificultades que todavía hoy tenemos para acceder a la obra completa de este autor<sup>8</sup>, su nombre ha traspasado fronteras y hoy es reconocido internacionalmente por sus aportaciones principalmente a la teología –especialmente la teología moral–, al derecho internacional, a la filosofía política y a la formulación de los derechos humanos, a la filosofía y a la economía.

Como solía reiterar el Prof. Teodoro López, el poder acceder progresivamente cada vez más y mejor a las obras de los primeros autores salmantinos (junto a Soto: a las de Vitoria, Cano, Medina o Mancio) nos permite apreciar mejor las tesis de los autores de finales del siglo XVI que fueron difundidas por toda Europa hasta llegar a autores decisivos del pensamiento posterior (en particular de autores tan difundidos y conocidos como Suárez, Molina o Lugo), y esto nos facilita sopesar cuánto tienen –más que de novedad– de continuidad de las tesis de escuela que reciben de sus maestros en Salamanca, y en qué se cifra su aportación particular. O como mostraba Larraz<sup>9</sup>, si en

---

*De iustitia et iure* (Salamanca, 1553), *In IV libros Sententiarum commentarii* (Salamanca, 1555-56); y de sus reelecciones: *De dominio* (Salamanca, 1534); *De ratione tegendi et detegendi secretum* (Salamanca, 1541); *Deliberación en la causa de los pobres, In causa pauperum deliberatio* (Salamanca, 1545); *An liceat civitates infidelium* (Salamanca, 1553); *De cauendo iuramentorum abusu* (Salamanca, 1551).

7. Melchor Cano declara su conciencia de pertenecer a una tradición específica que se hace explícita en su metodología teológica: cfr. Melchor Cano en su *De locis theologicis* (XII, c. 1, p. 385a). En el mismo sentido los intentos de la Universidad de Salamanca por rescatar su legado: en 1548 consta una reunión en la Universidad para tratar «sobre los escritos que dejó el maestro Vitoria» y «si conviene a la Universidad imprimir los tratados del maestro Vitoria que dejó hechos», según BELTRÁN DE HEREDIA, V., *Los manuscritos del Maestro Fr. Francisco de Vitoria O.P. estudio crítico de introducción a sus lecturas y reelecciones*, Madrid / Valencia, Biblioteca de Tomistas Españoles, 1928, pp. 27-28. Los dominicos habrían encargado a Bartolomé de Medina (1575) y a Domingo Báñez que prepararan todo el material manuscrito de los *Comentarios a la Suma teológica*; cfr. BELDA, J., *La Escuela de Salamanca*, p. 201; y BELTRÁN DE HEREDIA, V., *Francisco de Vitoria*, Barcelona, Labor, 1939, pp. 66-67; donde cita las actas señaladas.

8. Por la carencia de una edición completa de su obra, si no autógrafa, sí reflejada en sus lecciones, transcritas en los manuscritos de sus alumnos, como se verá más adelante en el § 3.

9. LARRAZ, J., «Discurso de recepción del Académico de Número Excmo. Sr. D. José Larraz López (y contestación del Excmo. Sr. Rafael Marín Lázaro) en su sesión del 5 de abril de 1943», discurso publicado con el título *La época del mercantilismo en Castilla (1500-1700)*, Madrid, por la Academia de Ciencias Morales y Políticas, 1943, p. 126.

teoría económica Bodin y Mercado, casi coetáneos y sin influencia mutua, llegan a las mismas soluciones, lo que se impone es preguntar por sus precedentes, quienes para Larraz son los «jusnaturalistas y moralistas españoles» en torno a la Universidad de Salamanca, proponiendo como apostilla que es muy probable que ambos fueran influidos por Francisco de Vitoria<sup>10</sup>.

En el presente artículo, tras un breve esbozo de cómo se ha recuperado el pensamiento de Francisco de Vitoria, se revisarán las líneas de investigación que están abriéndose en los distintos foros académicos, de manera que con este trabajo pueda ofrecerse un *status questionis* lo más actual posible para el estudioso e interesado en la obra de nuestro maestro salmantino.

## 2. RECUPERACIÓN DEL LEGADO VITORIANO

La recuperación de la figura del teólogo burgalés, junto a su mención en algunas polémicas sobre el valor de la aportación española a las ciencias y las letras europeas que lo mencionan con reconocimiento de su aportación<sup>11</sup>, se

---

Larraz incluye de manera indistinta teólogos y canonistas (Domingo de Soto, Martín de Azpilcueta).

10. LARRAZ, J., *La época del mercantilismo en Castilla*, p. 127.

11. Deben destacarse, por ejemplo, la abierta por MASSON DE MORVILLERS, en su *Encyclopédie Méthodique*, sección «Géographie Moderne», I, art. «Espagne» (Paris, Chez Panckoucke, 1782, p. 565, col. 1; *Encyclopedia metódica dispuesta por orden de materias, Geografía moderna*, vol. II, Imprenta de Sancha, Madrid, 1792, pp. 79-106) quien pregunta qué debía Europa a España: «Que doit-on à l'Espagne? Et depuis deux siècles, depuis Quatre, depuis dix, qu'a-t-elle fait pour l'Europe?». Su artículo generó un amplio debate: una larga respuesta vino de CAVANILLES, A. J., *Observations de M. l'abbé Cavanilles sur l'article 'Espagne' de la Nouvelle Encyclopédie*, Paris, Chez A. Jombert Jeune, rue Dauphine, 1784 (trad. cast., Madrid, Imprenta Real, 1784) quien desgana las aportaciones de España en ciencia militar, marina, bellas artes (arquitectura, pintura, grabado, etc.), literatura, historia, teología, jurisprudencia, matemáticas, ciencias naturales (física, química, historia natural), botánica, medicina; producción agrícola y sus gobiernos a lo largo de 150 páginas. DENINA, C., *Respuesta a la pregunta: ¿Qué se debe a España?* (Cádiz, Imprenta de Manuel Ximénez Carreño, 1786; Valencia, Salvador Faulí, 1786; reed.: Alicante, Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes, 2006, pp. 7 ss.) junto autores medievales, menciona la influencia de Maldonado, Sá, Molina, Rodríguez, Granada, escolásticos en Port Royal y su influencia en la Francia pre-moderna, a Suárez, Vázquez, Fox Morcillo, Mariana, «y una infinidad de otros que han hecho más que los Hobbes, y Grocias [...] y Bodin»; p. 16, Covarrubias, Raimundo de Peñafort, Salgado de Somoza, Sepúlveda, Simancas y Francisco de Vitoria, además de autores de medicina y otras ciencias, artes y letras. Otra respuesta es la de FORNER, J. P., *Oración apologética por la España y su mérito literario*, Madrid, Imprenta Real, 1786. Cfr. MANDADO GUTIÉRREZ, R.

realiza teniendo que superar el esterilizador prejuicio del racionalismo filosófico y científico que había lastrado la historia de las ideas europea hasta bien entrado el siglo XIX<sup>12</sup>, y que estimaba nula la aportación a la ciencia desde posiciones confesionales, pues sólo podía hacerse ciencia desde un comienzo netamente racional sin supuestos ni dependencias. La revitalización

---

E., BOLADO OCHOA, G. (dirs.), *La ciencia española. Estudios*, Santander, Real Sociedad Menéndez Pelayo, Ediciones Universidad de Cantabria, 2011; *Menéndez Pelayo. Hacia una nueva imagen*, Santander, Sociedad Menéndez Pelayo, 1983.

Es también conocida la polémica entre Xavier (Francisco Javier) LAMPILLAS y Girolamo TIRABOSCHI que tuvo como resultado la respuesta del primero a algunas afirmaciones del segundo en su *Storia della letteratura italiana* (Genova, Società tipografica, 2.<sup>a</sup> ed., 1787) en cuatro volúmenes de su *Saggio Storico-Apologetico Della Letteratura Spagnuola Contro le pregiudicate opinioni di alcuni moderni Scrittori Italiani* (Génova, Repetto, 1781) traducidos al castellano junto con dos volúmenes de *Respuesta del señor abate Don Xavier Lampillas a los cargos recopilados por el señor abate Tiraboschi* (Madrid, Imprenta de Don Pedro Marín, 1789). En esta obra se recuerda al teólogo Francisco de Vitoria del que afirma «el nombre de Francisco de Victoria [sic] será eternamente famoso [...]. El lustre que adquirió la Teología en el siglo XVI se debe a Victoria [...]. Durante su magisterio, que duró veinte años, se formaron los grandes teólogos que después perfeccionaron en Europa el estudio de la Teología», t. 3, pp. 156-157. Y lo denomina «restaurador de la Teología»; t. 4, p. 24.

12. Frente a la concepción común en la Escolástica (e incluso la Patrística) que vincula el saber racional (cuya ciencia primera es la filosofía, siguiendo el sistema aristotélico) y el revelado de la teología manteniendo su autonomía y reforzando sus vínculos y ayudas mutuas, pero desde una concepción unitaria y jerarquizada del saber humano (no en vano Vitoria podía decir que «el oficio del teólogo es tan vasto que ningún argumento, ninguna disciplina, ninguna materia, parecen ajenos a su profesión»; *De potestate civili*, p. 150 –cito por la edición de T. Urdániz, *Obras de Francisco de Vitoria: selecciones teológicas*, Madrid, Editorial Católica, 1960–), la filosofía moderna había pretendido, desde Descartes, un comienzo autoevidente del saber, anclado en el *cogito* como punto de partida seguro y deductivo, respecto al que cobraba nuevo lugar (derivado y dependiente) no sólo la noción de Dios, sino también las ciencias que tienen a Dios por objeto, y que parten del dato revelado. En Kant, Hegel o Schleiermacher el saber revelado ocupa un lugar dependiente e inferior de la filosofía o ciencia racional, llegando a ser denominado (en *La esencia del cristianismo*) mera imagen y creación humana. La cuestión de la validez objetiva de la ciencia cristiana unida al de la aportación a la historia del pensamiento de la denominada Edad Media, se replantea cuando León XIII promulga en 1879 la Encíclica *Aeterni Patris*. No es un punto final de la polémica sino en determinados casos un recrudescimiento de ésta, pero sí coincide en el tiempo con una revisión y recuperación historiográfica. La cuestión de una «filosofía cristiana» sigue siendo debatida, implicando cuestiones epistemológicas que definen la identidad misma de la filosofía; autores reconocidos como Martin Heidegger llegan a considerarla un «hierro de madera» (*Introducción a la metafísica*, Barcelona, Gedisa, 2001, p. 17).

de los autores mencionados en esos debates tuvieron como punto positivo los resultados de los estudios historiográficos y bibliográficos que sacaron nuevamente a la luz lo más granado del patrimonio español de los siglos xv y xvi<sup>13</sup>, ofreciendo para el estudioso un contexto cada vez más rico para la recuperación de textos y las ideas en ellos contenidas<sup>14</sup>.

Dos disciplinas –no filosóficas ni teológicas– merecen una especial referencia para la revitalización de los estudios sobre la Escuela de Salamanca en general, y del pensamiento de Vitoria en particular: el derecho y la teoría económica. Desde ellas se ha impulsado de una manera especialmente valiosa la recuperación doctrinal y textual de dichos autores: la primera, al encontrar mucho del utillaje intelectual para el desarrollo especialmente del derecho

13. Por ejemplo, debe reseñarse la labor bibliográfica emprendida por el propio Marcelino Menéndez Pelayo y reforzada por Gumersindo Laverde Ruiz, Adolfo Bonilla San Martín, los hermanos Carrera y Artau, Marcial Solana o Eduardo de Hinojosa (en derecho). Cfr., por ejemplo, MENÉNDEZ PELAYO, M., *Polémicas, indicaciones y proyectos sobre la ciencia española*, Pérez Dubrull, Madrid, 1876 y su «De re bibliographica». En dicha búsqueda bibliográfica, sin embargo confluyen dos movimientos teóricamente encontrados: por un lado el positivismo historicista; por otro, el apoyo y la búsqueda de un pasado glorioso para España que reivindicar y desde el que iniciar de nuevo el decurso firme de una ciencia y una filosofía propias y nacionales. El propio Menéndez Pelayo presentará un texto sobre Vitoria: «Algunas consideraciones sobre Francisco de Vitoria y los orígenes del derecho de gentes: contestación al discurso de entrada de Don Eduardo de Hinojosa en la Real Academia de la Historia», 10 de marzo de 1889, y publicado en el volumen *Ensayos de crítica filosófica* de sus *Obras completas*, Madrid, Librería General de Victoriano Suárez, 1918.

14. Entre los primeros trabajos deben citarse: EHRLE, F., «Die Vaticanischen Handschriften der Salmantizenser Theologen des sechszehnten Jahrhunderts (vom Vitoria bis Báñez). Ein Beitrag zur Geschichte der neueren Scholastik», *Der Katholik*, vol. 64-65 (1884-85); divulgado en castellano: Ehrle, F., MARCH, J. M., *Los manuscritos vaticanos de los teólogos salmantinos del siglo XVI*, Madrid, Estudios Eclesiásticos, 1930; GRABMANN, M., *Historia de la teología católica*, Madrid, Espasa Calpe, 1933 [1940]; o STEGMÜLLER, F., «Zur Literaturgeschichte der Salmantizenser Schule», *Theologische Revue*, 29 (1930), pp. 55-59. BELTRÁN DE HEREDIA, V., *Los manuscritos del Maestro Fr. Francisco de Vitoria O.P. estudio crítico de introducción a sus lecturas y relecciones*, Madrid / Valencia, Biblioteca de Tomistas Españoles, 1928; «Los manuscritos teológicos de la Escuela salmantina», *La ciencia tomista*, vol. 42 (1930); En España los estudios históricos sobre autores salmantinos de GETINO, L. G. A., *El maestro Fr. Francisco de Vitoria y el renacimiento filosófico teológico del siglo XVI*, Madrid, Tip. de la Revista de Archivos, Bibliotecas y Museos, 1914; o CARRO, V. D., *Domingo de Soto y el derecho de gentes*, Madrid, Bruno del Amo, 1930 etc. En cuanto a la recuperación en el ámbito propiamente económico, cfr. Grice-Hutchinson, M. (1998), pp. 241-248. La historia del concepto en Pena González, M. A. (2008), pp. 52 ss.



internacional o las bases de una teoría de los derechos humanos, en los *teólogos-juristas* (como definía Venancio D. Carro) del siglo XVI<sup>15</sup>; la segunda<sup>16</sup>, al encontrar muchas de las herramientas intelectuales con las que comprender una situación económica compleja, con un alto grado de desarrollo, en autores dos siglos anteriores al reconocido «comienzo» de la economía clásica.

15. La atención a estos autores (cita CASTILLA URBANO, F., *El pensamiento de Francisco de Vitoria: Filosofía política e indio americano*, Barcelona / Iztapalapa, México, Anthropos / Universidad Autónoma Metropolitana, 1992, pp. 13-14), proviene principalmente de advertir la influencia de Vitoria en Grocio, reconocido como el fundador de dicha disciplina; así, los trabajos de MACINTOSH, J., *Dissertation on the Progress of Ethical Philosophy chiefly during the seventeenth and eighteenth centuries*, Edinburgh, Adam And Charles Black, 3.<sup>a</sup> ed., 1862, pp. 60-61; WHEATON, H., *Éléments de droit international*, Paris, A. Durand, 1848; BARTHÉLEMY, I., *François de Vitoria. Les fondateurs du droit international*, Paris, Giard, 1904; BEUVE-MERY, H., *La théorie des pouvoirs publics d'après Francisco de Vitoria et ses rapports avec le droit contemporain*, Paris, Spes (Tesis/disertación), 1928; BAUMEL, J., *Le droit public international, la découverte de l'Amérique et les théories de Francisco de Vitoria. Étude de De indis noviter inventis*, Montpellier, Graille & Castelnaud, 1931; DELOS, J. T., «La doctrine de Monroe, la politique américaine et les principes du droit public de Vitoria», *La vie intellectuelle*, Paris, 1928 (1), pp. 461-475; SCHÄTZEL, W., en su edición alemana del *De indis recenter inventis et de iure belli Hispanorum in barbaros*, W. Schätzel (ed.), Texto latino y versión alemana, Die Klassiker des Völkerrechts, Verlag Mohr, Tübingen, 1952; o BROWN SCOTT, J., *El descubrimiento de América y su influencia en el Derecho Internacional*, Madrid, Tipografía de Archivos, 1930; *The Spanish origin of international law: Francisco de Vitoria and his law of nations*, Oxford / London, Carnegie Endowment for International Peace, Division of International Law, Clarendon Press / H. Milford, 1934; Union, N.J., Lawbook Exchange, 2000.

Además de los conocidos trabajos históricos de Hinojosa (para temas jurídicos) de CARRO, V. D., *La teología y los teólogos-juristas españoles ante la conquista de América*, Madrid, Escuela de Estudios Hispano-Americanos de la Universidad de Sevilla, 1944.

16. Un reciente libro que ofrece una rica presentación en este interés por las teorías económicas de la Escuela: ALVES, A. A., MOREIRA, J. M., *The Salamanca School*, New York, Continuum, 2010; siguiendo la estela abierta por CHAFUEN, A., *Christians for freedom. Late-Scholastic Economics*, San Francisco, Ignatius Press, 1986; *Economía y ética: raíces cristianas de la economía de libre mercado*, Madrid, Rialp, 1991; junto a los bien conocidos: COLMEIRO, M., *Biblioteca de economistas españoles, s. XVI, XVII, XVIII*, Madrid, Academia de Ciencias Morales y Políticas, 1880; SCHUMPETER, ya citado, SAYOUS, A.-E., «Les changes de l'Espagne sur l'Amérique au XVI<sup>e</sup> siècle», *Revue d'Economie Politique*, 41 (1927); ROOVER, R., «Economía escolástica», *Journal of Economics*, 69 (1955), pp. 161-90; trad. cast., *Estudios públicos*, 9 (1983), pp. 96-98; los trabajos de FLÓREZ MIGUEL, C., «La Escuela de Salamanca y los orígenes de la economía», y GARCÍA GARCÍA, A., «El pensamiento económico y el mundo del derecho hasta el siglo XVI», en GÓMEZ CAMACHO, F., ROBLEDO, R. (eds.), *El pensamiento económico en la Escuela de Salamanca. Una visión multidisciplinar*, Salamanca, Ediciones Universidad de Salamanca, 1998.

No en vano pueden recordarse las palabras de Schumpeter, quien afirmaba que de haberse leído y estudiado las obras escolásticas presentes en la olvidada tradición teológica española, la teoría económica se habría ahorrado más de doscientos años de especulación: «la economía ‘pura’ [de los escolásticos del XVI] que también transmitieron a sus sucesores laicos era prácticamente toda ella de creación propia. En los sistemas de teología moral de estos escolásticos tardíos, la economía conquistó definitivamente, si no su existencia autónoma, sí al menos una existencia bien determinada; estos son los autores de los que con menos incongruencia se puede decir que han sido los ‘fundadores’ de la economía científica. Aún más: las bases que pusieron para un cuerpo útil y bien integrado de instrumentos y proposiciones del análisis fueron más sólidas que gran parte del trabajo posterior, en el sentido de que una parte considerable de la economía de finales del siglo XIX se habría podido desarrollar partiendo de aquellas bases con más facilidad y menos esfuerzo que el que realmente costó desarrollarla, y de que, por lo tanto, parte del trabajo situado entre esas dos fases ha tenido algo de rodeo derrochador de tiempo y de esfuerzo»<sup>17</sup>. Lo mismo afirma Larraz: «el esfuerzo de Mercado –y de sus antecesores y sucesores– en materia de cambio exterior es sumamente interesante, porque representa una anticipación de tres siglos y medio respecto de Cassel y de dos y medio respecto de los ingleses de comienzos del XIX que más de cerca precedieron al economista sueco»<sup>18</sup>. Y también queda reflejado en el discurso de Hayek en su recepción del premio Nobel de economía cuando manifiesta que las soluciones de los teólogos españoles del siglo XVI como propuestas antecedentes y superadoras de una vía limitada e insuficiente de entender la economía<sup>19</sup>: «De

17. SCHUMPETER, J. A., *History of economic analysis*, New York, Oxford University Press, 1961; *Historia del análisis económico*, Barcelona, Ariel, 1971, p. 136.

18. LARRAZ, J., *La época del mercantilismo en Castilla*, p. 122; sobre la «Escuela de Salamanca», pp. 109, 134 y 135. VELARDE FUERTES, J. «La Escuela de Salamanca y José Larraz», *La Ilustración Liberal. Revista española e iberoamericana*, 11 (2002) atribuía la paternidad del término «Escuela de Salamanca» a José Larraz, pero puede verse por la historiografía citada *supra* que no es así, aunque no se le puede negar el ser uno de sus más significativos estudiosos (en cuanto a la historia de la economía española), uno de sus difusores fuera de nuestras fronteras, y quien reivindicó la autoría de nociones económicas centrales atribuidas a que se atribuían a Noël du Fail (1548) o a Bodin (1568): MONROE, A. E., *Monetary Theory before Adam Smith*, Kitchener, Ont., Batoche, 1.<sup>a</sup> ed., 1923, 2001; HAMILTON, E. J., «American Treasure and the Rise of Capitalism (1500-1700)», *Economica*, 9 (1929), pp. 338-357; *American Treasure and the Price Revolution in Spain 1501-1650*, Cambridge, MA, Harvard University Press, 1934; según refiere Larraz, pp. 109-112.

19. HAYEK, F. v., «Le pretence of Knowledge», en *The Sveriges Riksbank Prize in Economic Sciences in Memory of Alfred Nobel*, 11 diciembre 1974 (online: [http://www.nobelprize.org/nobel\\_prizes/economic-sciences/laureates/1974/hayek-lecture.html](http://www.nobelprize.org/nobel_prizes/economic-sciences/laureates/1974/hayek-lecture.html)):

hecho, el principal punto ya fue visto por los destacados autores, anticipadores de la economía moderna, los escolásticos españoles del siglo XVI». No por ello quedaron excluidas las referencias a sus propuestas filosófico-teológicas, por supuesto<sup>20</sup>, que fueron también tempranamente reivindicadas.

### 3. PANORAMA CONTEMPORÁNEO DE LOS ESTUDIOS VITORIANOS

Visto lo anterior, podemos decir, a día de hoy, que los estudios sobre la figura y el pensamiento de Francisco de Vitoria se encuentran en un momento de especial consagración, si bien todavía queda mucho por hacer.

En primer lugar, ya está bien fijada su biografía<sup>21</sup>, el periodo de su formación en París, donde ejerció su primera docencia y la única incursión editorial que realizó personalmente (en forma de prólogos a varios textos cuya edición se realizó en París)<sup>22</sup>, así como la mayor parte de la documentación sobre sus lecturas, relecturas y presencia testimonial en las aulas salmantinas<sup>23</sup>. A ello

---

«Indeed, the chief point was already seen by those remarkable anticipators of modern economics, the Spanish schoolmen of the sixteenth century».

20. GUY, A., *Esquisse des progrès de la spéculation philosophique et théologique a Salamanque au cours du XVIe siècle*, Limoges, A. Bontemps, 1943.

21. En la polémica sobre su lugar de nacimiento: entre Vitoria y Burgos (LANDÁBURU, F. J. de *Fray Francisco de Vitoria era de Vitoria*, Vitoria, 1929; GETINO, L. G. A., «La patria del Padre Maestro Fray Francisco de Vitoria», *Anales de la Asociación Francisco de Vitoria*, 1 (1927-28), pp. 375-377; *El maestro Fr. Francisco de Vitoria. Su vida, su doctrina e influencia*, Madrid, 1930; BELTRÁN DE HEREDIA, V., *Francisco de Vitoria*, pp. 13-14; *La patria del maestro fray Francisco de Vitoria a la luz de la crítica histórica*, Vitoria, 1930; *El maestro Francisco de Vitoria. Su naturaleza vitoriana*, Vergara, 1932; DÍEZ DE LA LASTRA, G., *El burgalés fray Francisco de Vitoria*, Burgos, 1930, p. 444); quedó probada su raíz vitoriana pero su nacimiento en Burgos por los trabajos de BELTRÁN DE HEREDIA, V., «Final de la discusión acerca de la patria del Maestro Vitoria: la prueba documental que faltaba», *La ciencia tomista*, 80 (1953), pp. 275-289; reeditado en *Miscelánea Beltrán de Heredia*, tomo II, Salamanca, Biblioteca de Teólogos Españoles, 1972, pp. 23-36; y HERNÁNDEZ, R., «Documento más antiguo, inédito, de Francisco de Vitoria», *Archivo Dominicano*, tomo XI, Salamanca, 1990, p. 73. Una presentación biográfica más amplia la he incluido en: *Francisco de Vitoria, Contratos y usura*, Pamplona, Eunsa, 2006.

22. GARCÍA VILLOSLADA, R., *La Universidad de Paris durante los estudios de Francisco de Vitoria. (1507-1522)*, Romae, Universitatis Gregorianae, 1938; los prólogos editados se encuentran estudiados y recogidos por LANGELLA, S., *La ciencia teológica de Francisco de Vitoria y la Summa Theologiae de santo Tomás de Aquino en el siglo XVI a la luz de textos inéditos*, traducción de Juan Montero Aparicio, Salamanca, San Esteban, Biblioteca de Teólogos Españoles, 2013.

23. A los trabajos ya mencionados de Getino y Beltrán de Heredia, deben sumarse la búsqueda documental de BARRIENTOS GARCÍA, José: «Francisco de Vitoria y la Facultad

han contribuido, muy significativamente, los trabajos impulsados por Beltrán de Heredia, Getino, García Villoslada o Barrientos.

Se cuenta además con una bibliografía específica sobre Vitoria y su pensamiento (mucho más extensa que la inicialmente realizada por Gómez Robledo<sup>24</sup> y las que figuraban en los distintos estudios realizados sobre este autor): por un lado la elaborada como apéndice al trabajo de Simona Langella<sup>25</sup>; por otro, la recientemente publicada por Jean Paul Coujou y M.<sup>a</sup> Idoya Zorroza<sup>26</sup>; bibliografía que, al ritmo de difusión de los estudios sobre Vitoria, requeriría una complementación, dado el número de trabajos publicados en los últimos dos años sobre el dominico burgalés<sup>27</sup>.

Siendo esto así, lo que puede verse como línea de trabajo abierta y actual sobre el pensamiento de Vitoria es la preocupación por explicitar sus fuentes y referentes, con los que a su vez poder conectar las aportaciones de este dominico con un desarrollo de las ideas y conceptos de la historia del pensamiento europeo. No se trata de minusvalorar la aportación de Vitoria, sino de elaborar un mapa conceptual que nos permita comprender el por qué y el cómo de algunas leves modificaciones en las disputas académicas del siglo XVI que tuvieron como consecuencia en el tiempo importantes giros intelectuales (el caso más claro lo encontramos en la discusión sobre la aparición de la noción subjetiva de derecho, tema en el que se está debatiendo no sólo la

de teología de la Universidad de Salamanca», en *Aulas y saberes. VI Congreso Internacional de Historia de las Universidades Hispánicas (Valencia, diciembre 1999)*, I, Valencia, Universidad de Valencia, 2003; «La Teología de la Universidad de Salamanca en los siglos XVI y XVII», en *Saberes y disciplinas en las Universidades Hispánicas*, Salamanca, Miscelánea Alfonso IX, Ediciones Universidad de Salamanca, Centro de Historia Universitaria Alfonso IX, 2005, pp. 51-96; «La Teología, siglos XVI y XVII», en *Historia de la Universidad de Salamanca*, en RODRÍGUEZ-SAN PEDRO, L. E., POLO, J. L. (coords.), *Historia de la Universidad de Salamanca*, volumen III: *Saberes y confluencias*, Salamanca, Acta Salmanticensis, Universidad de Salamanca, 2006, pp. 203-250; *Repertorio de moral económica (1526-1670): La Escuela de Salamanca y su proyección*, Pamplona, Eunsa, 2011.

24. GÓMEZ ROBLEDO, A., «Contribución al estudio de la bibliografía vitoriana», *Ciencia Tomista*, 72 (1947), pp. 192-198;

25. Especialmente en LANGELLA, S., *Teologia e legge naturale: studio sulle lezioni di Francisco de Vitoria*, Genova, Glauco Brigati, 2007; trad. cast.: *Teología y ley natural: estudio sobre las lecciones de Francisco de Vitoria*, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, Estudios y Ensayos, Teología, Madrid, 2011.

26. COUJOU, J. P., ZORROZA, M. I., *Bibliografía vitoriana*, Pamplona, Cuadernos de Pensamiento español, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, 2014.

27. Podemos estimar que en la primera mitad del año 2016 han sido publicados más de 50 trabajos (entre artículos, libros, monografías académicas) que de un modo u otro abordan el pensamiento de Francisco de Vitoria.

aparición de esta noción sino también el papel que cobra en la misma definición de derecho y de organización social y política)<sup>28</sup>.

De manera más lenta y pausada, se están completando los estudios que van esclareciendo las fuentes y el alcance de los conceptos o las teorías defendidas por Vitoria, precisando y valorando su aportación a la historia del pensamiento. Un punto especialmente significativo, complementario de los trabajos realizados durante gran parte del siglo xx que subrayaban el tomismo de este dominico, pero todavía no completado, está siendo la explicitación de sus relaciones intelectuales con el humanismo y con el particular nominalismo presente en la Universidad de París a finales del siglo xv y comienzos del xvi<sup>29</sup>.

28. FOLGADO, A., *Evolución histórica del concepto del derecho subjetivo. Estudio especial en los teólogos-juristas españoles del siglo XVI*, Madrid, Graf. Color, 1960; TOSI, G., «A doutrina subjetiva dos direitos naturais e a questão indígena na Escola de Salamanca e em Bartolomé de Las Casas», *Cuadernos Salmantinos de Filosofía*, 30 (2003), pp. 577-587; «The Theological Roots of Subjective Rights: Dominium, ius and potestas in the Debate on the Indian Question», en M. Kaufmann / R. Schnepf (eds.), *Politische Metaphysik. Die Entstehung moderner Rechtskonzeptionen in der Spanischen Scholastik*, Frankfurt am Main, Peter Lang, 2007, pp. 125-154; AUAT, A., *Soberanía y comunicación: el poder en el pensamiento de Francisco de Vitoria*, Santa Fe, Universidad Católica de Santa Fe, 2005; BRETT, A. S., *Liberty, Right and Nature. Individual Rights in Later Scholastic Thought*, Cambridge, Cambridge University Press, 1997.

29. Adjetivamos «peculiar» porque el nominalismo parisino del XV (Mair, por ejemplo) es muy crítico también a muchas de las teorías nominalistas. García Villoslada propone «eclecticismo» en vez de humanismo. Sea cual sea la denominación ya en el caso de Mair se trata de una opción que no sigue a ninguna escuela y donde está presente desde Santo Tomás a Escoto y Ockham pasando por juristas, canonistas, teólogos, padres de la Iglesia, etc. Son interesantes, así, los estudios que muestran la presencia del nominalismo y humanismo en París, su influencia en Vitoria y su reflejo en Salamanca; además del citado de este mismo autor, también GARCÍA VILLOSLADA, R., «Erasmus y Vitoria», *Razón y Fe*, 1935 (132), pp. 19-38; pp. 340-350; pp. 506-519; «Pedro Crockaert, OP, Maestro de Francisco de Vitoria», *Estudios Eclesiásticos*, 1935 (14), pp. 174-201; «Un teólogo olvidado: Juan Mair», *Estudios Eclesiásticos*, 1936 (15), pp. 83-95; pueden consultarse: MUÑOZ DELGADO, V., *La lógica nominalista en la Universidad de Salamanca (1510-1530): Ambiente, literatura, doctrinas*, Madrid, Revista Estudios, 1964; «Lógica, Ciencia y Humanismo en la renovación teológica de Vitoria y Cano», *Revista Española de Teología*, 38 (1978), pp. 205-271; ROVIRA GASPAS, M.<sup>a</sup> C., *Francisco de Vitoria: España y América. El poder y el hombre*, México, Porrúa, 2004. Por otro lado, este tema ha sido revisado con ocasión de los estudios sobre la presencia en Vitoria de una noción subjetiva del derecho, como antecesor de una teoría de los derechos humanos: BRETT, A. S., *Liberty, Right and Nature*; GUZMÁN BRITO, A., *El derecho como facultad en la Neoescolástica española del siglo XVI*, Madrid, Iustel, 2009; García y García, Antonio: «The Spanish School of the Sixteenth and Seventeenth Centuries: A Precursor of the Theory of Human

Sin embargo, cualquier conclusión al respecto resultará prematura hasta que no estén disponibles las publicaciones de los manuscritos que contienen sus lecturas académicas. Pues, como señalaba Augusto Sarmiento, «el análisis del pensamiento teológico de un autor –su novedad, aportaciones...–, si de verdad pretende ser completo, debe tener en cuenta, por lo menos, la totalidad de sus obras directamente teológicas»<sup>30</sup>; mucho más en el caso de Vitoria en que sus aportaciones a otras disciplinas están enraizadas en su teología, como él mismo mencionaba<sup>31</sup>. Y sólo cuando esté completa, aunque sea solamente a través de los apuntes de sus alumnos, se podrán hacer juicios firmes con los que «valorar adecuadamente la renovación teológica a que dio cauce el gran maestro salmantino»<sup>32</sup>. El propio Sarmiento ofrece en este mismo texto las claves que considera más pertinentes para la edición de los textos, en una programación que comenzó a ver la luz, muchos años después, con las cuestiones especialmente referidas a la psicología filosófica, antropología y teoría de la acción de Vitoria (sus comentarios a la *Prima Secundae*).

Hay que tener también en cuenta, insisto, que incluso con ellas sólo se nos ofrece un pobre testimonio de su pensamiento (conscientes como somos de las condiciones materiales en que fueron manuscritos<sup>33</sup>, y con las limitaciones textuales connaturales a este tipo de documentación), aunque es cierto que sí permitiría ofrecer al menos un panorama más completo de sus tesis fundamentales.

Ciertamente, los estudiosos contemporáneos están haciendo accesibles y cada vez en ediciones más completas, muchos de los textos de Vitoria, al tiempo que van haciendo necesarias nuevas ediciones que respondan a las exigencias científicas del momento. Así, tras la publicación (en Lyon y Salamanca)

---

Rights», *Ratio Juris*, 10, 1 (1997). Así lo subraya en su reciente trabajo: OLIVEIRA Y SILVA, P., «Francisco de Vitoria», en PONCELA GONZÁLEZ, A. (ed.), *La Escuela de Salamanca. Filosofía y Humanismo ante el mundo moderno*, pp. 131-162.

30. SARMIENTO, A., «Lecturas inéditas de Francisco de Vitoria: bases para la edición crítica», *Scripta Theologica*, 12 (1980), pp. 575-592; esp. p. 576.

31. VITORIA, Francisco de, *De potestate civili*, p. 150, texto citado en nota 13.

32. SARMIENTO, A., «Lecturas inéditas de Francisco de Vitoria», p. 576. Otro interesante trabajo al respecto, el de LANGELLA, S., «La incorporación historiográfica de la Escuela de Salamanca durante el siglo XX: el caso Francisco de Vitoria», *Ciencia Tomista*, 2007 (134), pp. 113-136.

33. Cfr., por ejemplo, lo reflejado por BELTRÁN DE HEREDIA, V., *Los manuscritos del maestro Fray Francisco de Vitoria*, Madrid, Santo Domingo El Real, 1928; *Los manuscritos del Maestro Fr. Francisco de Vitoria O.P. estudio crítico de introducción a sus lecturas y reelecciones*, Madrid / Valencia, Biblioteca de Tomistas Españoles, 1928; «Los manuscritos teológicos de la Escuela salmantina», *La ciencia tomista*, 42 (1930).

de las Relecciones vitorianas<sup>34</sup>, y la edición crítica de Getino<sup>35</sup> y de Urdániz<sup>36</sup>, ambas de difícil adquisición por estar descatalogadas, estamos a la espera de la nueva edición crítica que se está elaborando en San Esteban de Salamanca, al tiempo que van apareciendo nuevas traducciones<sup>37</sup>.

Esto es especialmente significativo en cuanto a los comentarios a la *Summa Theologiae* de Vitoria, tomados de los apuntes de los discípulos en las aulas de Salamanca: de ellos, hasta el siglo xx, sólo habían quedado en los testimonios de Chaves, Ledesma o Palacio<sup>38</sup>, sin contar con las que pueden quedar en sus discípulos. El trabajo editorial de Beltrán de Heredia supuso una aportación de vital importancia, al entregar a imprenta de manera completa y según un manuscrito muy fiable, la transcripción de los comentarios a la entera *Secunda secundae* de Santo Tomás<sup>39</sup>. Su trabajo

34. *Reverendi Patris F. Francisci de Victoria, ordinis Praedicatorum sacrae Theologiae in Salmanticensi Academia...*, *Relecciones Theologicae XII in duos tomos divisae*, 2 tomos, Lyon, Apud Iacobum Boyerium, 1557; 1587. *Reverendi Patris F. Francisci Victoriae ordi. Praed. Sacrae Theologiae professoris eximij... in Salmanticensi Academia... Relecciones undecim*, per Alfonsum Muñoz..., Salamanca, Apud Ioannem de Canova, 1565.

35. *Relecciones Teológicas del Maestro Fray Francisco de Vitoria*, Edición crítica con facsímil de códices y ediciones príncipes, variantes, versión castellana, notas e introducción por Luis G. Alonso Getino, O.P., Madrid, Biblioteca de tomistas españoles, 9-11, 1933-1935. Sin considerar otras ediciones modernas completas (como la de Torrubiano: *Relecciones teológicas del P. Fray Francisco de Vitoria de la Orden de Predicadores*, vertidas al castellano e ilustradas por D. Jaime Torrubiano Ripoll de la Facultad de Teología, Madrid, Biblioteca de vulgarización de la ciencia española, Librería Religiosa Hernández, 1917) y las muchas ediciones y traducciones parciales, que pueden consultarse en la *Bibliografía vitoriana*, ya citada.

36. *Obras de Francisco de Vitoria: Relecciones teológicas*, edición crítica del texto latino, versión española, introducción general e introducciones con el estudio de su doctrina teológico-jurídica por Teófilo Urdanoz, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1960.

37. *Vorlesungen (Relecciones): Völkerrecht-Politik-Kirche*, edición bilingüe latín-alemán, Ulrich Horst, Heinz-Gerhard Justenhoven, Joachim Stüben (eds.), 2 vols., Stuttgart, W. Kohlhammer, Theologie und Frieden, 1995-1997.

38. Se estimaba que Tomás de Chaves (*Summa Sacramentorum Ecclesiae ex doctrina F. Francisci a Vitoria*, Salamanca, 1565), con lecciones sobre la *Summa Theologiae*, III Pars, Martín de Ledesma (*Secunda quartae, Conimbricae*, Ioannem Alvarum typographum regium, 1560) con fragmentos de las lecciones y las relecciones de Vitoria o incluso Miguel de Palacio (*Praxis theologica de contractibus et restitutionibus*, Salamanca, 1585), según los estudios de Beltrán de Heredia.

39. *Comentarios del Maestro Francisco de Vitoria a la Secunda Secundae de Santo Tomás*, edición de V. Beltrán de Heredia, Biblioteca de Teólogos Españoles, Editorial San Esteban, Salamanca, 1932-1952, 6 volúmenes: tomo I, *De fide et Spe*, Salamanca, 1932; tomo II: *De Caritate et Prudentia, De bello*, Salamanca, 1932; tomo III, *De jure, De justitia, De injustitia, De iudicio, De partibus justitiae, De restitutione, De acceptione*

ha servido de apoyo para buen número de estudios y algunas traducciones parciales<sup>40</sup>, lo que ha hecho posible la contextualización en muchos casos de tesis expresadas en sus relecciones (como, por ejemplo, la teoría sobre la guerra), el desarrollo de su teoría económica (sobre la usura y los contratos), la cuestión debatida de la caridad, etc.

Peor suerte han corrido los comentarios a las otras partes de la *Summa Theologiae*. De la *Prima Pars* quedan publicadas sólo algunas cuestiones aisladas, referidas principalmente al estatuto epistemológico de la teología y la doctrina de Vitoria sobre el acto de ser<sup>41</sup>, a la espera del

---

*personarum, De homicidio, De aliis injuriis quae in personam committuntur, De furto et rapina*, Salamanca, tomo IV, *De justitia*, Salamanca, 1934; tomo V: *De justitia et fortitudine*, Salamanca, 1935; tomo VI: *De virtute temperantiae*; apéndice I: *De lege*; II: *Fragmento Relectionum*; III: *Dictamina de Cambiis*, Salamanca, 1952 (la transcripción responde fundamentalmente al manuscrito 43 de Salamanca, Biblioteca universitaria, edición completa del tratado).

40. *La justicia*, Luis Frayle Delgado (trad.), Madrid, Clásicos del pensamiento 147, Tecnos, 2001; *Contratos y usura* (II-II, q. 77 y 78), Introducción, traducción, verificación de fuentes y notas M.<sup>a</sup> Idoya Zorroza, Pamplona, Eunsa, 2006; *De iustitia. Über die Gerechtigkeit*, Lateinisch/deutsch, Herausgegeben, eingeleitet und ins Deutsche übersetzt von Joachim Stüben, Stuttgart, Frommann-Holzboog, Teil I, 2012; Teil II, Teil III, en preparación; *Le fondement éthique de la justice*, Etude et traduction de la *Leçon sur la justice*, Jean Paul Coujou (ed.), Paris, Dalloz, 2014; *Quaestio XL, de bello*, Gerechter Krieg Wandel von Feindbildern, Staatslegitimation und Gerechtigkeitsvorstellungen im Völkerrecht der frühen Neuzeit, Lennart Schmitt, München, Grin Verlag, 2008. No menciono aquí las portadas y prólogos publicados en el libro ya citado de LANGELLA, S., *La ciencia teológica de Francisco de Vitoria y la Summa Theologiae*, ni las ediciones parciales realizadas (en particular de la q. 1, sobre la fe): al alemán por Matthias Oeffling (1937), al italiano por Elio Giuseppe Mori (1953), al castellano por Cándido Pozo (1962), y Luis G. Alonso Getino (1911).

41. En la obra ya citada de LANGELLA, S., *La ciencia teológica de Francisco de Vitoria y la Summa Theologiae*, pp. 110-119; pp. 144-255; pp. 262-371; pp. 376-415; se publica el Prólogo, el excursus sobre la relación entre las *Sententiae* y la *Summa*, y la primera cuestión referida a la explicitación misma del estatuto gnoseológico de la Teología según varios manuscritos. También éste es el comentario transcrito por POZO, C., «In 1.<sup>a</sup>, q. 1, De sacra doctrina», *Archivo Teológico Granadino*, 20 (1957). Por su parte, tanto STEGMÜLLER, F., (*Francisco de Vitoria y la doctrina de la gracia en la Escuela salmantina*, Barcelona, Balmes, 1934, pp. 165-304) como POZO, C., (*Fuentes para la historia del método teológico en la Escuela de Salamanca*, vol. I, Granada, Facultad de Teología, 1962, pp. 15-120) publican varios artículos de las cuestiones 14, 19, 22, 23.

Textos fundamentales sobre la noción metafísica del «esse» en Vitoria han sido publicados por ORREGO SÁNCHEZ, S., *La actualidad del ser en la 'primera escuela' de Salamanca, con lecciones inéditas de Vitoria, Soto y Cano*, Pamplona, Eunsa, 2004, contenidos en este primer libro de la *Summa* y en el tercero.



prometedor trabajo que están realizando en la Universidad Pontificia de Salamanca<sup>42</sup>.

La *Prima Secundae*, había recibido una especial atención particular por encontrarse ahí las lecciones dedicadas a la ley. De hecho, el propio Beltrán de Heredia completaba su edición de la *Secunda Secundae* con la transcripción latina de dichas lecciones<sup>43</sup> que pronto fueron traducidas a otros idiomas contemporáneos. Esta parte contiene, por otro lado, las cuestiones más significativas sobre la antropología vitoriana y su antropología teológica, así como los temas propios de una teoría de la acción humana. En cuanto a esa primera parte, son dos los trabajos ya publicados (apoyados igualmente en el manuscrito ottoboniano vaticano 1000, el más fiable) por el investigador Augusto Sarmiento: toda la cuestión sobre la felicidad (*De beatitudine*) y las cuestiones referidas a los actos humanos (*De actibus humanis*)<sup>44</sup>, quedando

42. Se trata del proyecto de transcripción, tradición y estudio de los comentarios salmantinos a la *Summa Theologiae* que lleva a cabo la Universidad Pontificia de Salamanca, con el título «Las enseñanzas teológicas de Francisco de Vitoria, a través de sus alumnos», proyecto liderado por Rosa María Herrera, junto con varios los especialistas: Inmaculada Delgado Jara, Jesús Manuel Conderana Cerrillo, Miguel Anxo Pena González y Simona Langella. El proyecto está financiado por la Junta de Castilla y León: «Manuscritos de la Escuela de Salamanca: Francisco de Vitoria. El manuscrito 85/03 (Biblioteca de la UPSA) y el 548 (Biblioteca Histórica de la USAL): Scholia in Sacra Teología super primam partem sancti Thomas de Aquino. Transcripción, traducción y estudio».

43. *Comentarios del Maestro Francisco de Vitoria a la Secunda Secundae de Santo Tomás*, edición de V. Beltrán de Heredia, Biblioteca de Teólogos Españoles, Editorial San Esteban, Salamanca, 1932-1952, tomo VI: Apéndice I: *De lege*; Salamanca, OPE, 1952. El texto transcrito se corresponde con el mejor manuscrito conservado de esta parte, el Ottoboniano Latino 1000 de la Biblioteca Vaticana de Roma. Así, una primera traducción castellana fue la de Luis Frayle Delgado: *La ley*, Estudio preliminar y traducción, Madrid, Tecnos, 1995; aunque también ha sido traducido al francés (*De la loi, Commentaire de la «Somme théologique» (I<sup>a</sup>-II<sup>ae</sup>, q. 90-108)*, traduction, introduction et notes de G. Demelemestre, préface de B. Kriegel, Paris, Cerf, Collection Sagesses chrétiennes, 2013), al italiano en la edición trilingüe de Pablo García Castillo, José Barrientos y Simona Langella (*De legibus*, Salamanca / Génova, Ediciones Universidad de Salamanca / Università degli studi di Genova, 2010), al alemán (*De lege / Über das Gesetz*, Joachim Stüben, Norbert Brieskorn, Stuttgart-Bad Cannstatt, Frommann-Holzboog, 2010. Entre otros textos (como las portadas y prólogos de la obra de Simona Langella ya citada *La ciencia teológica de Francisco de Vitoria y la Summa Theologiae*, pp. 120-127).

44. *De Beatitudine / Sobre la felicidad* («*In Primam Secundae Summae Theologiae*», de Tomás de Aquino, qq. 1-5), introducción, edición y traducción de los Manuscritos Ottoboniano Latino 1000 (fols. 1v-19v) por Augusto Sarmiento, Pamplona, Eunsa, 2012; *De actibus humanis / Sobre los actos humanos* (qq. 6-21), edición latino-castellana, Introducción, edición y notas de Augusto Sarmiento, Franckfurt, Fromann Holzboog, 2014.

en prensa las relativas a las pasiones, hábitos y virtudes<sup>45</sup>. Se han publicado también algunas interesantes cuestiones referidas a la antropología teológica de Vitoria, en particular las referidas a la polémica cuestión sobre la definición y alcance para la acción humana de la gracia divina<sup>46</sup>, en la conocida obra de Friedrich Stegmüller. Además de otras ediciones parciales, como en materia *De vitiis et peccatis*<sup>47</sup>.

Finalmente, de los comentarios referidos a la *Tertia Pars* –que acoge las cuestiones relativas, principalmente, a la Cristología y a los sacramentos (también tratados en *In IV Sententiarum*)–, sin considerar la publicación de la *Summa sacramentorum* de Chaves, sólo tenemos publicados algunos fragmentos aislados<sup>48</sup>.

Los estudiosos de Vitoria, pese al hándicap que supone la laguna en la documentación de sus fuentes, han ido accediendo a sus tesis teológicas, metafísicas, antropológicas, jurídicas, canonísticas, económicas, políticas, morales, y de teología sacramental en un esfuerzo sumativo y complementario.

Aunque este repaso necesariamente será incompleto, podemos mencionar las cuestiones abordadas por las líneas de investigación en curso<sup>49</sup>. Más que reiterar los trabajos ya realizados (para los que puede consultarse la *Bibliografía vitoriana* mencionada atrás) resulta de especial interés los proyectos de estudio e investigación de los que tenemos conocimiento. Una labor de presentación en conjunto de la obra de Vitoria, si bien está en marcha, todavía está en fases previas, de manera que sean estas páginas un primer borrador de ella.

El primer punto a reseñar es la labor continuada de estudio de la Escuela de Salamanca realizada en las dos Universidades que llevan ese nombre; por un lado, la Universidad de Salamanca, que desde hace ya varios años está

45. *Sobre las pasiones, hábitos y virtudes / De passionibus, habitibus et virtutibus* («*In Primam Secundae Summae Theologiae*», de Tomás de Aquino, qq. 22-67), edición latino-castellana, introducción, edición y notas de Augusto Sarmiento y M.<sup>a</sup> Idoya Zorroza, Pamplona, Eunsa (en preparación).

46. STEGMÜLLER, F., *Francisco de Vitoria y la doctrina de la gracia en la Escuela salmantina*, Barcelona, Balmes, 1934, pp. 305-482 (qq. 9, 10, 79 y 109-114).

47. MOORE, E., «Textos inéditos de la Escuela Salmantina sobre los principios constitutivos de la materia leve», *Archivo Teológico Granadino*, 18 (1955) (con artículos de la cuestión 72 y 88).

48. Cfr. ORREGO SÁNCHEZ, S., *La actualidad del ser en la 'primera escuela' de Salamanca*, ya mencionada; así como el «Prólogo» a esta parte publicado por Simona Langelia en *La ciencia teológica de Francisco de Vitoria y la Summa Theologiae*, pp. 142-143.

49. Pido disculpas, de antemano, por los nombres y referencias que deberían encontrarse aquí; en la labor de actualización de la *Bibliografía vitoriana* serán bien venidos cuantos datos quieran completarse. No se repetirán aquellos datos bibliográficos ya mencionados en el presente artículo.

aportando, desde la historia y la filosofía, los contextos académicos, históricos e intelectuales que permiten comprender la obra de Vitoria. A las obras y autores ya mencionados en este artículo debe sumarse el proyecto liderado en el Departamento de Filosofía por el Prof. José Luis Fuertes Herreros, «Filosofía de las Pasiones en la ‘Escuela de Salamanca’»<sup>50</sup>, a partir del cual se han realizado diversos encuentros científicos<sup>51</sup>. Por otro lado, la Universidad Pontificia de Salamanca, que entre otras actividades ha organizado el Seminario «El maestro Francisco de Vitoria y la Escuela de Salamanca»<sup>52</sup>, en el 2013, y en donde se incardina el proyecto de investigación y edición titulado «Las enseñanzas teológicas de Francisco de Vitoria, a través de sus alumnos», coordinado por Rosa María Herrera<sup>53</sup>.

Entre las más estrictamente teológicas, además del proyecto de edición y estudio ya mencionado, vinculado a la Universidad Pontificia de Salamanca<sup>54</sup>, deben mencionarse las investigaciones referidas al estatuto epistemológico de la teología (como el trabajo que realiza Simona Langella), conocimiento de Dios en su esencia y existencia (es la línea emprendida por Mauro Mantovani ya concretada en varios trabajos y la de Santiago Orrego)<sup>55</sup>. Las cuestiones

50. Proyecto de investigación financiado por la Junta de Castilla y León (BOCYL 29/03/2011 - Referencia Proyecto: SA378A11-1) que lleva por título: «Filosofía de las Pasiones en la ‘Escuela de Salamanca’». Traducción, análisis histórico-crítico y aplicación conclusiva a los problemas sociales contemporáneos de los tratados «De passionibus» de Bartolomé de Medina (1577) y Francisco Suárez (ca. 1595).

51. Por ejemplo el encuentro que dio lugar a la publicación: *La filosofía de las pasiones y la Escuela de Salamanca: Edad Media y Moderna*, LÁZARO PULIDO, M., FUERTES HERREROS, J. L., PONCELA GONZÁLEZ, A. (coords.), Cáceres, Instituto Teológico «San Pedro de Alcántara», 2013; y más recientemente las tres ediciones del «Encuentro Internacional de Historia del Pensamiento» celebradas en Salamanca (2014-2016).

52. Trabajos publicados en la revista *Helmantica*, de la misma Universidad.

53. El proyecto financiado por la Junta de Castilla y León: «Manuscritos de la Escuela de Salamanca: Francisco de Vitoria. El manuscrito 85/03 (Biblioteca de la UPSA) y el 548 (Biblioteca Histórica de la USAL): Scholia in Sacra Teología super primam partem sancti Thomas de Aquino. Transcripción, traducción y estudio».

54. El proyecto de transcripción, tradición y estudio «Las enseñanzas teológicas de Francisco de Vitoria, a través de sus alumnos», liderado por Rosa María Herrera, mencionado en la nota 43, *supra*.

55. MANTOVANI, M., «Francisco de Vitoria e la ‘dimostrazione’ dell’esistenza di Dio. I manoscritti di Lisbona sul corso del 1531», *Salesianum*, 66 (2004), pp. 481-508; «Francisco de Vitoria sobre la ‘demostración’ de la existencia de Dios. El manuscrito de San Esteban de Salamanca», *Archivo Dominicano*, 25 (2004), pp. 37-67; «Investigaciones sobre los comentarios salmantinos a la Summa Theologiae, I, q. 2», en ZORROZA, M. I. (ed.), *Causalidad y libertad. Y otras cuestiones filosóficas del Siglo de Oro*, Pamplona, Cuadernos de Pensamiento español, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, 2011,

sacramentales están siendo estudiadas principalmente por Dionisio Borobio<sup>56</sup> quien ha querido completar un marco de desarrollo de tesis en la enseñanza teológica salmantina desde Vitoria hasta el *Cursus salmanticensis*. La cristología vitoriana, reflejada en el libro de Jesús Garay Isasi<sup>57</sup> es un tema poco trabajado por la dificultad documental. En contra, la eclesiología de Vitoria es un tema especialmente abordado por Ignacio Jericó Bermejo<sup>58</sup> del que asiduamente va difundiendo sus resultados y conclusiones.

La filosofía política de Francisco de Vitoria es uno de los temas históricamente más estudiados y debatidos en el conjunto de la investigación sobre este autor, precisamente porque en sus relecturas tiene la base documental más próxima y firme y cuenta, como es claro, con una tradición más sólida. Este tema, se presenta además vinculado a cuestiones jurídicas e incluso canónicas. Los múltiples temas relativos al poder civil, la autoridad política y eclesiástica, las problemáticas derivadas del descubrimiento y colonización americana, la elaboración de una teoría de los derechos humanos<sup>59</sup>, los títulos de conquista y su posible legitimidad, la posición de las nuevas tierras en el panorama del derecho internacional, en un espacio de multitud de pueblos reconocido en

---

pp. 83-100; *An Deus sit (Summa Theologiae I q.2). Los comentarios de la «primera Escuela» de Salamanca*, Salamanca, San Esteban, 2007.

56. BOROBIO, D., *El sacramento de la penitencia en la Escuela de Salamanca: Francisco de Vitoria, Melchor Cano y Domingo Soto*, Salamanca, Publicaciones Universidad Pontificia, 2006; *Sacramentos en general. Bautismo y confirmación en la Escuela de Salamanca: Fco. Vitoria, Melchor Cano, Domingo Soto*, Salamanca, Universidad Pontificia, 2007; *Unción de enfermos, orden y matrimonio en Francisco de Vitoria y Domingo de Soto*, Salamanca, Universidad Pontificia de Salamanca, 2008. Junto a él debe mencionarse el trabajo de BERNAL LLORENTE, J. M., «Nota bibliográfica: la teología sobre el Sacramento de la Penitencia en los teólogos dominicos de la Escuela de Salamanca», *Escritos del Vedat*, 2012 (42), pp. 497-502.

57. GARAY ISASI, JESÚS: *La cristología en la espiritualidad de Vitoria*, Vitoria, Egaña, 1985.

58. JERICÓ BERMEJO, I., «¿Inclina la fe inmediatamente a los artículos todos? La enseñanza de Francisco de Vitoria (1534-1542)», *Revista agustiniana*, 42 (2001), pp. 801-840; «El primado del Papa según Francisco de Vitoria. La enseñanza del ms. 49 de Salamanca», *Revista española de Teología*, 64 (2004), pp. 397-443; «La manifestación de la fe por la Escritura y por la Iglesia. La problemática teológica en Francisco de Vitoria», *Studium Legionense*, 34 (1993), pp. 193-222; «La suprema autoridad de la Iglesia. La enseñanza de Francisco de Vitoria», *Ciencia tomista*, 121 (1994), pp. 315-359; «El tratado moderno de la Iglesia y la Escuela de Salamanca», *Anales Valentinios*, 38, 76 (2012), pp. 225-276.

59. GARCÍA Y GARCÍA, A., «The Spanish School of the Sixteenth and Seventeenth Centuries: A Precursor of the Theory of Human Rights», *Ratio Juris*, vol. 10, n.º 1 (1997); SAGÜÉS SALA, F. J., *El derecho como facultad en la Neoescolástica española del siglo XVI*, Madrid, Iustel, 2009.

su unidad moral como un *totius orbis*, la justificación del origen del poder público, etc. Se trata de un conjunto de temas que se beneficiaron además del esfuerzo realizado, en edición y estudio, por los autores vinculados al *Corpus Hispanorum de Pace*, con especial mención a Luciano Pereña, sin olvidar los valiosos trabajos de Castilla Urbano, Antonio Truyol y Serra, Jesús Cordero Pando, o Carlos Baciero. Y en el espacio internacional, continuando la línea abierta por Brown Scott, Hamilton, Nys o Padjen<sup>60</sup>, puede destacarse el trabajo de Blandine Barret-Kriegel<sup>61</sup>, Martti Koskenniemi<sup>62</sup>, Heinz-Gerhard Justenhoven<sup>63</sup> y, ya en derecho canónico, Ulrich Horst<sup>64</sup>.

En la imposibilidad de mencionar las investigaciones en curso y los trabajos que de manera más reciente se están realizando, sólo voy a mencionar varias iniciativas. En la actualidad, hay varios centros que están dedicando un constante esfuerzo al desarrollo de los estudios vitorianos, en particular, y de la escolástica española en general.

En primer lugar, debe mencionarse, en Alemania, la investigación realizada en Frankfurt, en la que participan profesores de la Goethe Univesität y la

60. SCOTT, J. B., *Francisco de Vitoria and his Law of Nations*, Oxford / London, Clarendon Press / H. Milford, 1934; *The Spanish conception of international law and of sanctions*, Washington, Carnegie endowment for international peace, 1934; *The Catholic conception of international law; Francisco de Vitoria, founder of the modern law of nations; Francisco Suárez, founder of the modern philosophy of law*, Washington, Georgetown University Press, 1934. NYS, E., *Francisco de Vitoria. De Indis et De Iure Belli Relectiones*, Washington, The Carnegie Institution of Washington, 1917; *Le droit des gens et les anciens jurisconsultes espagnols*, Bruxelles, 1882; The Hague, Nijhoff, 1914, PADJEN, A., *The School of Salamanca*, Oxford, The Oxford Handbook of the History of Political Philosophy, 2013; *The Languages of Political Theory in Early-Modern Europe*, Cambridge, Cambridge University Press, 1990.

61. BARRET-KRIEDEL, B., «La philosophie de loi de Vitoria ou l'autre voie de la modernité», en Francisco de Vitoria, *De la loi*, Paris, Editions du Cerf, 2013.

62. KOSKENNIEMI, M., «Vitoria and Us», *Rechtsgeschichte - Legal History*, 22 (2014), pp. 119-138; «The Political Theology of Trade Law: the Scholastic Contribution», en: FASTENRATH, U. et al. (eds.), *From Bilateralism to Community Interest. Essays in Honour of Judge Bruno Simma*, Oxford, Oxford University Press, 2011, pp. 90-112.

63. JUSTENHOVEN, H. G., «Las raíces teológicas de la ley internacional según Francisco de Vitoria», en CRUZ CRUZ, J. (ed.), *Razón práctica y derecho*, Pamplona, Eunsa, 2011, pp. 87-98; *Francisco de Vitoria zu Krieg und Frieden*, Köln, J. P. Buchen Verlag, 1991.

64. HORST, U., «Gewalt und Bekehrung. Zum Problem der Zwangstaufe bei Franz von Vitoria», *Papsttum und Kirchenreform*, St. Ottilien, 1990, pp. 351-363; *Die Lehrautorität des Papstes und die Dominikanertheologen der Schule von Salamanca*, Berlin, Akademie Verlag, Berlin, 2003; trad. ing.: *The Dominicans and the pope. Papal teaching authority in the medieval and early modern Thomist tradition*, Notre Dame (IN), University of Notre Dame, 2006.

Akademie der Wissenschaften und der Literatur, que actualmente confluye en el proyecto de estudio y edición digital de temas jurídicos-políticos *Die Schule von Salamanca*, proyecto que se desarrolla previsiblemente durante al menos dos décadas, y coordinado por Matthias Lutz-Bachmann, Anselm Spindler y Andreas Wagner<sup>65</sup>. Se suma además el trabajo de investigación sobre las fuentes del derecho europeo que se realiza en el Max Planck Institut, encabezado por el especialista en escolástica española Thomas Duve.

Un segundo centro de estudios, esta vez en tierras francesas, se encuentra en el *Institut Catholique* de Toulouse; este centro, heredero de la Universidad en la que el propio Martín de Azpilcueta estudió y enseñó derecho canónico, cuenta con un grupo de investigadores dedicado al derecho canónico de este periodo histórico, y la filosofía política de la escolástica española, que representa Jean Paul Coujou, especialista del pensamiento vitoriano y suareciano y traductor al francés de muchos textos fundamentales de ambos autores.

Un tercer punto de referencia lo constituye la investigación sobre derecho y filosofía política que lidera José María Beneyto en la Universidad CEU San Pablo<sup>66</sup>, organizadores en los últimos años de dos encuentros internacionales (en Madrid y Salamanca).

Finalmente, pueden mencionarse los trabajos de investigación realizados sobre filosofía medieval y escolástica hispanoamericana de investigadores de distintos países de América del Sur, que son presentados anualmente en las «Jornadas internacionales *De iustitia et iure* en el Siglo de Oro», organizadas por la Facultad de derecho de la Universidad Católica Argentina y por la Universidad de Navarra, y que dedicaron el encuentro de 2007 a la figura de Francisco de Vitoria, en particular<sup>67</sup>.

En cuanto a los estudios sobre teoría económica, deudora y continuadora de la investigación realizada en España por autores como Gómez Camacho, López o del Vigo<sup>68</sup>, no puede dejarse de lado la labor realizada en la misma

65. Un cauce de especial interés para el seguimiento de los trabajos aquí realizados lo constituye la colección: *Politische Philosophie und Rechtstheorie des Mittelalters und der Neuzeit*, de la editorial Fromann Holzboog, Frankfurt.

66. Han realizado ya dos encuentros, de los que se ha publicado la primera monografía: *New Perspectives on Francisco de Vitoria. Does International Law lie at the heart of the origin of the modern world?*, Fundación CEU San Pablo, e-book, 2014.

67. Muchos de los trabajos ahí presentados fueron publicados en: CRUZ CRUZ, J. (ed.), *Ley y dominio en Francisco de Vitoria*, Pamplona, Eunsa, 2008.

68. GÓMEZ CAMACHO, Francisco: *Economía y filosofía moral: la formación del pensamiento económico europeo en la Escolástica española*, Madrid, Síntesis, 1998; GÓMEZ CAMACHO, F., ROBLEDO, R., *El pensamiento económico en la Escuela de Salamanca. Una visión multidisciplinar*, Salamanca, Ediciones Universidad de Salamanca, 1998. LÓPEZ, T.,

Universidad de Salamanca por José Barrientos, quien, consagrando una larga lista de estudios sobre el tema, con su *Repertorio de moral económica*<sup>69</sup> ha preparado las fuentes y el punto de partida para la investigación en esta temática en Francisco de Vitoria y su proyección tanto en la Escuela de Salamanca como de dicha Escuela.

Hay que mencionar, también, el impulso dado a los estudios sobre Vitoria y la Escuela de Salamanca por los autores que, trabajando el liberalismo económico en sus conceptos centrales y sus fuentes históricas, han encontrado, de la mano del propio Hayek, una importante base de su estudio en este profesor salmantino. Si en España no pueden olvidarse los trabajos de León Gómez Rivas<sup>70</sup>, y (aunque no específicos sobre Vitoria) los de Jesús Huerta de Soto<sup>71</sup>, no pueden dejar de mencionarse la obra de Alejandro Chafuén<sup>72</sup> y su presencia en el ámbito estadounidense. En este país, instituciones como el *Acton Institute*, por ejemplo –y su revista *Markets and Moralities*– están realizando una tarea de reconstrucción de la historia del pensamiento económico y político de gran valor.

No podemos olvidar tampoco la labor de la Facultad de Economía de la Universidad Católica Argentina, en donde se encuentra una línea de investigación

«Propiedad y dominio en Francisco de Vitoria», en CRUZ CRUZ (ed.), *Ley y dominio en Francisco de Vitoria*, Pamplona, Eunsa, 2008, pp. 71-91; *Mancio y Bartolomé de Medina: Tratado sobre la usura y los cambios*, Pamplona, Eunsa, 1998. VIGO GUTIÉRREZ, A. del, *Cambistas, mercaderes y banqueros en el Siglo de Oro español*, Madrid, BAC, 1997; *La asistencia social y el socorro a los pobres en los padres de la reforma y en los teólogos españoles*, Burgos, Facultad de Teología del Norte de España, 2004; *Economía y ética en el siglo XVI*, Madrid, BAC, 2006.

69. BARRIENTOS GARCÍA, J., *Repertorio de moral económica (1526-1670): la Escuela de Salamanca y su proyección*, Pamplona, Eunsa, 2011.

70. GÓMEZ RIVAS, L. M., «Presencia de Vitoria en el pensamiento europeo del siglo XVII: Hugo Grotius (Mare Liberum, 1609)», en *New Perspectives on Francisco de Vitoria. Does International Law lie at the heart of the origin of the modern world?*, Madrid, Fundación CEU San Pablo, 2014; «Adam Smith (1723-1790): algunos antecedentes olvidados», «De la Escuela clásica a la síntesis neoclásica», VIII Congreso AEHE, Galicia, septiembre 2005.

71. Por ejemplo, los dedicados a la banca: HUERTA DE SOTO, J., «La Teoría Bancaria en la Escuela de Salamanca», *Revista de la Facultad de Derecho de la Universidad Complutense*, 89 (1998), pp. 141-165; «New Light on the Prehistory of the Theory of Banking and the School of Salamanca», *The Review of Austrian Economics*, 1996 (9, 2), pp. 59-81.

72. En su última versión: CHAFUÉN, A., *Raíces cristianas de la economía de libre mercado*, Madrid, El buey mudo, 2009. Aquí debe mencionarse también los trabajos sobre la Escuela de Salamanca en su conjunto publicados en el libro: AZEVEDO ALVES, A., MOREIRA, J. M., *The Salamanca School*, New York, Major Conservative & Libertarian Thinkers, vol. 9, Continuum, 2010.

sobre filosofía y economía que continúa la labor realizada por Oreste Popescu, en el estudio de las tesis económicas desarrollados por la escolástica hispana en general y la Escuela de Salamanca en particular y su proyección hispanoamericana (la «economía indiana» según definía este autor). En la revista que el mismo Oreste Popescu editaba *Revista Económica* se publican algunos de los trabajos realizados por los estudiosos, destacando en particular los trabajos realizados por Horacio Rodríguez Penelas<sup>73</sup>.

Sobre la antropología de la Escuela de Salamanca, o la antropología de la justicia, se realiza la principal investigación desarrollada por el proyecto de Pensamiento clásico español de la Universidad de Navarra: nombres como los de Juan Cruz Cruz, José Ángel García Cuadrado, Augusto Sarmiento, o quien suscribe este texto, junto a la labor de aportación textual (además de alguna traducción, se edita en edición bilingüe la *Prima Secundae* de Vitoria, han realizado una investigación sobre la sistematización de la antropología en la Escuela de Salamanca (de Vitoria a Báñez), en el caso de García Cuadrado<sup>74</sup>, la ley natural (en el caso de Juan Cruz Cruz)<sup>75</sup>, la persona como asiento de los derechos humanos (Augusto Sarmiento) o la antropología del dominio (M.<sup>a</sup> Idoya Zorroza)<sup>76</sup>.

Para terminar, en el conjunto de los valiosos trabajos realizados sobre el pensamiento novohispano en tierras mexicanas, no sólo en la proyección

73. RODRÍGUEZ-PENELAS, H., *Ética y sistemática del contrato en el Siglo de Oro: la obra de Francisco García en su contexto jurídico-moral*, Pamplona, Eunsa, 2007.

74. GARCÍA CUADRADO, J. A., «Hacia una sistematización de la antropología de la Escuela de Salamanca. A propósito de la edición del comentario de D. Báñez al tratado De Homine (1588)», *Scripta Theologica*, 37 (2005), pp. 617-642; «Fundamentos antropológicos en el pensamiento de Francisco de Vitoria», en CRUZ CRUZ, J. (ed.), *Ley y dominio en Francisco de Vitoria*, pp. 119-130

75. CRUZ CRUZ, J., «La soportable fragilidad de la ley natural: consignación transitoria del *ius gentium* en Vitoria», en CRUZ CRUZ, J. (ed.), *Ley y dominio en Francisco de Vitoria; Fragilidad humana y ley natural*, Pamplona, Eunsa, 2009.

76. ZORROZA, M.<sup>a</sup> I., «Francisco de Vitoria and the Dignity of Man: Scholastic Anthropology and Humanism», en *New Perspectives on Francisco de Vitoria. Does International Law lie at the heart of the origin of the modern world?*, Madrid, Fundación CEU San Pablo, 2014; «Dominium et autorité chez Francisco de Vitoria», *Recherches Philosophiques*, 10 (2014), «Notas sobre la antropología del *dominio rei* en Francisco de Vitoria», *Recherches Philosophiques*, 7 (2011), pp. 105-126; «Francisco de Vitoria and the Problems of Dominion and Justice», *Anthropological foundations for old and new european challenges. Images of europe past, present, future*, ESPÍÑA, Y. (ed.), Porto, Universidade Católica, 2016; «La ley natural en el pensamiento de Francisco de Vitoria», *Concepciones de la ley natural: Medioevo latino y escolástica española e iberoamericana*, Pamplona, Eunsa, 2013, pp. 265-284.



de las teorías salmantinas en la filosofía realizada en América, así como en la evangelización y labor misional de sus alumnos salmantinos, sino especialmente en explicitar la conexión de las ideas que germinaron en suelo americano con sus precedentes europeos, de manera prioritaria a través de la transmisión que supuso la Escuela de Salamanca, se encuentran significados profesores de la Universidad Autónoma de México<sup>77</sup> (como M.<sup>a</sup> Carmen Rovira y Mauricio Beuchot<sup>78</sup>), así como en el Seminario permanente de filosofía mexicana que lidera Virginia Aspe Armella<sup>79</sup>.

\* \* \*

Un trabajo como el aquí propuesto no puede sino quedar siempre incompleto y provisional. En un autor como Francisco de Vitoria, que pese a tener todavía inaccesibles al público académico buena parte de su docencia, es objeto de tantos estudios desde disciplinas tan diversas, las lagunas son casi necesarias. Confío en que poco a poco, gracias a este esfuerzo colectivo, las investigaciones sobre Vitoria ganen en profundidad y densidad, enriqueciendo el conocimiento de nuestro pasado, y permitiéndonos, con él, de afrontar con un rico bagaje conceptual los restos de nuestro presente. Sí esperamos que puedan irse aportando conocimientos más explícitos de sus bases metafísicas, antropológicas, teológicas y de filosofía moral con los cursos y lecciones que puedan ver la luz.

77. En la misma Universidad, se está realizando un valioso trabajo documental sobre los autores novohispanos además del estudio de las fuentes salmantinas (en particular vitorianas y suarecianas) sobre las que se están realizando varios trabajos doctorales; sin detallar obras, creo que deben ser mencionados los nombres de Ambrosio Velasco y Xochitl López Molina.

78. De la extensísima producción filosófica de este dominico, destacamos: BEUCHOT, M., *Ensayos sobre escolástica hispana*, Pamplona, Cuadernos de Pensamiento español, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona, 2013; *Estudios de historia y de filosofía en el México colonial*, México, Universidad Nacional Autónoma, 1991; *Humanismo novohispano*, Pamplona, Cuadernos de Pensamiento español, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona, 2003; *La filosofía en la América colonial: siglos XVI, XVII, y XVIII*, Santafé de Bogotá, Editorial El Buho, 1996; *La querrela de la conquista, una polémica del siglo XVI*, México, Siglo XXI, 1992; *Filósofos dominicos novohispanos (entre sus colegios y la Universidad)*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1987.

79. ASPE, V., ZORROZA, M. I. (eds.): *Francisco de Vitoria en la Escuela de Salamanca y su proyección en Nueva España*, Pamplona, Eunsa, 2014.



## DE INDIVIDUO A CIUDADANO DEL MUNDO, EL APOORTE DE FRANCISCO DE VITORIA AL COSMOPOLITISMO POSMODERNO

*From individual to citizen of the world, the contribution of Francisco de Vitoria to the postmodern cosmopolitanism*

Eddy F. PINZÓN RUGE  
*Universidad Militar Nueva Granada*

Recibido: 10 de agosto de 2015  
Aceptado: 06 de junio de 2016

### RESUMEN

Frente a un ser humano que ha dejado de entenderse como un animal político tras consagrarse como un universo personal, en el que se ha estructurado su propia existencia desde la primacía de sí mismo y en el que la relevancia de sus semejantes es puesta en duda, yace el cuestionamiento sobre la efectividad de un verdadero vínculo social entre éste y sus congéneres. Es en este contexto que se hace imperioso el comprender ¿cómo es posible que el ser humano pueda transformar esta perspectiva individualista para llegar a considerarse a sí mismo y a sus pares como ciudadanos del mundo? Para lo cual, se analizará el aporte de Francisco de Vitoria en la construcción del camino a través del cual el individuo se convierte verdaderamente en un integrante del Orbe, comprometido con su sociedad, la sociedad del género humano.

*Palabras clave:* Francisco de Vitoria, Orbe, individuo, cosmopolitismo, sociabilidad, poder público.

### ABSTRACT

Faced with a human being who is no longer understood as a political animal after being considered as a *personal universe* (which has structured its own

existence from the primacy of himself and in which the relevance of their is questioned), has led to question the effectiveness of a real social link between this human-being and its congeners. It's in this context that it is imperative to understand how is it possible that human beings can transform this individualistic perspective to come to regard themselves and his peers as citizens of the world. For that, we'll analyze the contribution of Francisco de Vitoria to the construction of the road through which the individual truly becomes a member of the *Orb*, committed to his society: the society of mankind.

*Keywords:* Francisco de Vitoria. Orb, individual, cosmopolitanism, sociability, public authority.

## 1. INTRODUCCIÓN

En palabras de Aristóteles, el ser humano es un animal político, un animal –que como decía Francisco de Vitoria– se le “dejó frágil y débil, pobre y enfermo, desprovisto de todo auxilio, indigente, desnudo e implume”<sup>1</sup> pero dotado de razón y virtud que, junto a la necesidad de supervivencia y la posibilidad de la comunicación, permitió que el ser humano desarrollara su “naturaleza civil y social”<sup>2</sup> en la posibilidad de agruparse en comunidades.

Aunque con el pasar del tiempo el ser humano resolvió cómo satisfacer sus necesidades mediante la aglomeración de grupos humanos, la consolidación de un pensamiento individualista en el proceder de los seres humanos ante la crisis de los aglutinantes sociales que otrora consolidaron el modelo estructural decimonónico de Estado-Nación, cuestiona la necesidad de una alternativa de modelo estructural de Estado que propenda efectivamente por la felicidad y perfeccionamiento de sus ciudadanos. Por ello, la pertinencia de analizar el vínculo social entre el individuo y su sociedad resulta necesaria con el fin de comprender la viabilidad del cosmopolitismo como una alternativa posible al modelo estructural decimonónico de Estado-Nación.

Se entiende entonces el cosmopolitismo como la idea de conglomeración en una única comunidad de seres humanos a partir de la consideración de todos los aspectos de su diversidad. Esta idea requiere para su materialización que sea estructurada una forma de gobernanza superior que basada en el concepto de Estado, abandone los prejuicios del modelo estructural decimonónico de Estado-Nación y conciba la inclusión de la diversidad humana bajo el estandarte de una sola comunidad.

1. DE VITORIA, F., *Sobre el poder civil, Sobre los indios, Sobre el derecho de la guerra*, Madrid, Tecnos 2012, p. 10.

2. ARISTÓTELES, *Política*, traducido por Manuel Briceño Jáuregui, Bogotá, Instituto Caro y Cuervo 1989, p. 132.

Es en este punto que la obra de Francisco de Vitoria representa un hito, conforme a que su visión del Orbe connotó la construcción de la comunidad del género humano a partir de la conciliación de la diversidad entre el mundo europeo y el nuevo mundo en búsqueda del bien común, estableciendo los cimientos no sólo del Derecho Internacional Público sino también de una forma de gobernanza global asemejada a una República de cuyo poder público se garantiza la coordinación en convivencia de toda la humanidad sin excepciones, realizándose “sincrónicamente la libertad y la paz”<sup>3</sup>.

Sobre esta misma perspectiva no se conoce iniciativa académica que pretenda abordar la temática propuesta, por esta razón la investigación sintetizada en el presente artículo, que se desarrollará desde un enfoque de compilación documental fundamentado en la metodología cualitativa, permitirá abordar sistémicamente el objetivo de comprender el tránsito de la perspectiva individualista del ser humano a una en que se considere a sí mismo y sus semejantes como ciudadanos del mundo. Este artículo constituye una contribución a la idea del cosmopolitismo posmoderno y a la forma de materializarlo como un modelo estructural de Estado, a partir de la visión del Orbe de Francisco de Vitoria y la conciliación de su obra con postulados de filosofía política y sociología, que permitan el análisis de la relación del vínculo social entre el individuo y la sociedad a manera de contexto originador de la crisis del modelo estructural decimonónico de Estado-Nación mediante el cual se muestre la necesidad de establecer un nuevo modelo estructural de Estado que satisfaga las necesidades humanas desde la búsqueda del bien común.

Con este objetivo se iniciará por establecer la relación de causalidad entre el ser humano y el Orbe y el análisis del concepto de Estado, la maleabilidad de las estructuras sociopolíticas y las constantes de transformación, como fundamento previo de la evaluación de la crisis del modelo estructural de Estado-Nación y del individualismo, para proponer el Orbe como modelo estructural del Estado mediante el cual se materializa el cosmopolitismo; y finalmente se concluye con la valoración de las aportaciones de Francisco de Vitoria para el desarrollo de este proceso.

## 2. LA RELACIÓN DE CAUSALIDAD ENTRE EL SER HUMANO Y EL ORBE

Con la intención de entender el vínculo Ser humano-Orbe se visualiza la obra de Francisco de Vitoria no solo como una crítica que cuestiona tanto la pretensión de la autoridad sin límite del Papado y del Imperio, como los

3. LLANO, F., *El humanismo cosmopolita de Immanuel Kant*, Madrid, Dykinson, S.L. 2002, p. 73.

procedimientos del colonialismo español, sino que se anuncia esa “grandiosa idea política del orbe, de la comunidad de pueblos de toda la tierra, en la amplitud planetaria de su horizonte político”<sup>4</sup>, morigerando la tendencia de dominación regente del ordenamiento sociopolítico medieval al propugnar, en su reemplazo, la relación entre pueblos fundada en el vínculo de la común naturaleza humana.

Fundados sobre esta base y entendiendo que en la relación Ser humano-Orbe, el segundo es el efecto del primero, pues el individuo es causa de la comunidad, es que se arguye que el Orbe es la sociedad del género humano porque surge del vínculo de la común naturaleza humana. Esta razón conlleva a que se condicione la existencia del Orbe a la necesaria presencia, en primer lugar, de aquellos seres biológicos individuales cuyas características esenciales y accidentales permite deducir su pertenencia al género humano, y en segundo lugar, que estos seres biológicos expresen la sociabilidad que les caracteriza mediante la agrupación en comunidades, pues para que exista el Orbe, no sólo es pertinente la capacidad evolutiva de estos seres de conglomerarse, como potencia activa, sino que el ánimo de hacerlo y la efectividad con que éstos lo hagan resulta decisivo para estructurar el Orbe desde la capacidad de sociabilidad natural del ser humano.

Este razonamiento se sustenta en la relación de causalidad –causa material, causa formal, causa eficiente y causa final– entre el ser humano y la sociedad, que condiciona la materialización del Orbe que a continuación se analizará.

El *homo sapiens sapiens* no es una mera accidentalidad del Orbe, es el ser humano el ser del Orbe, y como tal es su causa material, ya que es lo que posibilita su existencia, mientras que la esencia de la Orbe corresponde a la “utilidad de la sociedad”<sup>5</sup> que por disponibilidad de la “sociabilidad activa”<sup>6</sup> lleva a la búsqueda del bien común de todos los individuos, mientras que en la dinámica entre el ser y el obrar yace el estar sujeta al perfeccionamiento<sup>7</sup>.

En consecuencia, la evolución constante del ser humano es la materia prima que permite esculpir el ánimo social que origina el Orbe, puesto que el ser humano es potencia, contiene en sí mismo la llave de su propio perfeccionamiento al encontrarse impulsado por su capacidad de aprendizaje.

4. MARTÍNEZ-CARDÓS, J., “Comentario Crítico”, en F. DE VITORIA *Sobre el poder civil, Sobre los indios, Sobre el derecho de la guerra*, Madrid, Tecnos 2012., p. LXIII.

5. Entiéndase que desde la perspectiva de Francisco de Vitoria la utilidad y finalidad de la sociedad o comunidad y del poder público son una misma cosa.

6. GURVITCH, G., *Las formas de la sociabilidad, ensayos de sociología*, traducido por Francisco Ayala, Buenos Aires, Ed. Losada, S.A., 1941, p. 57.

7. ALVIRA, T., *et. al.*, *Metafísica*, Pamplona, EUNSA Ediciones, S.A., 1998, p. 230.

La causa formal, que constituye la perfección intrínseca por el que una cosa es lo que es, en el ámbito de la sustancia, permite entender que por ser el hombre un ser naturalmente sociable, debe comprenderse la sociabilidad como la tendencia natural del ser humano al establecer relaciones sociales, la cual es entendida como la forma sustancial que le da el ser a la especie humana, permitiendo que seamos animales políticos y que hayamos evolucionado como tal. Ahora bien, la forma en la que se expresa aquella tendencia natural obedece necesariamente a la profundidad con la que un individuo se relacione con otros de su especie, permitiendo que se den las relaciones con otros que pueden ser intergrupales como en la “sociabilidad por interpenetración o fusión parcial de las consciencias en el Nosotros”<sup>8</sup> que implica la vinculación interior del individuo en la intuición colectiva, permitiendo la existencia de un nosotros que posibilita la vivencia en comunidad de los individuos fundada en la visualización de un objetivo común.

De otro lado, esta tendencia natural del ser humano se verifica desde el establecimiento de relaciones interindividuales en la “sociabilidad por simple convergencia o interdependencia entre ‘Yo’, ‘Tú’, ‘Él’, ‘Ellos’”<sup>9</sup>, que resultan ser la interacción entre individuos al comunicarse entre sí por medio de signos como palabras, gestos, declaraciones, etc. Llevar a cabo esta comunicación implica la exteriorización de la sociabilidad a partir de la verificación de una verdadera interacción entre individuos, razón por la cual la comunicación constituye la causa eficiente que permite la existencia del Orbe, al configurarse ésta como la “causa de la causalidad de materia y de la forma, pues hace, por su movimiento, que la materia reciba a la forma y que la forma adhiera en la materia”<sup>10</sup>, lo que es comprobable, ya que el ser humano es naturalmente sociable, pero se hace verdaderamente sociable al exteriorizar la tendencia natural a la sociabilidad, al producir una interacción con los individuos de su entorno mediando para ello una serie de signos.

La comunicación es producto de la adaptación anatómica del ser humano impulsada por la interacción con su entorno social, que conduce a la ejecución del proceso comunicativo como una facultad operativa propia de la potencialidad del ser humano dependiente de la intermediación de la dirección de su voluntad y de su entendimiento. Por lo cual, efectuar la acción que se traduce en el proceso comunicativo conlleva implícitamente la voluntad de hacerlo o no, pues, aunque la tendencia natural a ser sociable es inherente al

8. GURVITCH, G., *Las formas de la sociabilidad, ensayos de sociología*, traducido por Francisco Ayala, Buenos Aires, Ed. Losada, S.A., 1941, p. 31.

9. GURVITCH, G., *Las formas de la sociabilidad, ensayos de sociología*, traducido por Francisco Ayala, Buenos Aires, Ed. Losada, S.A., 1941, p. 31.

10. ALVIRA, T., *et. al., Metafísica*, Pamplona, EUNSA Ediciones, S.A., 1998, p. 224.

hombre, es el ser humano quien decide si desea iniciar o no el proceso comunicativo. Saliendo de esta órbita interna de decisión, Niklas Luhmann expresa que la comunicación es una operación genuinamente social que incluye necesariamente la participación de una multiplicidad de individuos conscientes, que es considerada como tal si y solo si es posible verificarla desde la participación activa de dos o más personas que generen “efectos simultáneos al darla a conocer y al entenderla”<sup>11</sup>.

Entendiendo las dinámicas de la sociabilidad en relaciones tanto interindividuales como intergrupales, puede concluirse que a lo largo del proceso evolutivo de la especie humana los individuos inclinaron su voluntad frente a la necesidad de propender hacia la ayuda mutua entre sus congéneres y otros seres humanos de tendencia tribal, estimulando con estos actos la capacidad de comunicación de los humanos primitivos, que a manera de causa eficiente condujo a que la humanidad atravesase un período de constante perfeccionamiento en el que la tendencia natural de sociabilidad alcanza un nivel superior tras la conformación de las primeras civilizaciones agrarias construidas por el conglomerado social del ser humano. Cuando se enuncia que la sociabilidad alcanza un nivel superior, se está haciendo referencia a la capacidad de amoldamiento de una agrupación de seres humanos que lleva a la modelación de una o múltiples estructuras sociopolíticas cuya finalidad es la reacción precisa de la agrupación frente a un conjunto de necesidades propias que le demanda un contexto específico. La capacidad de amoldamiento perfecciona la tendencia natural a la sociabilidad, constituyendo de esta manera la causa final<sup>12</sup> de la relación de causalidad Ser humano-Orbe. Este perfeccionamiento se producirá siempre que se dé el ánimo de conglomeración que, en el marco de la capacidad de amoldamiento, se genere la “sociabilidad activa”<sup>13</sup> al concentrarse la consciencia individual en torno a la visualización de obras comunes a realizar. Ésta se erige como la importantísima condición para que se dé la necesaria vinculación interior a la intuición colectiva, que sirve de base para la conformación de conglomerados humanos, y que demanda el funcionamiento del poder público en razón de la búsqueda del bien común.

11. LUHMANN, N., *La sociedad de la sociedad*, traducido por Javier Torres Nafarrete, México D.F., Editorial Herder, 2007, p. 58.

12. Como lo afirma Copleston citando a Aristóteles la causa formal de una cosa es también, normalmente, su causa final, en el entendido de que la causa final es “*el esfuerzo natural por alcanzar la plenitud de la causa formal*”, en este artículo se entiende la capacidad de amoldamiento como el medio de perfeccionamiento de la sociabilidad.

13. GURVITCH, G., *Las formas de la sociabilidad, ensayos de sociología*, traducido por Francisco Ayala, Buenos Aires, Ed. Losada, S.A., 1941, p. 57.



Analizada la relación de causalidad entre el ser humano y la sociedad como condición para que sea materializado el Orbe, es preciso que se proceda a analizar la posibilidad que tienen las agrupaciones humanas de transformarse, haciendo referencia a un concepto de maleabilidad que permite la existencia de múltiples formas de organización como desarrollo conceptual de la capacidad de amoldamiento, antes referida. Expondremos para ello la influencia de las constantes de transformación como inmanentes en los procesos de reestructuración de las sociedades, iniciando con este fin con el estudio del Estado y el modelo estructural de Estado.

### 3. ESTADO, MALEABILIDAD DE LAS ESTRUCTURAS SOCIOPOLÍTICAS Y LAS CONSTANTES DE TRANSFORMACIÓN

Afirma Rojo Salgado que el Estado no es más que el último eslabón de esta milenaria cadena evolutiva de las formas de organización social, y en ese sentido “es una categoría histórica más, anclada en una etapa y en un contexto determinado del proceso histórico del que no puede desligarse”<sup>14</sup>. De ésta es posible deducir que la existencia de determinada forma de organización social ha sido generada a partir de la confluencia de una serie de circunstancias particulares, y por lo cual la formación de las estructuras organizadas corresponde a la directa relación que tiene la forma con la que se le ha caracterizado y la potencia que constituye en sí misma como solucionador de las necesidades que demanda el contexto socioambiental del momento. Frente a esta perspectiva, se sostiene que limita la existencia del Estado a ser el mero producto de la confluencia de un conjunto de características específicas propias de un contexto histórico, lo que ciertamente es una imprecisión debido a que si bien el Estado es una asociación que existe para un fin, es colosal la diferencia entre éste y el modelo estructural que asume la organización social en respuesta a ciertas condiciones del contexto socioambiental del momento, por lo cual se procederá al análisis de cada uno de estos conceptos.

En primer lugar, la construcción del Estado constituye el efecto del cumplimiento de la importantísima condición, es decir, el Estado es efecto de la sociabilidad activa, ya que se erige el Estado siempre que la vinculación interna a la intuición colectiva, corresponda a la búsqueda de horizontes comunes, siendo el bien común el horizonte fundamental encarnado en la consciencia

14. ROJO, A, “Globalización y crisis de la política: la necesidad de instaurar el espacio público”, en CONCEPCIÓN L., *et al.*, *Gobernanza global y democracia*, México D.F., Editorial Miguel Ángel Porrúa – Universidad Autónoma de Baja California 2010, p. 132.

colectiva generado en la interpenetración de las consciencias individuales que tienden cada una a la búsqueda del bien. Es por ello que entender el concepto de Estado supera por mucho el referirlo como un grupo de órganos administrativos, pues constituye por sí mismo la esencia del grado de perfección más alto de expresión de la sociabilidad en compañía del ánimo de conglomeración de los seres humanos, ya que “sólo en el Estado puede el hombre vivir feliz en un sentido pleno, y como el vivir venturoso es el fin natural del hombre, al Estado ha de llamársele sociedad natural”<sup>15</sup>.

Atendiendo lo anterior, se propone la definición de Estado que ha formulado Bernd Marquardt. Esta conceptualización describe el ser de éste al identificar sus características esenciales: “se puede entender por Estado una organización jurídico-política supralocal que coordina la convivencia en el interior y brinda protección contra el exterior”<sup>16</sup>. Éste es necesariamente organización jurídico-política, pues es producto de la sociabilidad activa.

El Estado debe ser supralocal, pues sólo es posible que se dé tras la constitución de una comunidad mayor que sea superior a los grupos pequeños contruidos según el principio de parentesco, pues como afirma Francisco de Vitoria, “la familia, ella sola, no se basta a sí misma, aunque sus miembros se presten mutua ayuda, y sobre todo no es suficiente para rechazar la violencia y las injurias”<sup>17</sup>. También debe ser superior a la aldea o a las sociedades rurales simples, como las comunidades locales conformadas por familias que se casaban entre sí y en las que se procura ya algo más que la satisfacción de las necesidades diarias, pero que por la carencia de una estructura eficiente, la multiplicación de comunidades del mismo orden y el crecimiento de la población, terminó por ser de completo insostenible, desencadenando “que existieran más conflictos entre los grupos segmentarios y empezara un problema de paz con una intensidad hasta entonces desconocida, que exigía soluciones”<sup>18</sup>.

La conformación de una comunidad mayor como una solución necesaria para contener el potencial de violencia de estos conglomerados, significó la garantía de la convivencia en el interior con la finalidad de brindar

15. COPLESTON, F., *Historia de la Filosofía. Volumen I: Grecia y Roma*, traducido por Juan Carlos García Borrón, Barcelona, Editorial Ariel, S.A., 2004, p. 301.

16. MARQUARDT, B., *Historia universal del Estado, desde la sociedad preestatal hasta el Estado de la sociedad industrial*, Bogotá, Grupo Editorial Ibáñez-Universidad Nacional de Colombia, 2007, p. 5.

17. DE VITORIA, F., *Sobre el poder civil, Sobre los indios, Sobre el derecho de la guerra*, Madrid, Tecnos, 2012, p. 13.

18. MARQUARDT, B., *Historia universal del Estado, desde la sociedad preestatal hasta el Estado de la sociedad industrial*, Bogotá, Grupo Editorial Ibáñez-Universidad Nacional de Colombia, 2007, p. 39.

protección contra las amenazas del exterior a los integrantes de la comunidad. Se tendía de ambas formas por la prolongación de la subsistencia de los mismos y permitiendo que se satisficieran las necesidades comunes, pudiéndose expresar la potencialidad del ser humano tanto en el aprendizaje en procesos de invención de tecnología consecuentes con la colonización agraria y la ocupación del territorio; como en la adaptación de sus estructuras complejas de organización y administración conforme al contexto del momento, o a modo de reacción ante la imposibilidad de satisfacer plenamente las necesidades.

Esta adaptación o reacción, manifestación de la capacidad de amoldamiento de las agrupaciones de seres humanos, difiere de la univocidad de la agrupación que implica el concepto de Estado que se sustenta en la sociabilidad activa. El perfeccionamiento se da desde la potencialidad que implica por sí mismo el ser humano, y que conlleva que desde su capacidad de aprendizaje surja la posibilidad de maleabilidad de las estructuras sociopolíticas de las agrupaciones humanas, generando una multiplicidad indefinida de formas en la que se puede resaltar tanto características esenciales, presentes en toda agrupación humana sin que importe su forma; y características accidentales que corresponde a todas aquellas especificidades que permiten diferenciar un modelo estructural de otro.

Por lo cual, en segundo lugar, yacen los modelos estructurales de Estado como una reacción generada desde la capacidad de amoldamiento ante la existencia previa de un detonante. Éste es producto de la confluencia caótica de las consecuencias de actuaciones precedentes en el interior de las estructuras complejas de administración y de gobierno, y las necesidades propias que le demanda un contexto específico, que para desembocar en la modelación de una o múltiples estructuras sociopolíticas, deberá acaecer como reacción precisa. Si faltara el detonante porque el modelo estructural de Estado ha generado estabilidad, la capacidad de amoldamiento se expresaría en el ánimo de mejoramiento y el ánimo de perfeccionamiento del ser humano se expresaría en la profundización de otros campos de aprendizaje diferentes a aquellos que se limitan a garantizar la subsistencia personal y la de su grupo.

Como fue dicho anteriormente, la construcción de un modelo estructural determinado, conlleva implícitamente la confluencia de unas características esenciales junto a unas características accidentales. Ciertamente las características esenciales hacen referencia a aquellas circunstancias constantes que hacen que una agrupación humana pueda ser considerada como organización jurídico-política. Mientras, las características accidentales son aquellas que permiten la identificación de determinado modelo estructural a partir de una

serie de particularidades que representa la forma como se ha organizado la estructura social y política<sup>19</sup>.

Aunque la forma de la estructura social es considerada como una característica accidental, esta surge de la permanente necesidad de establecer una forma de distribución del poder que permita el direccionamiento de la colectividad hacia un horizonte común, por ende, esta es una característica esencial de los modelos estructurales de Estado, que actúa bajo las constantes de transformación. Estas constantes están presentes en los procesos de reestructuración de la estructura sociopolítica, y constituyen los mínimos de conglomeración de los grupos humanos. Entre éstas, resalta la constante del poder público, la constante de autoridad, y la constante de legitimidad.

Francisco de Vitoria desarrolla en su obra los principios básicos de la sociedad civil y de los poderes públicos, definiendo el poder público como la facultad, la autoridad o el derecho de gobernar la república civil<sup>20</sup>. De esta constante surge la facultad de gobierno y de administración organizada en el modelo estructural de Estado asumido por el conglomerado humano. La causa final del poder público corresponde a la utilidad y finalidad del bien común que ha justificado la conglomeración humana en sociedad, constituyéndose ésta como el referente de la necesidad del gobierno en cualquier sociedad.

En virtud de esta necesidad, y con el fin de que se efectúe la administración de la organización jurídico-política, es pertinente que quien obtenga la legitimación para administrar ejercite la capacidad de gobierno, reflejando de esta forma la constante de autoridad, que se origina en la suma de autoridades parciales conferidas por la misma comunidad, una vez constituida<sup>21</sup>. Esta se organiza alrededor de que sea coordinada la convivencia de los seres humanos dentro de la agrupación y la protección de ésta contra las amenazas. Por lo que se justifica que a alguien le sea otorgado el poder de representar la autoridad de la república, de inviabilidad de estructuración de organización política en el que todos “fueran iguales y ninguno estuviera sometido a la potestad de otro”<sup>22</sup>. De lo contrario, acaecería la insostenibilidad de las

19. La forma de la estructura política hace referencia a cómo se encuentra constituida la organización jurídico política, a guisa de ejemplo, la Ciudad-Estado, el Reino dinástico, la República, etc. Mientras que la forma de la estructura social atiende a las dinámicas propias de las jerarquías sociales, como la relación entre el rey y su pueblo, entre otras.

20. DE VITORIA, F., *Sobre el poder civil, Sobre los indios, Sobre el derecho de la guerra*, Madrid, Tecnos, 2012, p. 15.

21. HERNÁNDEZ, R., *Francisco de Vitoria, Vida y pensamiento internacionalista*, Madrid, Biblioteca de autores cristianos 1995, p. 164.

22. DE VITORIA, F., *Sobre el poder civil, Sobre los indios, Sobre el derecho de la guerra*, Madrid, Tecnos, 2012, p. 13.

organizaciones jurídico-políticas, pues “donde no hay uno que gobierne se disolverá el pueblo”<sup>23</sup>. Es por esta razón, y tal como lo afirma Francisco de Vitoria, por la que se debe encomendar la administración de ese poder a alguno o algunos, pues la multitud no podría dictar leyes cómodamente, ni dar edictos, ni dirigir pleitos, ni castigar a los transgresores<sup>24</sup>.

Por tener esta responsabilidad tan importante, Francisco de Vitoria considera impertinentes los actos sediciosos contra los reyes o contra quienes la república les encomiende hacer sus veces, y otros que ostentaren la autoridad, en razón de que para él, ningún argumento que surja de legitimación de la libertad como causa de la desobediencia; o que argumentando ésta se desconozca el poder de a quien se le ha conferido tal autoridad. Esta apreciación es procedente en virtud de que el reconocimiento generalizado no institucionalizado de la desobediencia conllevaría al aniquilamiento de la agrupación. Por esta razón, la constante de autoridad deja de ser una muy conveniente inmanencia que posibilita modelar la estructura del poder y la asciende al grado de necesidad absoluta, al punto de entenderla como una condición para que las agrupaciones humanas subsistan como tales, pues si todos gobernaran no habría nadie que gobierne<sup>25</sup>.

De otro lado, la cuestión de la legitimidad del poder público corresponde a la constante de la potestad, que desde la argumentación de Francisco de Vitoria no yace en el derecho positivo, sino que se constituye en el derecho natural, proveniente de Dios el poder público. A ésta le ha denominado potestad regia<sup>26</sup> y la ha constituido como la fuente de legitimidad previa a la potestad de la comunidad, que se da cuando los seres humanos se ponen de acuerdo y acceden a constituir un poder sobre ellos mismos, por el bien público, invistiendo a soberanos civiles para que ejerzan la autoridad en la

23. DE VITORIA, F., *Sobre el poder civil, Sobre los indios, Sobre el derecho de la guerra*, Madrid, Tecnos, 2012, p. 14.

24. DE VITORIA, F., *Sobre el poder civil, Sobre los indios, Sobre el derecho de la guerra*, Madrid, Tecnos, 2012, p. 18.

25. Sobre este punto, en el argumento I-23 en *De potestate civili*, declara el maestro Vitoria la primacía de que exista alguien con la autoridad suficiente para gobernar, no importa si éste es un “tirano”, lo que importa en el obediencia de las leyes que éste imponga, siempre que éstas le convengan a la organización política, pues para Vitoria es preferible que se evidencie la autoridad en función a la utilidad que cumple y no la legitimidad de lo ordenado, según afirma “que, como la república está bajo la opresión del tirano y no es dueña de sí misma, ni puede por sí misma dar leyes, ni cumplir las ya dadas, si no obedecieran al tirano, la república perecería”. Vid. DE VITORIA, F., *Sobre el poder civil, Sobre los indios, Sobre el derecho de la guerra*, Madrid, Tecnos 2012 p. 52.

26. DE VITORIA, F., *Sobre el poder civil, Sobre los indios, Sobre el derecho de la guerra*, Madrid, Tecnos, 2012, p. 20.

administración y gobierno de la organización jurídico-política<sup>27</sup>. Sobre este punto, la valoración de los argumentos de Francisco de Vitoria, independientemente de que él sitúe a Dios como causa de legitimidad, yace su aportación que hace referencia a la existencia de una causa anterior a la potestad convenida que legitima el poder público de la organización jurídico-política. Esta causa depende de la variabilidad de las condiciones del contexto sociopolítico y ambiental que condicione la forma en que se ha modelado la estructura del Estado.

De acuerdo con lo anterior, las constantes de transformación se erigen como características esenciales inmanentes a todo conglomerado humano. Sin embargo, les es cuestionable que les sea atribuido el concepto de infinito conforme a que, aunque parezcan derivarse de la potencialidad del ser humano, ciertamente, por su particular naturaleza, se alejan de la perspectiva infinita, en razón de que este concepto sólo es posible relacionarlo con la capacidad de amoldamiento. Por medio de ésta, se expresa la maleabilidad que permite a una organización jurídico-política asumir infinitas formas de modelo estructural siempre que sea reacción a un contexto específico. Luego las constantes de transformación presentes en toda agrupación humana se encuentran limitadas por su propia causa de origen, conllevando que no puedan extenderse más allá de la causa que valida su existencia, de lo contrario se imposibilitaría su materialización en la realidad social de los seres humanos debido a que no puede suponerse o verificarse el poder público sin una causa previa de la que se fundamente el ejercicio de la autoridad de un gobernante y la legitimidad para hacerlo.

Sobre las constantes de transformación, Francisco de Vitoria en *De indis prior* cuestiona la pretensión de un poder público universal del Emperador frente a toda la sociedad de seres humanos, partiendo del supuesto de que “el Emperador es señor de todo el orbe y, por consiguiente, también de los bárbaros”<sup>28</sup>.

27. Francisco de Vitoria es enfático en dejar en un segundo plano lo acordado entre una gran multitud de individuos que desean el bien común y que en función a este acto se conglomeran como agrupación, pues para él existe algo más grande que posibilita la existencia de la potestad, ya que lo convenido por la comunidad es apenas un reflejo de la consciencia colectiva. Lo cual, no desmejora ni subordina la legitimidad que surge del acuerdo de la multitud, en razón a que “cada república puede darse su propio gobierno sin que para ello sea necesario el consenso de todos, sino que parece ser suficiente el consentimiento de la mayoría” conforme a que “en las cosas que conciernen al bien de la república, todo lo que determine la mayoría obliga incluso a los que no están de acuerdo”. Vid. DE VITORIA, F., *Sobre el poder civil, Sobre los indios, Sobre el derecho de la guerra*, Madrid, Tecnos, 2012, p. 146.

28. DE VITORIA, F., *Sobre el poder civil, Sobre los indios, Sobre el derecho de la guerra*, Madrid, Tecnos, 2012, p. 87.

Para llegar a la conclusión de que “el Emperador no es señor de todo el orbe”<sup>29</sup>. Ante tan escandalosa pretensión, por la que el Emperador del Sacro Imperio Romano-Germano y otros tantos reyes asumían que el poder dado por su organización política los validaba para ejercer autoridad ilimitada a lo largo y ancho del vasto mundo, Francisco de Vitoria inicia por cuestionar la causa de legitimidad del poder público que le da entender a estos monarcas que pueden aspirar a la autoridad suprema del Orbe. Por ello, realiza un análisis desde el derecho natural divino y el humano, empezando por la potestad regia.

Esta es aquella que procede directamente de Dios, sin embargo, es enfático Vitoria en que el hecho de que el Emperador haya llegado a ostentar la autoridad del Imperio. Ha logrado ésta por el favor de Dios, mas no porque Dios mismo se le hubiese entregado a él, no en representación de una organización política, sino a él mismo, es decir, a su propio nombre, pues la forma como obtuvo la autoridad el Emperador fue “en virtud de otro derecho, a saber, el de la guerra justa o por otras razones”<sup>30</sup>, concibiendo la existencia de la causa previa de legitimidad como fundamento del poder público. En cuanto a la potestad de la comunidad, producto de lo acordado por su organización política de origen, Vitoria recalca que en virtud de ésta, no puede fundarse la autoridad del Emperador sobre la Orbe, pues la normatividad, decisiones, acuerdos y formas estructurales propias de su organización política de la que emana el poder del Emperador, carece de jurisdicción sobre las demás. De hecho “si antes de la ley el Emperador no tenía jurisdicción sobre el orbe, la ley no pudo obligar a los que no eran súbditos”<sup>31</sup>, entonces si mediara entre las organizaciones políticas una relación de subordinación, sí se verificaría la causa previa de legitimación que permite extender la autoridad del Emperador desde la organización política de origen hasta las organizaciones políticas sometidas, si no ocurre, es por completo inviable la pretensión del Emperador.

Frente a la constante de autoridad, establece el límite de la autoridad del Emperador únicamente sobre las organizaciones políticas sobre las que haya sido favorecido por algún derecho, sea el proveniente de la guerra o el que se le haya entregado por algún títulos. Pero al no evidenciarse que el Emperador haya accedido a la autoridad de otras organizaciones políticas, a través del “dominio por legítima sucesión, ni por donación, ni por permutación o

29. DE VITORIA, F., *Sobre el poder civil, Sobre los indios, Sobre el derecho de la guerra*, Madrid, Tecnos 2012, p. 85

30. DE VITORIA, F., *Sobre el poder civil, Sobre los indios, Sobre el derecho de la guerra*, Madrid, Tecnos 2012, p. 91.

31. DE VITORIA, F., *Sobre el poder civil, Sobre los indios, Sobre el derecho de la guerra*, Madrid, Tecnos 2012, p. 95.

compra, ni por guerra justa, ni por elección u otro cualquier título legal”<sup>32</sup> se hace totalmente imposible reconocerle su autoridad universal sobre el Orbe.

En conclusión, instituir mediante la causalidad la relación natural que existe entre la organización jurídico-política y la necesidad inmanente de que exista un gobierno que coordine las relaciones sociales, proteja a su comunidad de amenazas exteriores y, en fin, dirija el progreso de sus pares hacia el bien común, y analizar la imposibilidad de concebir la autoridad universal del Emperador, permite ilustrar de un modo práctico el contenido y las limitaciones de las constantes de transformación. Éste es uno de los aportes de Francisco de Vitoria al mundo, ya que dilucidar el límite al poder público contribuyó a cimentar la construcción del concepto moderno de soberanía y legalidad y, por consiguiente, la conceptualización moderna del modelo estructural de Estado-Nación y su materialización. Estos razonamientos son fundamentales para materializar el Orbe en el cosmopolitismo posmoderno, de acuerdo a que, entendiendo las limitaciones de estas constantes de transformación presentes en los procesos de reestructuración de la estructura sociopolítica, se podrán constituir los mínimos necesarios para hacer del Orbe una forma viable de modelo estructural de Estado, como el nivel de perfeccionamiento más alto al que pueda aspirar alcanzar la humanidad.

Habiendo sido establecida la diferencia entre el Estado y el modelo estructural de Estado, se proseguirá exponiendo el contexto social catalizador de la crisis del modelo estructural del Estado-Nación que conllevará la necesidad de reestructurar las estructuras sociopolíticas de las organizaciones jurídico-políticas actuales ante la desnaturalización sistémica de la sociabilidad activa, hacia una realidad social que generalmente se ha centrado en la concentración de la consciencia individual y no en la visualización de obras comunes. Esto ha conducido a una galopante desvinculación interior de la intuición colectiva a causa de la desviación del poder público y la pérdida de validez de los tradicionales agentes aglutinadores de consciencia colectiva.

#### 4. LA CRISIS DEL MODELO ESTRUCTURAL DE ESTADO-NACIÓN Y EL INDIVIDUALISMO

Anteriormente se había utilizado el término acuñado por Gurvitch, de sociabilidad por interpenetración o fusión parcial de consciencias

32. DE VITORIA, F., *Sobre el poder civil, Sobre los indios, Sobre el derecho de la guerra*, Madrid, Tecnos 2012, p. 95.



individuales, como aquella causa formal que permitió a los seres humanos evolucionar como animales políticos, en virtud de la capacidad de aglomeración a la que ésta corresponde. Y que la comunicación, producto de la sociabilidad por convergencia o interdependencia, constituyó el agente exteriorizante de la causa formal, permitiendo que ésta moldeara la causa material para que llegara a ser lo que es, un ser humano cuya característica esencial es ser sociable. Según este mismo sociólogo, estas formas de sociabilidad se presentan de acuerdo con ciertos grados de intensidad y de profundidad que permite entender cuán integrada está la consciencia individual con la consciencia colectiva –en la sociabilidad por fusión parcial– que puede darse como Masa, Comunidad o Comunió<sup>33</sup>.

La confluencia de los distintitos grados de formas de sociabilidad y ciertos desencadenantes del contexto social del momento, pueden dar como resultado una gran cantidad de posibilidades de relaciones entre los individuos. Una de éstas es el individualismo, cuya relevancia radica en que si bien el ser humano se encuentra viviendo en sociedad, creció en una, y ha estado viviendo en una organización política determinada con un modelo estructural característico producto del contexto vivido a lo largo de su historia; no se identifica con el horizonte común repudiando la relación con un grupo innumerable de semejantes, percibiendo desde el desprecio de lo cultural hasta colocar bajo tela de juicio los cimientos del modelo estructural de su organización jurídico-política.

El individualismo como forma de desarraigo social es el resultado del debilitamiento de la comunidad favorecido por el agotamiento del modelo estructural. Este es el producto de la confluencia de dos fenómenos distintos: el primero, la fluctuación de las formas de sociabilidad; y el segundo, el agotamiento del modelo estructural de las organizaciones políticas.

33. En la Masa, la vinculación de las consciencias individuales en una intuición colectiva, es superficial, apenas responde a ciertas circunstancias del ideario colectivo, debido a que el individuo no logra ordenar sus más profundas creencias con las ideas que representan el espíritu de la consciencia colectiva. En la Comunidad, la vinculación de las consciencias individuales en una intuición colectiva, es más profunda que en la masa pues, aunque gran parte de las creencias individuales se identifican con el ideario de la consciencia colectiva, no alcanza el máximo de integración entre las creencias particulares y el ideario colectivo. En la Comunió, la vinculación de las consciencias individuales se da más intensamente que en la masa y en la comunidad, ya que, alcanza la interpenetración de la consciencia individual, un nivel superior, al permitir que el ideario colectivo se arraigue en lo más profundo de la consciencia colectiva, lo que es posible únicamente durante los estados de éxtasis colectivos. *Vid. GURVITCH, Las formas de la sociabilidad, ensayos de sociología*, pp. 41-48.

Cuando las creencias personales dejan de concurrir con los valores colectivos tras no existir una identificación de la consciencia individual con “los acontecimientos relativos al mundo exterior y sensible”<sup>34</sup>, la fusión de las consciencias individuales en la intuición colectiva se representa de carácter superficial. Este debilitamiento de la intensidad en la vinculación con el ideario de la conglomeración, es el reflejo de un cambio en la forma de apreciar el yo, caracterizado por el surgimiento del “imperio del Narciso individualista”<sup>35</sup>. Y esto resulta ser un virtual desprendimiento del ser humano de la sociedad civil en el que el individuo repudia las “revoluciones que auspician la transformación del mundo o de la humanidad”<sup>36</sup>, en razón de la profunda crisis de los ideales de la modernidad, representada ésta en el “deterioro de la credibilidad y legitimidad”<sup>37</sup> de los metarrelatos que aglutinaron masas en comunidad, bajo un estandarte, creencia o ideología durante los siglos pasados.

Ante el desánimo propio de las generaciones de las tres últimas décadas del siglo xx por prolongar la vida útil de “tanto el estado-nación como las organizaciones obreras clásicas, es decir, los partidos políticos y los sindicatos”<sup>38</sup>, es evidente la crisis de gobernabilidad que atraviesa la convulsionada civilización que se debate entre la mirada hacia el deseo de un cambio profundo en el modelo estructural de la organización jurídico-política, y la de quienes se han hecho con el poder público con la convicción de que la autoridad que les ha sido investida les habilita para extender su poder hacia instancias que no les competen.

Estos últimos, quienes defendían la forma tradicional de sociedad, han difundido la cultura del miedo con la esperanza de salvaguardar su poder personal sobre la comunidad, legitimando de esta forma la constitución de una “sociedad de control”<sup>39</sup>, que en lo absoluto ha logrado devolver la confianza

34. GURVITCH, G., *Las formas de la sociabilidad, ensayos de sociología*, traducido por Francisco Ayala, Buenos Aires, Ed. Losada S.A. 1941, p. 49.

35. DÍAZ, C., *La persona como don*, Bilbao, Editorial Desclée de Brouwer, S.A., 2001, p. 40.

36. GURVITCH, G., *Las formas de la sociabilidad, ensayos de sociología*, traducido por Francisco Ayala, Buenos Aires, Ed. Losada S.A. 1941, p. 61.

37. FERNÁNDEZ, A., “Hacia una redefinición postmoderna de la revolución política. Acontecimiento, poder constituyente y disutopía. Nómadas”. *Revista Crítica de Ciencias Sociales y Judiciales, Universidad Complutense (Madrid)* 19 (2008), p. 5.

38. FERNÁNDEZ, A., “Hacia una redefinición postmoderna de la revolución política. Acontecimiento, poder constituyente y disutopía. Nómadas”. *Revista Crítica de Ciencias Sociales y Judiciales, Universidad Complutense (Madrid)* 19 (2008), pp. 6-11.

39. FERNÁNDEZ, A., “Hacia una redefinición postmoderna de la revolución política. Acontecimiento, poder constituyente y disutopía. Nómadas”. *Revista Crítica de Ciencias Sociales y Judiciales, Universidad Complutense (Madrid)* 19 (2008), p. 7.

de los individuos en las instituciones, profundizando desenfrenadamente el deseo de estos por repudiar cualquier cosa que intentara limitar la libertad. En términos de Gurvitch, el desarraigo de los idearios que caracterizaban la colectividad ha generado el aumento de la presión social<sup>40</sup>, lo que ha conllevado que la relación de interdependencia se debilitara, y al quedarse en el ámbito exterior del individuo, ha conducido a que la prolongación inexorable de los metarrelatos se tornara opresiva frente a las aspiraciones y creencias personales.

Ante fenómenos como el hedonismo, el placer del momento y el deseo por la comodidad y el confort, o el nihilismo<sup>41</sup>, no extraña que la única muestra consiente de sociabilidad, como reacción ante la crisis de ideales, se manifieste a partir de la fusión de las consciencias individuales en intuiciones colectivas fundadas en “éxtasis colectivos, que no suelen ser sino de corta duración”<sup>42</sup>. Las aspiraciones y creencias individuales se identifican con las aspiraciones de cierta colectividad, normalmente alrededor de la “revitalización de los denominados aglutinantes primarios; lo local, los vínculos de sangre, los nacionalismos, el fundamentalismo religioso”<sup>43</sup>. Éstos resultan ser las circunstancias que permiten la consolidación de las sociedades particulares en contraposición a la sociedad en general.

En lo concerniente al modelo estructural, cuando la idea del Estado-Nación, producto de la concepción decimonónica del nacionalismo, entró en crisis al verse reflejada la incapacidad del Estado para responder a las nuevas necesidades del contexto sociopolítico tan disímil en cada una de las décadas del siglo xx y lo que lleva del siglo xxi, parece que se requiriese una evaluación sobre el innegable agotamiento del modelo estructura que hoy rige a los Estados, debido a que como afirma A. Rojo, “nuestros actuales Estados-naciones constituyen retos y supervivencias arcaicas del pasado que

40. La relación entre Masa, Comunidad o Comuni3n se le denomina “presi3n social”, este concepto hace referencia a la proporcionalidad de la intensidad de la apropiaci3n de la intuici3n colectiva en la consciencia individual, generando “que cuanto m3s intenso y fuerte es lo social, menos opresivo y exterior es, pues penetra entonces en la profundidad y la intimidad del “yo” Vid. GURVITCH, *Las formas de la sociabilidad, ensayos de sociología*, p. 42.

41. CRUZ, F., *La sombrilla planetaria, ensayos sobre la modernidad y postmodernidad en la cultura*, Bogotá, Planeta Colombiana Editorial, S.A., 2004, pp. 46-49.

42. GURVITCH, G., *Las formas de la sociabilidad, ensayos de sociología*, traducido por Francisco Ayala, Buenos Aires, Ed. Losada, S.A., 1941, p. 50.

43. CRUZ, F., *La sombrilla planetaria, ensayos sobre la modernidad y postmodernidad en la cultura*, Bogotá, Planeta Colombiana Editorial, S.A., 2004, p. 45.

no se corresponden con las necesidades actuales de las sociedades calificadas de posindustriales”<sup>44</sup>.

En consecuencia, el concepto de Estado, entendido como una organización jurídico-política autosostenible, independiente y soberana, está en vísperas de su propio ocaso. Su primer síntoma es el importante cambio estructural que está sufriendo la forma tradicional del poder público desde los años 1990 a raíz de que la disminución de las actuaciones del poder estatal ha significado un desprendimiento de lo que debe hacer según la norma y la observancia de los deberes sociales, medioambientales y económicos, que en muchos casos por su falta de aplicación no pueden ser materialmente verificados en la realidad social de los individuos.

Esta forma de replegar el poder público es consecuente con la incapacidad manifiesta de las estructuras complejas de administración y gobierno de las organizaciones jurídico-políticas de garantizar la seguridad y prosperidad de todos los miembros de la colectividad, de forma plena e independiente, en consideración a que se ha erigido un nuevo contexto, la globalización “que significa un creciente intercambio mundial de la economía, de la comunicación y de la cultura según conceptos del mercado libre”<sup>45</sup> pero por su efecto constituye “un proceso de intensificación de interconexiones entre ámbitos ‘nacionales’ cuyo resultado puede ser el incremento de la interdependencia entre países”<sup>46</sup>, generando un fenómeno en el que “los Estados se presentan más y más homogenizados, concretamente sus constituciones, instituciones y leyes”<sup>47</sup>.

Este nuevo contexto desborda los límites y la capacidad estatal, conforme a que el modelo estructural de la organización jurídico-política, es incapaz de garantizar por sí solo la seguridad, el bienestar, la libertad, la justicia, la conservación del ambiente, en razón a que ningún Estado puede en la hora actual

44. ROJO, A, “Globalización y crisis de la política: la necesidad de instaurar el espacio público”, en CONCEPCIÓN, L., *et al.*, *Gobernanza global y democracia*, México D.F., Editorial Miguel Ángel Porrúa - Universidad Autónoma de Baja California, 2010, p. 131.

45. MARQUARDT, B., *Historia universal del Estado, desde la sociedad preestatal hasta el Estado de la sociedad industrial*, Bogotá, Grupo Editorial Ibáñez-Universidad Nacional de Colombia 2007, p. 449.

46. FERRERO, M., “Gobernando (en) un mundo en globalización: una mirada conceptual a la gobernanza desde las relaciones internacionales en CONCEPCIÓN, L., *et al.*, *Gobernanza global y democracia*, México D.F., Editorial Miguel Ángel Porrúa - Universidad Autónoma de Baja California, 2010, p. 149.

47. MARQUARDT, B., *Historia universal del Estado, desde la sociedad preestatal hasta el Estado de la sociedad industrial*, Bogotá, Grupo Editorial Ibáñez-Universidad Nacional de Colombia, 2007, p. 454.

garantizar por sí solo, y aislado dentro de sus propias fronteras, su independencia o integridad territorial, ni hacer frente a las necesidades y aspiraciones de sus ciudadanos respecto al bienestar, progreso y plenitud de los derechos y libertades fundamentales, avocándonos a poner en marcha nuestra capacidad de amoldamiento en la modelación de estructuras sociopolíticas como reacción precisa a la ya irreversible globalización económica, social y cultural. Esta evidencia el acercamiento de una nueva era posestatal, caracterizada por una forma de gobierno cosmopolita, de múltiples niveles y dominios de autoridad, conectados entre sí tanto vertical como horizontalmente<sup>48</sup>.

El siguiente segmento tratará sobre la explicación conceptual del Orbe, analizando la relevancia de las contribuciones teóricas de Francisco de Vitoria en la conformación de un nuevo modelo estructural de Estado construido sobre la base de unas constantes de transformación que permitan la comunión del individuo en la sociedad del género humano, y que tenga como fundamento la viabilidad del cosmopolitismo en la realidad social de cada uno de los individuos y sus formas de gobierno.

## 5. LA MATERIALIZACIÓN DEL ORBE COMO MODELO ESTRUCTURAL DE ESTADO

El “Orbe”<sup>49</sup>, es la palabra que sintetiza la revolución que encabezó Francisco de Vitoria. Una revolución que terminó por posicionar al ser humano como el centro de cualquier modelo estructural de organización jurídico-política, reestructurando las formas tradicionales de entender el poder público, y las relaciones intergrupales a partir de la idealización de las bases de una sociedad de orden global, construida desde el ser humano, entendido éste último “por derecho natural, ciudadano del mundo, del orbe”<sup>50</sup>.

Por consiguiente, la “*Communitas totius orbis*”<sup>51</sup> es el mayor aporte de Francisco de Vitoria a la humanidad, no sólo por lo que implica Orbe como concepto, sino porque el dominico ideó una forma de expresión de la

48. ROJO, A, “Globalización y crisis de la política: la necesidad de instaurar el espacio público”, en CONCEPCIÓN, L., *et al.*, *Gobernanza global y democracia*, México D.F., Editorial Miguel Ángel Porrúa - Universidad Autónoma de Baja California, 2010, pp. 130-134.

49. DE VITORIA, F., *Sobre el poder civil, Sobre los indios, Sobre el derecho de la guerra*, Madrid, Tecnos, 2012, p. 51.

50. CRUZ, J., *Ley natural y niveles antropológicos, Lecturas sobre Tomás de Aquino*, Pamplona, Ediciones Universidad de Navarra, S.A., 2007, p. 12.

51. FRAYLE, L., *Estudio Preliminar*, en F. DE VITORIA *Sobre el poder civil, Sobre los indios, Sobre el derecho de la guerra*, Madrid, Tecnos, 2012, p. XVII.

potencialidad humana superior a otra conocida. y esto en razón a que, aunque construyó las bases de “una Comunidad universal regida por el derecho internacional”<sup>52</sup>, la esencia de su aporte radica en que al construir estas bases concibió la aplicación de la teoría sobre el poder público en el ámbito global a partir de la sociabilidad de los seres humanos. Para él, la “sociedad universal de los pueblos, se encuentra ya viva en el interior de la sociedad humana”<sup>53</sup>, permitiendo como consecuencia que se diera al Orbe un fundamento teórico-práctico que deja a un lado las percepciones de utopía con las que se ha adornado el concepto, y que da la posibilidad real de erigir tan innovadora forma de gobernabilidad.

Francisco de Vitoria hace referencia al Orbe, en *De potestate civili*, al asegurar que, “en efecto, el orbe entero, que en cierto modo es una república, tiene potestad de dar leyes justas y convenientes para todos, como son las del derecho de gentes”<sup>54</sup>. De esto es posible deducir que el concepto de Orbe debe ser entendido desde la misma definición de Estado, por lo que las características esenciales que son abstraídas de esta definición son igualmente aplicables al Orbe, en razón a lo siguiente.

En primer lugar, la Orbe es una organización, debido a que la tendencia natural a la sociabilidad ha conllevado que en toda forma de asociación humana la coincidencia de intereses específicos o metas comunes entre los individuos, auspiciada por el proceso comunicativo, se den distintos grados según el contexto social, político, económico y ambiental del momento. Y esto lleva que sea vinculada la consciencia individual a la intuición colectiva, ya no sólo para satisfacer sus necesidades, sino para compartir la cosmovisión del conglomerado humano. Cuando esta vinculación se da para la búsqueda del bien común, mediante el desarrollo del planteamiento y cumplimiento de una serie de objetivos colectivos con el fin de producir un efecto positivo en la realidad social del individuo, se da cumplimiento a la importantísima condición de la sociabilidad activa. Así se permitiría que se diera la constitución de una organización, en el momento de la formulación de un modelo estructural que brindara las formas estructurales que permitan el desarrollo de las condiciones de mejoramiento de la vida de los individuos. Luego, el Orbe es organización, siempre que confluya la búsqueda del objetivo único común como su

52. ROJO, A, “Globalización y crisis de la política: la necesidad de instaurar el espacio público”, en CONCEPCIÓN, L., *et al.*, Gobernanza global y democracia, México D.F., Editorial Miguel Ángel Porrúa – Universidad Autónoma de Baja California, 2010, p. 142.

53. HERNÁNDEZ, R., *Francisco de Vitoria, Vida y pensamiento internacionalista*, Madrid, Biblioteca de autores cristianos, 1995. p. 176.

54. DE VITORIA, F., *Sobre el poder civil, Sobre los indios, Sobre el derecho de la guerra*, Madrid, Tecnos, 2012, p. 50.

materialización en un modelo estructural, que permita su desarrollo y se ajuste al nuevo contexto de la civilización humana.

En segundo lugar, el Orbe es una organización jurídico-política. Al ser el Orbe una organización humana, es indispensable que confluyan dos factores, inicialmente que se presente la constante del poder público, y que éste pueda verse relacionado en un modelo estructural que pueda brindar soluciones a las situaciones que plantea el nuevo contexto.

La constante del poder público hace referencia a la necesidad del gobierno en cualquier sociedad, originada en la tendencia natural a la sociabilidad, y su efecto de agrupación de seres humanos en colectividades de distintos órdenes en la que se da el gobierno, como efecto de la constante de autoridad. De otro lado, la capacidad de amoldamiento propia de la potencialidad que implica por sí mismo el ser humano permite la maleabilidad estructural de las agrupaciones humanas generando una multiplicidad indefinida de formas y que, por consiguiente, permite a una organización jurídico-política asumir un modelo estructural siempre que sea reacción a un contexto específico. Al confluir estas dos, la capacidad de amoldamiento provoca un efecto de cambio sobre la forma en la que se manifiesta la constante del poder público, dando como resultado la producción de una causa previa que otorga la legitimidad al nuevo poder mediante una transferencia de quien tradicionalmente ostentó el poder hacia otro responsable, en atención a las particularidades del contexto del momento. Esto puede comprobarse con los “nuevos niveles estatales”<sup>55</sup> producto de un “proceso de gobernación considerablemente más descentralizado y fragmentado en el cual toman parte múltiples niveles de autoridad pública”<sup>56</sup>.

En tercer lugar, la Orbe es supralocal. El Orbe es la sociedad del género humano, por lo que se encuentra por encima de cualquier otra forma de agrupación humana sea organización o no, en virtud a su extensión, auspiciada por su fuente, la característica esencial que permite configurar a los individuos como seres humanos. También por la forma como deberá estar constituido su modelo estructural, en el que existe una redistribución del poder público, que permite la coexistencia multinivel de la autoridad. Y se origina una instancia superior al modelo de Estado democrático, responsable

55. MARQUARDT, B., *Historia universal del Estado, desde la sociedad preestatal hasta el Estado de la sociedad industrial*, Bogotá, Grupo Editorial Ibáñez-Universidad Nacional de Colombia, 2007, p. 455.

56. FERRERO, M., “Gobernando (en) un mundo en globalización: una mirada conceptual a la gobernanza desde las relaciones internacionales en CONCEPCIÓN, L., *et al.*, *Gobernanza global y democracia*, México D.F., Editorial Miguel Ángel Porrúa - Universidad Autónoma de Baja California, 2010, p. 153.

de garantizar la convivencia entre las organizaciones jurídico-políticas y capaz de responder a las necesidades propias del contexto de la globalización, en su calidad de “comunidad perfecta, autosuficiente, capaz de reivindicar los derechos de los hombres cuando sea menester; porque es permanente, superior y anterior a todos los pueblos que quieran luego unirse para formar una confederación de naciones”<sup>57</sup>.

En cuarto lugar, la Orbe coordina la convivencia en el interior. Francisco de Vitoria concibe a la sociedad del género humano como la sociedad de todos los seres humanos, y como tal reconoce la diversidad de organizaciones jurídico-políticas e incluso otras formas de agrupación humana, que respondan a otro tipo de tradiciones, distintas a las propias. A ello, el dominico propone el derecho de gentes como aquellas disposiciones producto de la potestad de dar leyes justas y convenientes que le permite someter a un orden objetivo común a las organizaciones jurídico-políticas concebidas como sujetos iguales” limitados a la “supremacía de la mayoría del orbe”<sup>58</sup>. Sin embargo, “si algún día se efectuara la sociedad internacional tal como él la soñara, no habría privilegios de unos Estados con respecto a otros”<sup>59</sup>.

En quinto lugar, la Orbe brinda protección. Entender la materialización de la Orbe en el modelo estructural de niveles de poder público, en el que la sociedad internacional corresponde a la comunidad de organizaciones jurídico-políticas de igual condición, es fundamental para comprender la condición de confraternidad que resulta ser la cooperación, la integración y la unidad entre pueblos, naciones y continentes con el fin de lograr todos esos objetivos, considerados esenciales por el ciudadano de hoy día<sup>60</sup>. El cumplimiento de esta condición es fundamental para llevar a cabo la búsqueda del objetivo único común, a partir de la pretensión de salvaguardar la vida de los ciudadanos del mundo. Esto va más allá de intensificar la renuncia a medios violentos como solución a los conflictos entre conglomerados, al comprender el mejoramiento de la vida de los seres humanos en virtud de la paz, la conservación del medio ambiente, la humanidad y la supervivencia.

57. CRUZ, J., *Ley natural y niveles antropológicos, Lecturas sobre Tomás de Aquino*, Pamplona, Ediciones Universidad de Navarra, S. A., 2007, p. 10.

58. MARTÍNEZ-CARDÓS, J., “Comentario Crítico”, en F. DE VITORIA *Sobre el poder civil, Sobre los indios, Sobre el derecho de la guerra*, Madrid, Tecnos, 2012, p. LXXVII.

59. HERNÁNDEZ, R., *Francisco de Vitoria, Vida y pensamiento internacionalista*, Madrid, Biblioteca de autores cristianos, 1995. p. 179.

60. ROJO, A., “Globalización y crisis de la política: la necesidad de instaurar el espacio público”, en CONCEPCIÓN, L., *et al.*, *Gobernanza global y democracia*, México D.F., Editorial Miguel Ángel Porrúa – Universidad Autónoma de Baja California, 2010, pp. 142-144.



Una vez comprendida la relación del concepto del Orbe y del Estado, es preciso conocer los componentes que permiten la efectiva subsistencia de la sociedad del género humano.

Estos componentes esenciales constituyen la materia prima que fijará la reacción precisa al contexto actual, que dará paso al desarrollo de un nuevo modelo estructural de Estado.

### 1. *El primer componente esencial es la apropiación del cosmopolitismo.*

“El convertirse en ciudadano del mundo resulta a menudo una empresa solitaria”<sup>61</sup>. Podría pensarse que es la frase que mejor describe la situación del individuo que decide buscar el perfeccionamiento de su conexión con el planeta, sin embargo, es paradójico que persiguiendo esta conexión decida alejarse de la sociedad, aunque sea la misma sociedad la esencia de esta conexión; esta contradicción se origina en que las creencias arraigadas en su consciencia individual no confluyen con el ideario actual de su colectividad.

Y no es para menos, el ideario colectivo actual es producto de un octogenario nacionalismo degradado que hoy día se encuentra en constante lucha por mantenerse vivo frente a un contexto globalizado que ha resultado en el inicio de un proceso en el que todas las circunstancias confluyen para que la humanidad se consolide como una única sociedad, la sociedad del género humano, siguiendo el camino del cosmopolitismo. Este camino más que es ser una teoría es “una capacidad o virtud: la de saber abrirse, desde la propia cultura, a otra cultura, a muchas otras culturas, y, al fin, al mayor número de culturas o incluso a la totalidad de ellas”<sup>62</sup>. Como toda capacidad proviene de la posibilidad del perfeccionamiento que representa por sí mismo el ser humano, y como virtud, exige para que se dé su desarrollo el ánimo de mejoramiento y el ánimo de perfeccionamiento de quienes pertenecen a la especie humana, con el fin de rediseñar el ideario colectivo para que creencias particulares de este orden no constituyan una fuga ideológica sino que se tienda a un nuevo contexto en el que confluyan las consciencias individuales en el grado de comunidad en la consciencia colectiva con el objetivo de lograr el bien común para todos.

61. NUSSBAUM, M., *Los límites del patriotismo, Identidad, pertenencia y ciudadanía mundial*, traducido por Carmen Castells, Barcelona, Ediciones Paidós Ibérica, S.A., 1996, p. 27.

62. TEODORO, M., “El cosmopolitismo intercultural de Martha Nussbaum”, en KOZLAREK, O. (coord.) *Entre cosmopolitismo y consciencia del mundo, hacia una crítica del pensamiento atópico*, México D.F., Siglo XXI editores, S.A., 2002, p. 100.

Es en este punto en el que se observa el reto, y cuestiona sobre ¿cómo pasar de la tradicional masa poco arraigada a la idea de la sociedad del género humano como ideario colectivo de una comunidad estable? Para responder a este cuestionamiento, se enunciarán dos dimensiones de la forma como disminuye la presión social al arraigar culturalmente el cosmopolitismo en los individuos.

#### a. Sobre la ciudadanía

La ciudadanía es “la condición jurídica y política que reconoce el acceso del individuo a un espacio de derechos compartido de forma igualitaria por los ciudadanos de una comunidad política”<sup>63</sup>. Esta visión de ciudadanía se vio fuertemente influenciada por la idea ilustrada de Estado que demandaba su construcción desde la idea de una sola nación, estableciendo una sinonimia entre la nacionalidad y la esencia misma de la ciudadanía. El resultado de tal adaptación ha sido el desprecio de las minorías nacionales y culturales que han resultado apartadas de su ciudadanía por considerarse como obstáculos al proyecto<sup>64</sup> de Estado-Nación. Sin embargo, los excesivos abusos de poder del siglo xx llevaron al inicio de la irreversible crisis de este modelo estructural hasta su continua decadencia en el siglo XXI, protagonizada por “la pérdida creciente de soberanía nacional de los Estados modernos estructurados como estado-nación a favor de instancias transnacionales o de regiones globales”<sup>65</sup>, conforme a que el nuevo contexto de transfronterización de la ciudadanía que apuesta por “la superación de ese modelo por una versión supraestatal y compleja [...] de la ciudadanía, con la mira puesta, si no en la ciudadanía universal, sí en la denominada ciudadanía cosmopolita”<sup>66</sup>.

El Cosmopolitismo “retrae la idea de una humanidad universal, de una ciudadanía única, que transita bajo los diversos y complejos mundos y tradiciones

63. ROSALES, J., *Patriotismo, nacionalismo y ciudadanía: en defensa de un cosmopolitismo cívico*. Bogotá Universidad Externado de Colombia, 1997, p. 21.

64. DE LUCAS, J., “El vínculo social entre ciudadanía y cosmopolitismo”, en DE LUCAS, J. (ed.) *El vínculo social: ciudadanía y cosmopolitismo*, Jornadas de la Sociedad Española de Filosofía Jurídica y Política, Valencia, Tirant lo Blanch, 2002, p. 12.

65. FARIÑAS, M., Ciudadanía universal versus ciudadanía fragmentada en DE LUCAS, J. (ed.) *El vínculo social: ciudadanía y cosmopolitismo*, Jornadas de la Sociedad Española de Filosofía Jurídica y Política, Valencia, Tirant lo Blanch, 2002, p. 178.

66. DE LUCAS, J., “El vínculo social entre ciudadanía y cosmopolitismo”, en DE LUCAS, J. (ed.) *El vínculo social: ciudadanía y cosmopolitismo*, Jornadas de la Sociedad Española de Filosofía Jurídica y Política, Valencia, Tirant lo Blanch, 2002 p. 15.

culturales”<sup>67</sup>, por lo que, la condición de ciudadano del mundo es apenas una característica que surge de la conexión del individuo con su planeta y su especie; que no prevé la sustitución del sentido de pertenencia a las múltiples organizaciones jurídico-políticas de menor categoría y otras agrupaciones humanas de orden territorial, puesto que “para ser ciudadanos del mundo nunca debemos renunciar a nuestras identidades locales”<sup>68</sup> pues éstas también son reflejo de la tendencia natural a la sociabilidad.

b. ¿Cómo se vuelve práctico el cosmopolitismo?

Llevar a la práctica el cosmopolitismo es la forma cómo se evidencia el arraigo de éste en las creencias personales de la consciencia individual. Sin embargo, el cosmopolitismo sólo se manifiesta desde la sinergia cultural de las agrupaciones humanas. Esta sinergia demanda no sólo la confluencia de las creencias personales de las múltiples consciencias individuales con los valores colectivos, sino que requiere que la idea de vivencia cosmopolita sea producto de la interacción misma de múltiples idearios colectivos interconectados mediante la globalización, pues la práctica de la visión cosmopolita se fundamenta en “la unidad humana no como idea o una estructura abstracta sino como la unidad de una experiencia común”<sup>69</sup>.

Siguiendo a Martha Nussbaum, existen cuatro razones que hacen viable la práctica del cosmopolitismo en las sociedades contemporáneas. En primer lugar, una educación de carácter cosmopolita que permita aprender más acerca de nosotros mismos<sup>70</sup>. La educación cosmopolita –en los términos de M. Nussbaum– corresponde a la necesidad de generar diversas perspectivas sobre un mismo tema a partir de un análisis multicultural que permita no sólo el conocimiento de otras tradiciones, sino la familiarización con éstas, permitiendo entender que no sólo existe mi forma de ver, sino que el desarrollo

67. TEODORO, M., “El cosmopolitismo intercultural de Martha Nussbaum”, en KOZLAREK, O. (coord.) *Entre cosmopolitismo y consciencia del mundo, hacia una crítica del pensamiento atópico*, México D.F., Siglo XXI editores, S.A., 2002, p. 94.

68. LLANO, F., *El humanismo cosmopolita de Immanuel Kant*, Madrid, Dykinson, S.L., 2002, p. 173.

69. TEODORO, M., “El cosmopolitismo intercultural de Martha Nussbaum”, en KOZLAREK, O. (coord.) *Entre cosmopolitismo y consciencia del mundo, hacia una crítica del pensamiento atópico*, México D.F., Siglo XXI editores, S.A., 2002, p. 101.

70. NUSSBAUM, M., *Los límites del patriotismo, Identidad, pertenencia y ciudadanía mundial*, traducido por Carmen Castells, Barcelona, Ediciones Paidós Ibérica, S.A., 1996, p. 22.

cultural en diversos lugares del mundo ha permitido que el tema en cuestión se haya presentado en gran cantidad de variables. En segundo lugar, resolver problemas que requieren la cooperación internacional<sup>71</sup>. Hace referencia a la parte de este documento en la que se trató la Orbe como organización jurídico-política capaz de brindar protección, en la que se evidencia la capacidad de los seres humanos para resolver problemas que nos afectan a todos y que solamente entre todos podemos resolver, y que por lo cual requiera la colaboración de todas las organizaciones jurídico-políticas de similar nivel. En tercer lugar, reconocer la existencia de obligaciones morales con el resto del mundo<sup>72</sup>. En este punto, se invita al individuo a arraigar en su consciencia una posición de garante frente al derecho de otros seres humanos a la vida, a la libertad y a la búsqueda de la felicidad<sup>73</sup>. Sin embargo, es procedente la afirmación de Appiah en este punto: “es nuestra obligación no cargar solos con todo el peso. Cada uno de nosotros debería contribuir con la parte que le corresponde”<sup>74</sup>. Para ser conciso, debe propenderse a que no solo exista participación de consciencias individuales, sino que debe verificarse la inclusión de todas las formas de agrupación humana para que exista una distribución equitativa del esfuerzo. Finalmente, defender las distinciones mediante la elaboración de argumentos sólidos y coherentes<sup>75</sup>. Martha Nussbaum afirma la necesidad de fortalecer el respeto multicultural a partir de la educación. Es acertada esta perspectiva, pues desde la educación se puede concebir el moldeamiento de la consciencia colectiva hacia una clave cosmopolita.

En conclusión, se vuelve práctico el cosmopolitismo cuando se presenta una reformulación de los valores colectivos actuales a partir de la educación, pues es la única forma como se generará la construcción de una consciencia individual marcada por el reconocimiento de la multiculturalidad,

71. NUSSBAUM, M., *Los límites del patriotismo, Identidad, pertenencia y ciudadanía mundial*, traducido por Carmen Castells, Barcelona, Ediciones Paidós Ibérica, S.A., 1996, p. 23.

72. NUSSBAUM, M., *Los límites del patriotismo, Identidad, pertenencia y ciudadanía mundial*, traducido por Carmen Castells, Barcelona, Ediciones Paidós Ibérica, S.A., 1996, p. 24.

73. NUSSBAUM, M., *Los límites del patriotismo, Identidad, pertenencia y ciudadanía mundial*, traducido por Carmen Castells, Barcelona, Ediciones Paidós Ibérica, S.A., 1996”, p. 25.

74. APPIAH, K., *La ética en un mundo de extraños*, traducido por Lilia Mosconi, Buenos Aires, Katz Editores, 2007, p. 214.

75. NUSSBAUM, M., *Los límites del patriotismo, Identidad, pertenencia y ciudadanía mundial*, traducido por Carmen Castells, Barcelona, Ediciones Paidós Ibérica, S.A., 1996, p. 25.

permitiendo, en consecuencia, la apropiación de la vida cosmopolita como ideario colectivo.

Claramente, este no es un proceso de corta duración, pues para que exista un movimiento eficaz desde la actual forma de sociabilidad-masa, hacia una integración estable de la consciencia individual en la intuición colectiva, el cosmopolitismo debe dejar sus adornantes utópicos que no inspiran ningún esfuerzo por hacerlo realidad, pero tampoco debe presentarse como un aglutinante fugaz propio de la comunión, sino que debe dirigirse hacia la estabilidad propia de la comunidad, y hacer esto puede llevar generaciones enteras de seres humanos.

Junto a la necesidad de la educación cosmopolita, la construcción de un nuevo modelo, estructural, constituyen las formas de materializar el Orbe cosmopolita. Por ende, se procederá al análisis del segundo componente esencial.

## *2. El segundo componente esencial es la construcción de un nuevo modelo estructural*

Diferentes autores hablan sobre lo inconveniente de engendrar un Estado global, e incluso se aventuran a describir un escenario hipotético en el que el caos reina, y otros como Kwame Appiah intentan sintetizar las complicaciones del Estado global asegurando “que posiblemente se usaría para causar grandes daños; a menudo no respondería a necesidades locales y reduciría, casi con certeza, la variedad de experimentaciones institucionales de la que podemos aprender todos”<sup>76</sup>.

Generar un Estado Global no debe concebirse como si se tratase de un modelo estructural de Estado-Nación ampliado unívocamente a nivel mundial. Conforme a como se ha sustentado en este artículo, el Estado en esencia es una organización jurídico-política direccionada hacia un objetivo único común susceptible a tomar distintas formas estructurales como reacción del contexto social, histórico e incluso medioambiental del momento, de acuerdo a las constantes de transformación. Luego, si se originase esta organización jurídico-política de orden planetario, deberá ser producto de la confluencia de una serie de circunstancias especiales tanto del contexto social, político, económico y ambiental, y de la construcción de un modelo estructural diseñado especialmente para responder a las necesidades del contexto planetario.

76. APPIAH, K., *La ética en un mundo de extraños*, traducido por Lilia Mosconi, Buenos Aires, Katz Editores, 2007, p. 213.

Con este fin debe observarse la tendencia de los procesos de descentralización del poder público que siguieron las organizaciones jurídico-políticas de orden territorial a lo largo del siglo xx, en el que la constante del poder público empezó un proceso de dinamización que no solo comprendió el perfeccionamiento de la estructura administrativa del modelo estructural del Estado-Nación, sino que se desarrolló un nuevo nivel de poder político mundial, tras la conformación de la Sociedad de Naciones en 1919. Este proceso fue perfeccionado en 1945 con la conformación de las Naciones Unidas, como la primera agrupación de organizaciones jurídico-políticas con instituciones típicas de una organización estatal. Actualmente, en el marco del contexto de globalización, se plantea el avance hacia un tercera etapa, en la que se constituya verdaderamente “una organización jurídica, política e institucional acorde con la complejidad y diversidad planetaria”<sup>77</sup>, personificando un nivel superior a cualquier organización jurídico-política que logre que la voluntad del Estado actual se vea sometida a una voluntad superior a ésta “en asuntos de interés mundial común, del mismo modo en que la voluntad del individuo está sujeta al sistema de imperativos legales establecidos por el Estado”<sup>78</sup>, sin las limitaciones que actualmente el Derecho Internacional Público presenta.

De esta manera, se analiza el Orbe propuesto por Francisco de Vitoria, como una comunidad internacional regulada por el *Ius Gentium* capaz de dictar leyes justas de obligatorio cumplimiento para la sociedad del género humano. A través del cual se exprese la constante del poder público en la agrupación de organizaciones jurídico-políticas como manifestación de la capacidad de amoldamiento en el desarrollo de un nivel más alto de gobernabilidad dirigida al alcanzar el objetivo único del bien común, como manifestación del querer humano por organizar la vida como una única sociedad, un solo planeta.

## 6. CONCLUSIÓN

Trazar el camino mediante el cual un individuo apropia en sí la idea de ciudadano de mundo y contribuye a la formación de un modelo estructural

77. ROJO, A, “Globalización y crisis de la política: la necesidad de instaurar el espacio público”, en CONCEPCIÓN, L., *et al.*, *Gobernanza global y democracia*, México D.F., Editorial Miguel Ángel Porrúa – Universidad Autónoma de Baja California, 2010, p. 138.

78. ROJO, A, “Globalización y crisis de la política: la necesidad de instaurar el espacio público”, en CONCEPCIÓN, L., *et al.*, *Gobernanza global y democracia*, México D.F., Editorial Miguel Ángel Porrúa – Universidad Autónoma de Baja California, 2010, p. 143.

de Estado que materialice el cosmopolitismo, es una ardua tarea que ha requerido unir en un solo documento perspectivas de diferentes disciplinas con el fin de comprobar que el cosmopolitismo es posible. Por ello, se construyó la teoría desde la causalidad como estructura lógica que devela cómo la tendencia natural de los seres humanos a la sociabilidad ha conllevado la conformación de agrupaciones humanas para garantizar la satisfacción de sus necesidades; y que ésta se perfecciona conforme a la evolución de la especie humana, y en toda forma de asociación humana mediante el desarrollo del proceso comunicativo y la coincidencia de intereses específicos o metas comunes entre los individuos; permitiendo que en distintos grados según el contexto del momento, se verifique una vinculación de la consciencia individual a una intuición colectiva, llevando a que el individuo apropie en su propio “Yo” los ideales o cosmovisiones de la realidad engendrados desde la consciencia colectiva. Esta identificación de las creencias personales de múltiples consciencias individuales con los valores colectivos, ciertamente constituye la base ideológica del Estado.

En consecuencia, para materializar el cosmopolitismo, es necesario que confluyan las creencias personales de las múltiples consciencias individuales con valores colectivos que auspicien la vivencia cosmopolita, siempre que subsista el vínculo aglutinante principal de la búsqueda del bien común a partir del cual se ideó el contexto específico que permita sustentar la condición de alcanzar este objetivo único común, siempre que existe una vivencia cosmopolita. Para lo cual, se necesitan la reformulación de los valores colectivos actuales y la modificación de las creencias personales a partir de la modificación en las tendencias culturales, disminuyendo de esta manera la presión social y, en consecuencia, consiguiendo la apropiación de la vida en clave cosmopolita como ideario colectivo manifestado en la forma de la sociabilidad de la comunidad.

Y por lo cual, sólo es posible la materialización del Orbe como modelo estructural cuando se estructure éste como reacción precisa a las necesidades que implica la vida cosmopolita, es decir, una vida de interconexión ciudadano-planeta. Este proceso se encuentra en estado embrionario, en las primeras décadas del siglo XXI con el desarrollo de las Naciones Unidas y de la Unión Europea, entre otras organizaciones similares; pero que por la misma capacidad de amoldamiento de los seres humanos llegará el momento en que madure este proceso permitiendo que sea formado y consolidado un modelo estructural de Estado acorde al ideario cosmopolita.

Pero, ¿por qué incluir la obra de Francisco de Vitoria en una teoría que aparentemente no tiene ninguna relación con lo que él postuló?

Si bien este dominico fundamentó su obra en una crítica al contexto social y político de su época, sentó las bases sobre las cuales se han edificado las

reglas generales que han permitido la transformación de las estructuras sociales y políticas, razón por la cual en el presente artículo se hizo una especial explicación de aquellas constantes que condicionan la formación de cualquier modelo estructural de Estado, e incluso la dinámica social de jerarquía existente en toda sociedad. Además, este maestro concibió el Orbe como una sociedad inherente a la naturaleza del ser humano, caracterizada por ser una “comunidad perfecta, autosuficiente, capaz de reivindicar los derechos de los hombres cuando sea menester; porque es permanente, superior y anterior a todos los pueblos”<sup>79</sup>, en sí una forma de gobernanza global que constituye el nivel de perfeccionamiento más alto al que pueda aspirar alcanzar la humanidad y es la meta a la que deben propender todos y cada uno de los futuros procesos de reestructuración de la estructura sociopolítica.

Por esta razón se considera que la obra de Francisco de Vitoria es fundamental para la construcción del camino mediante el cual se busca la comunión del individuo con la sociedad del género humano, queriéndose enseñar con esto que los postulados generales de la Escuela de Salamanca han contribuido al desarrollo de escuelas posteriores y que pueden ser estudiados en la actualidad como las bases de teorías que hacen parte del devenir académico actual y de aquellas que serán efectuadas en la realidad social, en el futuro.

## 7. REFERENCIAS

- ALVIRA, T., *et. al.*, *Metafísica*, Pamplona, EUNSA Ediciones S.A., 1998.
- APPIAH, K., *La ética en un mundo de extraños*, traducido por Lilia Mosconi, Buenos Aires, Katz Editores, 2007.
- ARISTÓTELES, *Política*, traducido por Manuel Briceño Jáuregui, Bogotá, Instituto Caro y Cuervo, 1989.
- BEA, E., “Naciones sin Estado: la asignatura pendiente de la construcción europea”, en DE LUCAS, J. (ed.) *El vínculo social: ciudadanía y cosmopolitismo*, Jornadas de la Sociedad Española de Filosofía Jurídica y Política, Valencia, Tirant lo Blanch 2002, pp. 128-137.
- CAMPS, V., *Paradojas del Individualismo*, Barcelona, Crítica, 1993.
- COPELSTON, F., *Historia de la Filosofía. Volumen I: Grecia y Roma*, traducido por Juan Carlos García Borrón, Barcelona, Editorial Ariel S.A., 2004.
- COPELSTON, F., *Historia de la Filosofía. Volumen II: De San Agustín a Escoto*, traducido por Juan Carlos García Borrón, Barcelona, Editorial Ariel S.A., 2004.
- CRUZ, F., *La sombrilla planetaria, ensayos sobre la modernidad y postmodernidad en la cultura*, Bogotá, Planeta Colombiana Editorial S.A., 2004.

79. CRUZ, J., *Ley natural y niveles antropológicos, Lecturas sobre Tomás de Aquino*, Pamplona, Ediciones Universidad de Navarra, S.A., 2007, p. 10.



- CRUZ, J., *Ley natural y niveles antropológicos, Lecturas sobre Tomás de Aquino*, Pamplona, Ediciones Universidad de Navarra S.A., 2007.
- DE LUCAS, J., “El vínculo social entre ciudadanía y cosmopolitismo”, en DE LUCAS, J. (ed.) *El vínculo social: ciudadanía y cosmopolitismo*, Jornadas de la Sociedad Española de Filosofía Jurídica y Política, Valencia, Tirant lo Blanch, 2002, pp. 11-23.
- DE VITORIA, F., *Sobre el poder civil, Sobre los indios, Sobre el derecho de la guerra*, Madrid, Tecnos, 2012.
- DÍAZ, C., *La persona como don*, Bilbao, Editorial Desclée de Brouwer, S.A., 2001.
- FARIÑAS, M., Ciudadanía universal versus ciudadanía fragmentada en DE LUCAS, J. (ed.) *El vínculo social: ciudadanía y cosmopolitismo*, Jornadas de la Sociedad Española de Filosofía Jurídica y Política, Valencia, Tirant lo Blanch, 2002, pp. 178-189.
- FERNÁNDEZ, A., “Hacia una redefinición postmoderna de la revolución política. Acontecimiento, poder constituyente y disutopía. Nómadas”. *Revista Crítica de Ciencias Sociales y Judiciales*, Universidad Complutense (Madrid) 19 (2008), Extraído el 21 de junio de 2014 de <http://pendientedemigracion.ucm.es/info/nomadas/19/antonfernandez.pdf>
- FERRERO, M., “Gobernando (en) un mundo en globalización: una mirada conceptual a la gobernanza desde las relaciones internacionales en CONCEPCIÓN, L., et al., *Gobernanza global y democracia*, México D.F., Editorial Miguel Ángel Porrúa – Universidad Autónoma de Baja California, 2010, pp. 147-167.
- FIGUEROA, U., *Organismos Internacionales Tomo I: Teorías y Sistemas Universales*, Santiago de Chile, RIL Editores, 2010.
- FRAYLE, L., *Estudio Preliminar*, en F. de Vitoria *Sobre el poder civil, Sobre los indios, Sobre el derecho de la guerra*, Madrid, Tecnos, 2012, pp. IX-LXXIX.
- GURVITCH, G., *Las formas de la sociabilidad, ensayos de sociología*, traducido por Francisco Ayala, Buenos Aires, Ed. Losada, S.A., 1941.
- HERNÁNDEZ, R., *Francisco de Vitoria, Vida y pensamiento internacionalista*, Madrid, Biblioteca de autores cristianos, 1995.
- LUHMANN, N., *La sociedad de la sociedad*, traducido por Javier Torres Nafarrate, México D.F., Editorial Herder, 2007.
- LLANO, F., *El humanismo cosmopolita de Immanuel Kant*, Madrid, Dykinson, S. L., 2002.
- MARQUARDT, B., *Historia universal del Estado, desde la sociedad preestatal hasta el Estado de la sociedad industrial*, Bogotá, Grupo Editorial Ibáñez-Universidad Nacional de Colombia, 2007.
- MARTÍNEZ-CARDÓS, J., “Comentario Crítico”, en F. DE VITORIA *Sobre el poder civil, Sobre los indios, Sobre el derecho de la guerra*, Madrid, Tecnos, 2012.
- NUSSBAUM, M., *Los límites del patriotismo, Identidad, pertenencia y ciudadanía mundial*, traducido por Carmen Castells, Barcelona, Ediciones Paidós Ibérica S.A., 1996.
- ROJO, A., “Globalización y crisis de la política: la necesidad de instaurar el espacio público”, en CONCEPCIÓN, L., et al., *Gobernanza global y democracia*, México D.F., Editorial Miguel Ángel Porrúa - Universidad Autónoma de Baja California 2010, pp. 129-144.

- ROSALES, J., *Patriotismo, nacionalismo y ciudadanía: en defensa de un cosmopolitismo cívico*. Bogotá, Universidad Externado de Colombia, 1997.
- TEODORO, M., “El cosmopolitismo intercultural de Martha Nussbaum”, en KOZLAREK, O. (coord.) *Entre cosmopolitismo y consciencia del mundo, hacia una crítica del pensamiento atópico*, México D.F., Siglo XXI editores S. A., 2002, pp. 93-103.

DOMINGO DE SOTO: UNA BREVE BIBLIOGRAFÍA  
PARA INICIARSE EN EL ESTUDIO DE SU OBRA  
Y DE SU PENSAMIENTO

*Domingo de Soto: a brief bibliography to start the study  
of his Essays and Thought*

David JIMÉNEZ CASTAÑO  
*Profesor de Filosofía de la Universidad de Salamanca*

Recibido: 29 de abril de 2016  
Aceptado: 22 de junio de 2016

RESUMEN

El objetivo de este trabajo es el de ofrecer una breve bibliografía sobre el filósofo y teólogo Domingo de Soto a aquellos lectores que quieran comenzar un estudio sobre su obra.

*Palabras clave:* Domingo de Soto, Escuela de Salamanca, historia de la filosofía moderna, filosofía del renacimiento.

ABSTRACT

The aim of this work is to offer a brief bibliography about the Spanish philosopher and theologian Domingo de Soto to those readers who want to start a study about his thought.

*Key words:* Domingo de Soto, School of Salamanca, history of modern philosophy, Renaissance philosophy.

## 1. INTRODUCCIÓN

Domingo de Soto es considerado junto a Francisco de Vitoria y Melchor Cano como uno de los fundadores de la denominada Escuela de Salamanca. Es además uno de los autores de la escuela que más obras publicó en vida, tocando en ellas temas tan dispares como la lógica, la física, la teología, la filosofía del derecho, etc. Sin embargo, la producción de artículos y libros consagrados exclusivamente al estudio de su pensamiento es relativamente baja si la comparamos, por ejemplo, con la relacionada con Vitoria. En ello puede haber pesado el hecho de que una mínima parte de sus escritos hayan sido traducidos al castellano o editados con aparato crítico, algo que parece que poco a poco está siendo solucionado.

Sea como sea, lo que vamos a hacer en este breve estudio bibliográfico es ofrecer al lector un trampolín, un punto de partida sobre el que trabajar en el caso de que quiera adentrarse en la figura y el pensamiento del dominico segoviano. Esto quiere decir, en primer lugar, que la recogida de material que hagamos contendrá lo más relevante y actual pero no todo lo que existe. Semejante tarea requeriría de más tiempo y espacio del que disponemos nosotros en este monográfico sobre los protagonistas de la Escuela de Salamanca. En segundo lugar, creemos necesario explicar y justificar la división temática que hemos establecido en nuestro trabajo. A la hora de agrupar los estudios sobre la obra de Domingo de Soto hemos decidido seguir el orden de un trabajo reciente sobre el autor que se recoge en el libro de Ángel Poncela *La Escuela de Salamanca. Filosofía y Humanismo en el Mundo Moderno*. Allí se ofrece, además de una biografía de Soto, una explicación de los diferentes campos en los que trabajó nuestro autor: la lógica, la física, la teología y la filosofía del derecho. Ello coincide además con la temática de los distintos estudios dedicados a su vida, obra y pensamiento, por lo que no resultó nada complicado elegir estos epígrafes para confeccionar nuestro propio trabajo.

Lo que tal vez puede llamar más la atención del lector es que hayamos desgajado del apartado sobre la moral, el derecho y la política los asuntos tocantes a la moral económica, al problema americano y a la polémica sobre la pobreza, pero esto también puede ser fácilmente explicado. A nuestro modo de ver, y tal y como se menciona en el citado capítulo, la preocupación de Soto por dar voz a los más débiles o a los menos favorecidos fue una constante a lo largo de su vida y de su producción académica. Curiosamente, es esta defensa incondicional de la dignidad humana lo que menos han trabajado los estudiosos de Soto y lo que, tal vez, debería recibir una mayor atención. Nuestra intención a la hora de separar estos temas del maremágnum de trabajos que han tratado la vertiente jurídica del segoviano es entonces doble:

por un lado, subrayar su relevancia y, por otro, invitar al lector a investigar la cara más humanista de Soto.

Así pues, una vez expuesto nuestro enfoque y la organización de esta breve bibliografía, pasamos ya a presentar cada una de las temáticas en las que hemos agrupado los trabajos publicados sobre Domingo de Soto. Esperamos que nuestro trabajo sea de utilidad.

## 2. OBRAS DE SOTO EN EDICIÓN CRÍTICA

Como ya hemos señalado, Soto es una de las figuras de la Escuela de Salamanca que más obras publicó en vida, llegando casi a la treintena y tocando los asuntos más variados, como veremos a continuación. No es nuestra intención hacer aquí una catalogación exhaustiva de todas ellas ya que ello ocuparía prácticamente todo el espacio del que disponemos para realizar esta breve bibliografía. Además, esa tarea ya fue realizada con total y absoluta precisión por la Profesora Pilar Cuesta Domingo en su imprescindible capítulo titulado “La Obra Literaria de Domingo de Soto, *Qui Scit Sotum Scit Totum*” y que recogemos en el siguiente apartado. Allí se pueden encontrar todos los títulos de las publicaciones de Soto, las múltiples y diferentes ediciones de cada una de esas obras impresas y también una detallada enumeración y localización de todos sus manuscritos.

Teniendo todo lo anterior en cuenta, hemos decidido limitar las entradas de este apartado de nuestra bibliografía a aquellas obras de Soto que se han publicado en castellano y en edición crítica. Por desgracia veremos que no son muchas, pero parece que los diversos proyectos emprendidos en Salamanca y Pamplona están trabajando para que esto deje de ser así: se han publicado las reediciones y algunos opúsculos en la ciudad del Tormes y, según nos consta, en Navarra están trabajando en la edición y traducción del *De Natura et Gratia*. Sea como sea, por ahora esto es todo lo que el lector puede encontrar a su disposición:

- DOMINGO DE SOTO, *Relección De Dominio*, ed. de Jaime Bufrau Prats, Granada, Universidad de Granada, 1964.
- DOMINGO DE SOTO, *De Iustitia et Iure Libri Decem (5 vols.)*, ed. de Venancio D. Carro, Madrid, Instituto de Estudios Políticos, 1967.
- DOMINGO DE SOTO, *Relecciones y Opúsculos (5 vols.)*, ed. de Bufrau Prats et al., Salamanca, San Esteban, 1995-2005.
  - Vol. I: Introducción General, *De Dominio*, Sumario y Fragmento *An Liceat*.
  - Vol. II-1: El Abuso de los Juramentos y La Ocultación y Revelación de los Secretos.

- Vol. II-2: *De Haeresi, Cartas, An Iudaei Cognoverint Christum, Summa* de la Doctrina Christiana, Deliberación en la Causa de los Pobres y Tratado del Amor de Dios.
- Vol. III: Sobre el Sagrado Canon y Sobre los Sentidos de la Sagrada Escritura.
- Vol. IV: Sobre el Mérito de Cristo, Sobre las Indulgencias, Anotaciones a los Comentarios de J. Fero, Sermón sobre el Juicio Final y Apología contra Ambrosio Catarino.
- DOMINGO DE SOTO, *Controversias entre Bartolomé de las Casas (Obispo que fué de Chiapas) y Ginés de Sepúlveda (cronista del emperador) extractadas por el Dr. Domingo de Soto*, Valladolid, Maxtor, 2006.
- DOMINGO DE SOTO, *La Causa de los Pobres*, ed. de Ángel Martínez Casado, Salamanca, San Esteban, 2006.
  - Existe una tercera edición de este texto integrada en: SANTOLARIA SIERRA, F., *El Gran Debate de los Pobres en el Siglo XVI. Domingo de Soto y Juan de Robles 1545*, Barcelona, Ariel, 2003.

### 3. RECONSTRUCCIONES GENERALES DE LA VIDA, OBRA, PENSAMIENTO Y PROYECCIÓN DE SOTO

Por suerte para los que en algún momento tuvimos que comenzar a aproximarnos a la vida y la obra de Domingo de Soto, existen numerosas reconstrucciones generales del pensamiento del dominico segoviano y de su proyección. A ello han ayudado algunos sucesos acontecidos a lo largo del siglo xx e inicios del XXI que pasamos a comentar brevemente.

En primer lugar, la recuperación del interés en estos grandes autores ligados al proyecto imperial de los Austrias por parte de los teólogos españoles y de la política más conservadora de nuestro país. Está claro que este tipo de estudios adolecen de una carga ideológica importante y que ello les impide ver todas las posibles proyecciones del pensamiento de nuestro autor, pero eso no desacredita en ningún momento el valor de unos textos que son exhaustivos hasta el límite y de una brillantez envidiable. Es obvio pues que sin estos trabajos nada de lo acontecido después hubiera sido igual.

La segunda edad de oro de los estudios sobre la figura de Soto se produce en torno a 1995 y coincide con el centenario de su nacimiento. En este momento ganamos en objetividad y en detallismo gracias a los avances que permiten los nuevos tiempos. En ese año se inicia también la edición de los opúsculos y las reediciones de nuestro autor, por lo que algunos de los autores que participarán en el proyecto publicarán también artículos y obras en las que se ofrece una perspectiva general sobre el pensamiento de Soto.

Y por último tenemos un pequeño repunte en el interés por la Escuela de Salamanca y todo lo que se mueve a su alrededor. Esto, que coincide con los primeros años del siglo XXI, ha hecho que todos los manuales reserven un pequeño espacio para el análisis de la vida y la obra de Domingo de Soto llegando, en algunos casos, a convertirse en pequeñas monografías dentro de los propios manuales.

Ofrecemos pues a continuación una pequeña muestra de este tipo de artículos y libros con la esperanza de que puedan servir al lector para adentrarse en la figura de este gran maestro salmantino:

- PENA GONZÁLEZ, M. A., *La Escuela de Salamanca. De la Monarquía Hispánica al Orbe Católico*, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 2009, pp. 54-63.
- BELDA PLANS, J., *La Escuela de Salamanca y la Renovación de la Teología en el Siglo XVI*, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 2000, pp. 399-500.
- BELTRÁN DE HEREDIA, V., *Domingo de Soto. Estudio Biográfico Documentado*, Madrid, Ediciones Cultura Hispánica, 1961.
- CUESTA DOMINGO, M.<sup>a</sup> del Pilar, *Domingo de Soto y su Obra*, Segovia, Colegio Universitario de Segovia, 1996.
- CUESTA DOMINGO, M.<sup>a</sup> del Pilar, “La Obra Literaria de Domingo de Soto, *Qui Scit Sotum Scit Totum*”, en CUESTA DOMINGO, M. (Coord.), *Domingo de Soto en su Mundo*, Segovia, Colegio Universitario Domingo de Soto, 2008, pp. 239-289.
- HERNÁNDEZ, R., “V Centenario del Nacimiento de Domingo de Soto: Apuntes de su Antropología”, *Archivo Dominicano: Anuario*, N.º 15, 1994, pp. 323-348.
- HERNÁNDEZ, R., “Semblanzas de Domingo de Soto: Clausura del V Centenario de su Nacimiento”, *Archivo Dominicano: Anuario*, N.º 17, 1996, pp. 321-356.
- JIMÉNEZ CASTAÑO, D., “Domingo de Soto”, en PONCELA GONZÁLEZ, Á. (Ed.), *La Escuela de Salamanca. Filosofía y Humanismo ante el Mundo Moderno*, Madrid, Verbum, 2014, pp. 163-222.
- MARTÍN DE LA HOZ, J. C., “V Centenario de Domingo de Soto: su Proyección en las Universidades Americanas del Siglo XVI”, *Archivo Dominicano: Anuario*, N.º 16, 1995, pp. 29-42.
- OSUNA FERNÁNDEZ-LAGO, A., “Domingo de Soto”, en FARTOS MARTÍNEZ, M. (Coord.), *La Filosofía Española en Castilla y León: de los Orígenes al Siglo de Oro*, Valladolid, Universidad de Valladolid, 1997, pp. 281-302.
- SÁNCHEZ LAURO PÉREZ, S., “Itinerario Vital y Doctrinal de Domingo de Soto: Implicación Político-Social desde la Ortodoxia”, *Revista Europea de Historia de las Ideas Políticas y de las Instituciones Públicas*, N.º 1, 2, 2011, pp. 113-136.
- SCATTOLA, M., “Domingo de Soto e la Fondazione della Scuola di Salamanca”, *Veritas*, 2009, Vol. 54(3), pp. 52-70.

#### 4. SOTO LÓGICO

Tanto este aparatado de nuestra pequeña bibliografía como el siguiente, están muy condicionados por la vida de nuestro autor. El interés de Soto por la lógica comienza ya con sus dos estancias en Alcalá y con sus estudios, entremedio, en la Universidad de París. Por aquel entonces tiene como profesores y compañeros a nominalistas insignes como Tomás de Villanueva, Juan de Celaya o John Mair y, además, en octubre de 1520 comienza, a su vuelta a Alcalá, la explicación de los cuatro años que componían el curso de artes y del que sólo culminaría los tres primeros: el curso de sùmulas, el de dialéctica y el de filosofía natural.

Una vez en Salamanca, y pese a ocupar por aquel entonces ya una cátedra de teología, esta universidad le encargará a Soto la renovación del curso de artes mediante la elaboración de nuevos libros de referencia para el curso de sùmulas, el de dialéctica y el de filosofía natural. Para el primero reelaborará las *Sùmulas* que ya había publicado en Burgos en 1529, para el segundo escribe diversos comentarios al *Organon* de Aristóteles que sintetiza en su *In Dialecticam Aristotelis Comentarium* y para el tercer curso de Física escribe los *Comentarios* y las *Cuestiones* sobre la *Física* del estagirita.

Así las cosas, no es de extrañar que algunos estudiosos de la obra de Soto hayan consagrado sus esfuerzos a rescatar y analizar el trabajo que el dominico hizo en el campo de la lógica. Lo que ofrecemos aquí es únicamente una muestra de este tipo de enfoques:

- BEUCHOT, M., “La Doctrina Tomista Clásica sobre el Signo: Domingo de Soto, Francisco de Araujo y Juan de Santo Tomás”, *Crítica: Revista Hispano-americana de Filosofía*, 12 (1980), pp. 39-60.
- BEUCHOT, M., “El Problema de los Universales en Domingo de Soto y Alonso de la Veracruz”, *Revista de Filosofía*, N.º 50, 1984, pp. 249-274.
- BEUCHOT, M., “La Semántica en la Lógica de Domingo de Soto”, en ÁLVAREZ TOLEDO, S. et al. (Comps.), *Actas de I Simposio Hispano-mexicano de Filosofía: Salamanca, Octubre 1984 (vol. 2: Lógica y Filosofía del Lenguaje)*, Salamanca, Ed. Universidad de Salamanca, 1986, pp. 191-210.
- BEUCHOT, M., “Un Libro de Texto para la Nueva España: la Lógica de Domingo de Soto”, *Revista de Filosofía*, N.º 62, 1988, pp. 152-167.
- D’ORS, Á., “Las *Summulae* de Domingo de Soto”, *Anuario Filosófico*, Vol. 16, N.º 1, 1983, pp. 209-218.
- D’ORS, Á., “La Doctrina de las Propositiones Insolubles en las *Summulae* de Domingo de Soto”, *Anuario Filosófico*, N.º 62, 1986, pp. 176-209.
- DI LISO, S., “La Dialettica dei Termini nelle *Summulae* di Domingo de Soto”, *Studi Filosofici: Annali del Dipartimento di Filosofia e Politica*, 23 (2000), pp. 39-58.



- MUÑOZ DELGADO, V., “Domingo de Soto y la Ordenación de la Enseñanza de la Lógica”, *Ciencia Tomista*, 87 (1960), pp. 467-528.
- MUÑOZ DELGADO, V., *Lógica Formal y Filosofía en Domingo de Soto*, Madrid, Publicaciones del Monasterio de Poyo, 1964.

## 5. SOTO CIENTÍFICO

Como hemos dicho más arriba, la relación de Soto con la lógica y con la física le vienen de largo ya que, tanto en sus dos estancias en Alcalá como en su periodo parisino, se relaciona profundamente con el terminismo y se encargará de impartir las disciplinas del curso de artes. Además, dijimos también que durante sus primeros años en Salamanca se le encargará la renovación del curso de artes y que, en función de ese proyecto, publicaría los *Comentarios* y las *Cuestiones* sobre la *Física* de Aristóteles.

Parte del interés de los estudiosos de Soto por su faceta científica viene simplemente de un intento de sintetizar los esfuerzos que nuestro autor realizó en este campo. Sin embargo, los inauguradores de este tipo de trabajos serán Duhem y Koyre al tratar de buscar las bases escolásticas y cristianas de la Revolución Científica emprendida por Copérnico y Galileo. Según estos y otros autores, algunas de las teorías de Soto sobre el movimiento de los cuerpos parecerían haber servido de trampolín para que Galileo elaborase sus estudios sobre balística y sobre la caída de los graves. Es el físico italiano quien menciona directamente la obra de Soto y el que reconoce su deuda con él, de ahí el interés de este tipo de trabajos.

Lo que hacemos a continuación es recoger simplemente una pequeña muestra representativa de este tipo de estudios para que el lector sepa dónde acudir para ampliar sus conocimientos sobre el tema:

- ÁLVAREZ GÓMEZ, Á., “¿Novedades en la Física?”, *Cuadernos Salmantinos de Filosofía*, N.º 30, 2003, pp. 203-225.
- DI LISO, S., *Domingo de Soto: Ciencia y Filosofía de la Naturaleza*, Pamplona, Univ. de Navarra, 2006.
- DI LISO, S., “Domingo de Soto su Massimo e Minimo, Continuo e Infinito”, *Rivista di Storia della Filosofia*, 62(4), 2007, pp. 647-675.
- DÍAZ DE BUSTAMANTE, J. M., “*De Fato et Fortuna*: acerca de los Comentarios a la *Física* de Aristóteles de Domingo de Soto (Salamanca 1555) y de Pedro de Oña (Alcalá 1598)”, *Evphrosyne: Revista de Filología Clásica*, N.º 37, 2009, pp. 211-226.
- DORMIDO BENCOMO, S., “Cuestiones de Física y el Tema de la Gravedad en Domingo de Soto”, en CUESTA DOMINGO, M. (Coord.), *Domingo de Soto en su Mundo*, Segovia, Colegio Universitario Domingo de Soto, 2008, pp. 225-237.

- MIRA PÉREZ, J., “Domingo de Soto: Xenio Científico na Igrexa do Século XVI”, *Encrucillada: Revista Galega de Pensamento Cristián*, Vol. 33, N.º 164, 2009, pp. 37-41.
- MORARGAS I GASCONS, LL., “Domingo de Soto: Hereu de la Cinemática Medieval”, *Llull: Revista de la Sociedad Española de Historia de las Ciencias y de las Técnicas*, Vol. 8, N.º 14-15, 1985, pp. 65-106.
- ORTIZ DE LANDÁZURI, C., “*De Coelo et Mundo* en Pedro de Ledesma y Domingo de Soto”, *Cuadernos Salmantinos de Filosofía*, N.º 30, 2003, pp. 227-240.
- PÉREZ CAMACHO, J. J. y SOLS LUCÍA, I., “Domingo de Soto en el Origen de la Ciencia Moderna”, *Revista de Filosofía*, 12 (1994), pp. 455-476.
- WALLACE, W. A., “Duhem and Koyre on Domingo de Soto”, *Synthese: An International Journal for Epistemology, Methodology and Philosophy of Science*, 83(2), 1990, pp. 239-260.
- WALLACE, W. A., “Domingo de Soto and the Iberian Roots of Galileo’s Science”, en WHITE, K. (Ed.), *Hispanic Philosophy in the Age of Discovery: Studies in Philosophy and the History of Philosophy*, Washington D.C., Catholic University of America Press, 1997, pp. 113-129.
- WALLACE, W. A., *Domingo de Soto and the Early Galileo: Essays on Intellectual History*, Aldershot, Ashgate Publishers, 2004.

## 6. SOTO TEÓLOGO

Aunque lo que nosotros intentamos es ofrecer una visión de la obra de Domingo de Soto desde la filosofía, no se nos deben olvidar algunos datos de interés. En primer lugar, que nuestro autor era un fraile dominico y que, pese a tratar algunas cuestiones relacionadas con la filosofía, ejerció la mayor parte de su vida como teólogo. Y en segundo lugar, que gran parte de los estudiosos de su obra han sido hechos por teólogos movidos por intereses puramente teológicos. Esto hace que los trabajos sobre esta vertiente de nuestro autor abunden y que conformen, junto con los trabajos sobre el derecho, los campos más trabajados por parte de los expertos.

Así las cosas, podría sorprender al lector que hayamos decidido incluir este apartado en nuestra bibliografía. Sin embargo, este hecho es muy sencillo de explicar ya que resulta muy difícil separar en autores escolásticos los temas teológicos de los filosóficos. Soto utilizaba, por ejemplo, el método teológico de la Escuela de Salamanca para tratar cuestiones relacionadas con la moral, el derecho, la economía o la política, por lo que profundizar en esos asuntos filosóficos nos obliga, generalmente, a navegar las aguas de la teología. Por ello creemos que este apartado no es para nada superfluo y que será de obligada consulta para todos aquellos que quieran estudiar el pensamiento de Soto hasta sus últimas consecuencias.

Como siempre ofrecemos una simple muestra de este campo de estudio sin que agotar por completo las fuentes existentes:

- ARTOLA, M. A., “Domingo de Soto. Pionero de la Propedéutica”, *Ciencia Tomista*, 132 (2005), pp. 265-294.
- BELDA-PLANS, J., “Domingo de Soto y la Defensa de la Teología Escolástica en Trento”, *Scripta Theologica: Revista de la Facultad de Teología de la Universidad de Navarra*, Vol. 27, Fasc. 2, 1995, pp. 423-458.
- BELDA-PLANS, J., “Domingo de Soto y la Renovación de la Teología Moral: un Ejemplo de Inculturación en el Siglo XVI”, en VV. AA., *Cristianismo y culturas: Problemática de Inculturación del Mensaje Cristiano: Actas del VIII Simposio de Teología Histórica*, Valencia, Facultad de Teología San Vicente Ferrer de los Padres Dominicos, 1995, pp. 357-369.
- BELDA-PLANS, J., “Domingo de Soto. Teología y método teológico”, en REINHARDT, E. (Dir.), *Tempus Implendi Promissa: Homenaje al Prof. Dr. Domingo Ramos-Lissón*, Pamplona, EUNSA, 2000, pp. 553-582.
- BOROBIO, D., “El Sacramento de la Confirmación en Domingo de Soto: para una Comprensión Histórica y Actual del Sacramento”, *Phase: Revista de Pastoral Litúrgica*, N.º 279, 2007, pp. 215-246.
- BOROBIO, D., “El Sacramento de la Unción de los Enfermos en Francisco de Vitoria y Domingo de Soto”, *Salmanticensis*, Vol. 55, Fasc. 2, 2008, pp. 283-320.
- CASADO MARTÍNEZ, Á., “La Cuestión de la Existencia de Dios en los Iniciadores de la Escuela de Salamanca”, *Estudios Filosóficos*, 58 (168), 2009, pp. 213-241.
- DI IORIO, F., “Francisco de Enzinas ante Domingo de Soto: Contrapuntos sobre el Nuevo Testamento en Tiempos de Carlos V”, *Fundación*, N.º 12, 2014-2015, pp. 202-210.
- EHRLE, F., “Los manuscritos vaticanos de los teólogos salmantinos del siglo XVI: Domingo de Soto, Melchor Cano y Bartolomé de Carranza, Vicente Barrón”, *Estudios Eclesiásticos*, Vol. 8, N.º 31, 1929, pp. 289-331.
- GARCÍA-MORATO, J. R., “La Necesidad de la Confesión de los Pecados en Domingo de Soto”, *Cuadernos Doctorales: Teología*, N.º 15, 1988, pp. 225-291
- GUERRERO SERRANO, A., *La Ley Nueva: el Magisterio de la Iglesia en el Contexto de la Ley Nueva según Domingo de Soto*, Murcia, Universidad Católica San Antonio, 2002.
- JERICÓ BERMEJO, I., “Domingo de Soto: a Propósito de un Texto Romano sobre la Herejía”, *Toletana: Cuestiones de Teología e Historia*, N.º 13, 2005, pp. 405-431.
- JERICÓ BERMEJO, I., “Al Alcanzar el Estado de la Discreción. Dos Textos de Francisco de Vitoria y de Domingo de Soto”, *Ciencia Tomista*, 132 (2005), pp. 295-322.
- JERICÓ BERMEJO, I., “Las Reelectiones de Domingo de Soto sobre la Sagrada Escritura (1536-1537). Introducción, Texto Latino y Traducción castellana (I)”, *Communio*, Vol. 40, N.º 1, 2007, pp. 57-100.
- JERICÓ BERMEJO, I., “Sobre la Ordenación de los Menores de Edad: Breve Exposición de Domingo de Soto”, *Communio*, Vol. 40, N.º 2, 2007, pp. 69-106.

- JERICÓ BERMEJO, I., “Los Artículos del Apostólico: Enseñanza de Domingo de Soto”, *Revista Agustiniiana*, Vol. 49, N.º 150, 2008, págs. 817-845.
- JERICÓ BERMEJO, I., “Sobre los Comentarios de Domingo de Soto al Artículo Décimo (II-II, q.1): unas Notas sobre sus Prelecciones y Relecciones (1536-1539) (I)”, *Anales Valentinios: Revista de Filosofía y Teología*, Año 35, N.º 69, 2009, pp. 73-139.
- JERICÓ BERMEJO, I., “¿Una Discrepancia entre Domingo de Soto y Bartolomé Carranza?: a Propósito de una Posible Omisión textual”, *Estudios Franciscanos*, Vol. 111, N.º 449, 2010, pp. 333-358.
- JERICÓ BERMEJO, I., “Sobre los Sentidos de la Sagrada Escritura (1538). Ante la Exposición Solemne de Domingo de Soto en Salamanca”, *Studium: Revista Cuatrimestral de Filosofía y Teología*, Vol. 51, N.º 1, 2011, pp. 101-146.
- JERICÓ BERMEJO, I., “Sobre el Canon Sagrado y sus Sentidos (1536). El Repaso Solemne Salmantino de Domingo de Soto”, *Studium: Revista Cuatrimestral de Filosofía y Teología*, Vol. 51, N.º 2, 2011, pp. 273-318.
- JERICÓ BERMEJO, I., “Sobre el Catálogo de los Libros de la Sagrada Escritura (1537). Ante la Exposición Solemne de Domingo de Soto en Salamanca”, *Studium: Revista Cuatrimestral de Filosofía y Teología*, Vol. 52, N.º 2, 2012, pp. 283-326.
- LOPETEGUI, L., “Influjos de Fr. Domingo de Soto, O.P. en el Pensamiento Misional del P. José de Acosta, S.I.”, *Estudios Eclesiásticos*, Vol. 36, N.º 136-137, 1961, pp. 57-72.
- MARTÍN DE LA HOZ, J. C., “La *Relectio de Sacro Canone et de eius Sensibus* de Domingo de Soto”, *Scripta Theologica: Revista de la Facultad de Teología de la Universidad de Navarra*, Vol. 14, Fasc. 3, 1982, pp. 757-806.
- MARTÍN DE LA HOZ, J. C., “Las Relecciones Teológicas de Domingo de Soto: Cronología y Ediciones”, *Scripta Theologica: Revista de la Facultad de Teología de la Universidad de Navarra*, Vol. 16, Fasc. 1-2, 1984, pp. 433-441.
- MARTÍN DE LA HOZ, J. C., “Domingo de Soto: *Relectio de Sensibus Sacrae Scripturae*”, *Archivo Dominicano: Anuario*, N.º 11, 1990, pp. 275-318.
- ORREGO, S., *La Actualidad del Ser en la Primera Escuela de Salamanca*, Pamplona, EUNSA, 2004.
- ORREGO, S., “Recepción Suareciana de las Doctrinas de Domingo de Soto sobre la Causalidad y la Libertad”, *Anuario Filosófico*, 47 (2014), pp. 149-168.
- POZO, C., *Fuentes para la Historia del Método Teológico en la Escuela de Salamanca (vol. 1)*, Granada, Biblioteca Teológica Granadina, 1962, pp. 131-217.
- RAMOS-LISSÓN, D., “Ley Eterna y Ley Evangélica: sus Relaciones según Domingo de Soto”, *Scripta Theologica: Revista de la Facultad de Teología de la Universidad de Navarra*, Vol. 5, Fasc. 1, 1973, pp. 91-126.
- TELLECHEA IDÍGORAS, J. I., “Domingo de Soto ante la Figura Ideal del Obispo en el Siglo de la Reforma”, *Revista Española de Derecho Canónico*, Vol. 16, N.º 47-48, 1961, pp. 307-343.

## 7. SOTO SOBRE LA MORAL, EL DERECHO Y LA POLÍTICA

Tal y como se ha mencionado más arriba, este campo es uno de los más trabajados dentro del pensamiento de nuestro autor junto al de la teología. Para ello creemos que también se puede encontrar una explicación más que plausible. En primer lugar está el hecho de que el *De Iustitia et Iure* de Soto, publicado de forma completa en 1556, se convirtiera en un *best seller* inmediato y en una obra de referencia internacional en el campo del derecho. La segunda clave de la abundancia de trabajos sobre la teoría jurídica y política de nuestro autor reside en la edición crítica y traducción realizada en 1967 por el padre Venancio D. Carro. Es obvio que contar con una edición bilingüe sobre la que todo el mundo pueda trabajar en una ventaja más que notable. Y el tercer y último motivo para que abunden este tipo de trabajos reside, probablemente, en la enormidad física y temática de la obra. En los diez libros que la componen podemos encontrar una teoría de la ley, un tratado de filosofía política, una teoría de la propiedad ligada a una moral económica, etc. por lo que no es de extrañar que el análisis del *De Iustitia et Iure* haya dado para tantos y tantos trabajos.

Hemos decidido no subdividir el grueso de estos estudios para no multiplicar innecesariamente las categorías de nuestra bibliografía aunque, como veremos en un instante, sí hayamos dejado aparte algunos de los temas menos trabajados para subrayar así su importancia. Sea pues ésta una simple muestra de los trabajos publicados sobre la moral, el derecho y la política de Domingo de Soto:

- ABÁSULO, E., “Ministro de la Ley o Justicia Viviente: Imágenes del Juez en la Obra de Domingo de Soto”, *Revista de Historia del Derecho*, N.º 35, 2007, pp. 481-490.
- BRUFAU PRATS, J., “La Noción Analógica del *Dominium* en Santo Tomás, Francisco de Vitoria y Domingo de Soto”, *Salmanticensis*, Vol. 4, Fasc. 1, 1957, pp. 96-136.
- BRUFAU PRATS, J., *El Pensamiento Político de Domingo de Soto y su Concepción del Poder*, Salamanca, Univ. de Salamanca, 1960.
- BRUFAU PRATS, J., “Humanismo y Derecho en Domingo de Soto”, *Anales de la Cátedra Francisco Suárez*, N.º 2, 2, 1962, pp. 333-347.
- BRUFAU PRATS, J., “Derecho de Libertad Religiosa en Domingo de Soto”, *Persona y Derecho: Revista de Fundamentación de las Instituciones Jurídicas y de Derechos Humanos*, N.º 26, 1992, pp. 51-69.
- CARRO, Venancio D., *Domingo de Soto y el Derecho de Gentes*, Madrid, Bruno del Amo, 1930.
- CARRO, Venancio D., *Domingo de Soto y su Doctrina Jurídica*, Salamanca, Biblioteca de Teólogos Españoles, 1944.

- CONTRERAS, S., “La Determinación del Derecho en Domingo de Soto y Francisco Suárez”, *Revista de Estudios Histórico-Jurídicos*, N.º 35, 2013, págs. 655-680.
- CRUZ BARNEY, Ó., “Notas sobre el Concepto de Rapiña según Domingo de Soto”, *Anuario Mexicano de Historia del Derecho*, N.º 7, 1995, pp. 51-72.
- CRUZ CRUZ, J. (Coord.), *La Ley Natural como Fundamento Moral y Jurídico en Domingo de Soto*, Pamplona, EUNSA, 2007.
- GONZÁLEZ RIVAS, S., “Domingo de Soto y Francisco Suárez: frente al Problema de la Libertad Humana”, *Estudios Eclesiásticos*, Vol. 22, N.º 85-86, 1948, pp. 375-398.
- HAMILTON, B., *Political Thought in Sixteenth-Century Spain: a Study of the Political Ideas of Vitoria, Soto, Suárez and Molina*, Oxford, Clarendon Press, 1963.
- JIMÉNEZ CASTAÑO, D., “Estado de Naturaleza y Dominio en Domingo de Soto”, en FUERTES HERREROS, J. L. y PONCELA GONZÁLEZ, Á. (Eds.), *De Natura. La Naturaleza en la Edad Media (Vol. 1)*, Oporto, Ed. Humus, 2015, pp. 537-545.
- JIMÉNEZ CASTAÑO, D., “Algunas Notas sobre Domingo de Soto y la Prehistoria del Estado de Naturaleza Hobbesiano”, *Cuadernos Electrónicos de Filosofía del Derecho*, N.º 31, 2015, pp. 1-15.
- O’REILLY, F., *Duda y Opinión: la Conciencia Moral en Soto y Medina*, Pamplona, Servicio de Publicaciones Universidad de Navarra, 2006.
- OSUNA FERNÁNDEZ-LAGO, A., “La Propiedad Privada como Derecho de Gentes según Domingo de Soto”, en MÉNDEZ FRANCISCO, L. (Coord.), *Ética y Sociología: Estudios en Memoria del Profesor José Todolí, O.P.*, Salamanca, San Esteban, 2000, pp. 453-468.
- PEINADOR, A., “La Ley Penal en Domingo de Soto”, *Salmanticensis*, Vol. 8, Fasc. 3, 1961, pp. 627-656.
- PONCELA GONZÁLEZ, A., “Domingo de Soto: Análisis Antropológico de la Facultad del Dominio”, *Anuario Filosófico*, 45 (2012), pp. 343-366.
- RAMOS DOMINGO, J., “La Ley Natural en Domingo de Soto”, *Persona y Derecho: Revista de Fundamentación de las Instituciones Jurídicas y de Derechos Humanos*, N.º 2, 1975, pp. 605-626.
- RAMOS-LISSÓN, D., “La Norma según el Pensamiento de Domingo de Soto”, en V.V. A.A., *La norma en el Derecho Canónico: Actas del III Congreso Internacional de Derecho Canónico*, Pamplona, EUNSA, 1979, pp. 365-378.
- RAMOS-LISSÓN, D., *La Ley según Domingo de Soto*, Pamplona, EUNSA, 1976.
- SCATTOLA, M., “La Virtud de la Justicia en la Doctrina de Domingo de Soto”, *Anuario Filosófico*, 45 (2012), pp. 313-341.
- TELLKAMP, J. A., “Esclavitud, Dominio y Libertad Humana según Domingo de Soto”, *Revista Española de Filosofía Medieval*, N.º 11, 2004, pp. 129-138.
- TORRENT RUÍZ, A. J., “Segunda Escolástica Española y Renovación de la Ciencia del Derecho en el Siglo XVI: un Capítulo de los Fundamentos del Derecho Europeo. I. Francisco de Vitoria, Domingo de Soto”, *Teoría e Storia del Diritto Privato*, N.º 6, 2013, pp. 7-47.

- ZAHAR VERGARA, A., *La Filosofía de la Ley según Domingo de Soto*, México, Editorial Ius, 1946.

## 8. SOTO Y EL PENSAMIENTO ECONÓMICO.

Hemos dejado aparte de los trabajos relacionados con el contenido de la *opera magna* de Domingo de Soto, el *De Iustitia et Iure*, todo aquello que tiene que ver con la teoría económica que allí se recoge. El motivo es sencillo: generalmente se habla de la importancia de las reflexiones de los pensadores anglosajones para el nacimiento de la teoría económica pero muy poca gente señala la particular contribución de los autores de la Escuela de Salamanca. Dicha aportación goza, además, de un carácter mucho más humano, compasivo y moral que el resto de aproximaciones, por lo que creemos que su actualidad es máxima en el contexto de crisis económica y de liberalismo económico descontrolado en el que nos encontramos sumidos desde hace ya unos años.

Nuevamente le ofrecemos al lector una muestra de este tipo de enfoques, aunque en este caso coincida prácticamente con la totalidad de trabajos aparecidos sobre el tema:

- ALVES, A. A. y MOREIRA J. M., “Virtue and Commerce in Domingo de Soto’s Thought: Commercial Practices, Character, and the Common Good”, *Journal of Business Ethics*, Vol. 113, N.º 4, 2013, pp. 627-638.
- BARRIENTOS GARCÍA, J., *Un Siglo de Moral Económica en Salamanca (1526-1629)*, Vol. I. *Francisco de Vitoria y Domingo de Soto*, Salamanca, Univ. de Salamanca, 1985.
- CUESTA DOMINGO, M., “El Inicio de la Economía Moderna en España, con Especial Consideración de Domingo de Soto”, en CUESTA DOMINGO, M. (Ed.), *Proyección y Presencia de Segovia en América*, Segovia, Ayuntamiento de Segovia, 1992, pp. 447-458.
- DEL VIGO GUTIÉRREZ, A., “El Comercio y los Comerciantes en Martín Lutero, Francisco de Vitoria y Domingo de Soto”, *Cuadernos Salmantinos de Filosofía*, N.º 30, 2003, pp. 615-628.
- FIESTAS LOZA, A., “La Doctrina de Domingo de Soto sobre el Censo Consignativo”, *Anuario de Historia del Derecho Español*, N.º 54, 1984, pp. 639-654.
- GARRÁN MARTÍNEZ, J. M., “La Concepción del Préstamo y la Usura en los Maestros Salmantinos Francisco de Vitoria y Domingo de Soto”, *Anales de Estudios Económicos y Empresariales*, N.º 4, 1989, pp. 123-134.
- GARRÁN MARTÍNEZ, J. M., “La Justicia en el Ámbito Mercantil según Domingo de Soto”, *Ciencia Tomista*, 132 (2005), pp. 111-144.

- JERICÓ BERMEJO, I., “Enseñanza sobre la Usura a Propósito de unos Apuntes de Domingo de Soto (1540-1541)”, *Studium: Revista Cuatrimestral de Filosofía y Teología*, Vol. 49, N.º 1, 2009, pp. 109-136.
- VELARDE FUERTES, J., “Domingo de Soto y la Economía”, en CUESTA DOMINGO, M. (Coord.), *Domingo de Soto en su Mundo*, Segovia, Colegio Universitario Domingo de Soto, 2008, pp. 43-57.

## 9. SOTO Y EL PROBLEMA AMERICANO

Nuevamente un tema relacionado con el compromiso de Soto con la dignidad del hombre y con su defensa a ultranza frente a los intereses de los poderosos que, a nuestro entender, no ha recibido la suficiente atención por parte de aquellos que nos dedicamos al estudio de su obra. Es conocida la postura de Vitoria sobre el tema americano, es famosísima la defensa de los indios de Bartolomé de las Casas, pero casi nada se ha dicho de la opinión de Soto sobre este asunto. Sus consideraciones se hayan desperdigadas entre el *De Iustitia et Iure*, las reacciones *De Dominio* y *An Liceat* y en el acta que levantó de las sesiones de la Junta de Valladolid celebradas en 1550 a petición del propio Felipe II, hecho que tal vez haya supuesto un problema a la hora de sintetizar las ideas de Soto sobre América. Sin embargo, ofrecer este breve apunte bibliográfico tal vez pueda inspirar a alguien a seguir profundizando en el tema:

- BACIERO, C., “Domingo de Soto y los Primeros Jesuitas del Perú”, en CUESTA DOMINGO, M. (Ed.), *Proyección y Presencia de Segovia en América*, Segovia, Ayuntamiento de Segovia, 1992, pp. 483-500.
- BEUCHOT, M., *La Querrela de la Conquista. Una Polémica del Siglo XVI*, México, Siglo XXI, 1992, pp. 41-50.
- BRUFAU PRATS, J., *La Escuela de Salamanca ante el Descubrimiento del Nuevo Mundo*, Salamanca, San Esteban, 1989.
- CASTAÑEDA DELGADO, P., “La Ética Colonial en Domingo de Soto”, en CUESTA DOMINGO, M. (Coord.), *Domingo de Soto en su Mundo*, Segovia, Colegio Universitario Domingo de Soto, 2008, pp. 73-89.
- CUESTA DOMINGO, M., “Humanistas de Castilla y León ante la Realidad de la América Hispánica”, *Estudios humanísticos. Historia*, N.º 11, 2012, pp. 87-120.
- GONZÁLEZ IGLESIAS, M. Á., “Domingo de Soto: su Pensamiento Político. Las Dificultades Planteadas con la Conquista de América”, en LEMBO, C. (Coord.), *Culturalismo Jurídico: São Paulo 450 Anos: Seminário Brasil Espanha*, Sao Paulo, Manole, 2004, pp. 191-220.
- HERNÁNDEZ, R., “Americanismo Lascasiano de Domingo de Soto”, en CUESTA DOMINGO, M. (Ed.), *Proyección y Presencia de Segovia en América*, Segovia, Ayuntamiento de Segovia, 1992, pp. 469-482.



- ORTIZ TREVIÑO, R. G., “Domingo de Soto en el Debate Indiano. La Defensa del *Dominio Infidelium*”, *Anuario Mexicano de Historia del Derecho*, N.º 19, 2007, pp. 291-323.
- PEREÑA LUIS, J., “Domingo de Soto y los Derechos Humanos en América”, en CUESTA DOMINGO, M. (Ed.), *Proyección y Presencia de Segovia en América*, Segovia, Ayuntamiento de Segovia, 1992, pp. 459-468.

## 10. SOTO Y LA POLÉMICA SOBRE LOS POBRES

Y por último, concluimos con otro apartado de la obra de Domingo de Soto que subraya su compromiso con el ser humano y con la causa de los menos favorecidos: su reflexión sobre el auxilio de los pobres. Dicha polémica se abrió a raíz de una ley de pobres aplicada en Zamora y sobre la que las autoridades pidieron parecer a los teólogos de la Universidad de Salamanca. Al ser producto las leyes zamoranas del interés de los poderosos y al sacrificar el beneficio de las capas menos representativas de la sociedad castellana, Soto no dudó en escribir este tratado dirigido directamente al rey Felipe II para que interviniera en el asunto.

Lo que recogemos aquí es prácticamente todo lo que se ha publicado sobre el asunto, por lo que el lector entenderá que este es probablemente uno de los temas de Soto que más quedan por estudiar:

- CAVILLAC, M., “San Agustín en el gran debate sobre los pobres: 1545-1599 (de Domingo de Soto y Juan de Robles hasta Pérez de Herrera y Mateo Alemán)”, *Criticón*, N.º 118, 2013, pp. 45-56.
- DE LA IGLESIA, J., “El Debate sobre el Tratamiento a los Pobres en el Siglo XVI”, en CAMPOS Y FERNÁNDEZ DE SEVILLA, F. J. (Coord.), *La Iglesia Española y las Instituciones de Caridad*, San Lorenzo del Escorial, Ed. Escorialenses, 2006, pp. 5-30.
- GARRÁN MARTÍNEZ, J. M., *La Prohibición de la Mendicidad. La Controversia entre Domingo de Soto y Juan de Robles en Salamanca (1545)*, Salamanca, Ed. Univ. de Salamanca, 2004.
- LLORCA ALBERO, V., “El Socorro de los Pobres: Libertad o Regulación. El Proyecto Humanista de Luis Vives y la Crítica de Domingo de Soto”, *Cuadernos Doctorales: Teología*, N.º 42, 2002, pp. 321-385.
- MARTÍNEZ CASADO, Á., “Los Pobres y Domingo de Soto”, *Cuadernos Salmantinos de Filosofía*, N.º 30, 2003, pp. 629-645.
- SAN EMETERIO, N., “Una Revisión de los Fundamentos Económicos sobre la Pobreza”, *Nómadas. Revista de Ciencias Sociales y Políticas*, 28 (4), 2010, pp. 263-276.
- SANTOLARIA SIERRA, F., *El Gran Debate de los Pobres en el Siglo XVI. Domingo de Soto y Juan de Robles 1545*, Barcelona, Ariel, 2003.

## 11. CONCLUSIÓN

Con este último apartado dedicado a los estudios acerca del debate de los pobres llegamos al final de esta recogida bibliográfica sobre la obra y el pensamiento de Domingo de Soto. En ella, tal y como se señaló en la introducción, hemos procurado enumerar los principales campos temáticos de los “estudios sotianos” y hemos intentado recoger algunos textos representativos de cada uno de ellos con la esperanza de que el lector se pueda hacer una idea del estado de la cuestión. Creemos que con ello, si alguien tiene la intención de interesarse por una de esas áreas, podrá tener un buen punto de partida desde el que construir su propia aportación. Obviamente, como sucede con todos los autores, hay temas más trabajados que otros, pero eso no debería ser un problema para aquellos que verdaderamente tienen interés en rescatar el pensamiento de una figura tan relevante de la filosofía española en particular y de la filosofía moderna en general.

Además, a lo largo de nuestro estudio hemos señalado una serie de ámbitos que han sido menos atendidos y que, por lo menos desde una perspectiva actual, parecen estar clamando que se les preste más atención. A nuestro modo de ver, todo lo que ponga de relieve el compromiso de Soto con la dignidad humana y con la defensa de las causas de los menos favorecidos puede servir para arrojar mucha luz a un presente que se está olvidando de todo ello a pasos agigantados. Soto luchó por dar voz a los estudiantes y por facilitarles su tarea al realizar las modificaciones en el curso de artes; Soto luchó para que las necesidades de los pobres y los hambrientos no quedaran desatendidas en Zamora y en Salamanca y no dudó para ello en oponerse a los intereses de los gobernantes y de las clases altas; Soto luchó por la justicia y el derecho estableciendo los límites y obligaciones de los legisladores y los cargos políticos; Soto luchó para que la economía y el comercio se desarrollaran dentro de los límites de la moralidad de su tiempo; y, por último, Soto luchó para que la predicación del Evangelio en América se hiciera sin causar injusticia a las pobres gentes de las indias. Es necesario recordar todo esto si queremos entender la importancia de nuestro autor y si queremos acometer el estudio de su obra desde la perspectiva correcta. No subrayar todos estos compromisos de Domingo de Soto con el ser humano sería no hacerle justicia y desaprovechar una interesante perspectiva para abordar las urgencias de nuestro propio tiempo.

## PRESENTE Y FUTURO DE FRAY LUIS DE LEÓN

### *Present and future of fray Luis de León*

María MARTÍN GÓMEZ  
*Universidad de Salamanca*

Recibido: 24 de febrero de 2016  
Aceptado: 3 de mayo de 2016

#### RESUMEN

El artículo presenta un estado actual de los estudios sobre la filosofía de fray Luis de León prestando especial atención a las últimas investigaciones que sobre la obra y el pensamiento de este autor se han realizado después de 1991, año en que se celebró el cuarto aniversario de la muerte de fray Luis. Ante la dificultad de reunir todos los trabajos que se publicaron en este tiempo, el artículo propone una ordenación en cuatro puntos primordiales; a saber: la conmemoración de aniversarios, la traducción y edición de manuscritos, los estudios realizados desde la filosofía y las conclusiones.

*Palabras clave:* Luis de León, estado de la cuestión, filosofía española e iberoamericana, renacimiento.

#### ABSTRACT

This paper presents an investigation on the state of the art in the studies about the philosophy of fray Luis de León. The article constitutes a bibliographical revision of the investigations that have been done since 1991, the year of fray Luis's 4th death anniversary. Since it is impossible to include all published papers from recent years, the article proposes a classification of the existing studies in four important sections: commemoration of anniversaries, translations of manuscripts, philosophical studies and conclusions.

*Key words:* Luis de León, state of the art, Ibero-American and spanish philosophy, Renaissance.

*La antigüedad da peso a la doctrina; que la verdad, como no se muda, siempre es una y siempre hubo quien la supiese; pero las opiniones de error con los años se caen, y el tiempo las deshace y las borra<sup>1</sup>.*

## 1. PRESENTACIÓN

En 1990, a propósito de la cercanía de lo que fue el cuarto centenario de la muerte de fray Luis de León, la editorial *Revista Agustiniana*, publicaba, de la pluma de Rafael Lazcano, una completa bibliografía sobre fray Luis de León<sup>2</sup>. Esta bibliografía, estructurada en seis secciones, recopilaba más de 1500 estudios, lo que a todas luces revelaba el creciente interés que por aquellos años suscitaba el pensamiento de fray Luis. No era de extrañar. Un autor tan polifacético como el fraile agustino, que había dedicado su vida a la teología bíblica, pero también a la poesía mundana, al derecho natural y a la filosofía humanista, era examinado ahora por muy diversos estudiosos que intentaban ahondar en todas estas facetas del autor.

El centenario de 1991 fue tan pródigo en publicaciones y celebraciones<sup>3</sup> que, tres años más tarde, en 1994, Rafael Lazcano volvía a publicar otra bibliografía, revisada y ampliada, en 679 páginas, que daba cuenta, de manera

1. LEÓN, L., *Exposición del Libro de Job*, en *Obras completas castellanas*, vol. II, Madrid, BAC, 1991, p. 272.

2. Al inicio de la obra el autor de esta bibliografía previene al lector de que en su compilación no ha incluido los trabajos publicados en periódicos o semanarios ni tampoco recoge las reseñas realizadas sobre libros de fray Luis. Ver LAZCANO, R., *Fray Luis de León. Bibliografía*, Madrid, Revista Agustiniana, 1990, p. 6.

3. Destacamos, por ejemplo, las exposiciones sobre fray Luis recogidas en ALFARO, P., ORTIZ, A. M. y MUELAS, M., *Fray Luis de León y su época: bibliografía y documentos. (Catálogo de exposición)*, Cuenca, Universidad de Castilla-La Mancha, 1992 o en V.V.A.A., *El siglo de fray Luis de León. Salamanca y el Renacimiento*, Madrid, Ministerio de Cultura y Centro Nacional de Exposiciones, 1991. También los congresos conmemorativos en el IV centenario de su muerte: ABELLÁN LÓPEZ, J. M., *Cuenca: Cuarto centenario de Fray Luis de León: 1591-1991*, Cuenca, Diputación Provincial de Cuenca, 1991; ÁLVAREZ TURIENZO, S., *Fray Luis de León: el fraile, el humanista, el teólogo*, Madrid, Ediciones Escorialenses, 1992; GAYLORD, M. M., y MÁRQUEZ, F., *San Juan de la cruz and Fray Luis de León: a commemorative international symposium*, Newark, Juan de la Cuesta, 1996; o VIÑAS ROMÁN, T., *Fray Luis de León, IV Centenario (1591-1991)*, Madrid, Ediciones Escorialenses, 1992. Del mismo autor: *Fray Luis de León. El hombre, el poeta, el amigo, el místico*, Salamanca, Diputación Provincial de Salamanca, 1991.

más completa, de los escritos publicados sobre fray Luis y su obra. Un dato se presentaba entonces como indiscutible: fray Luis de León comparecía como “pensador cardinal” que generaba una gran simpatía en el mundo académico.

En la actualidad, cuando comienza a vislumbrarse en el horizonte académico el octavo centenario de la creación de la Universidad de Salamanca (1218-2018), fray Luis reaparece como “uno de los profesores más distinguidos” de los estudios salmantinos que de ningún modo ha agotado su potencial erudito. Así las cosas, es comprensible que nadie se haya atrevido –todavía– a elaborar una nueva bibliografía. Un trabajo así requeriría tiempo, minuciosidad, rigor y, sobre todo, un celo extraordinario de pasmosa paciencia. Y todo ello para acabar reconociendo –en la posible bibliografía que se publicase–, que seguramente estaría incompleta, habría olvidos y omisiones, ahora que fray Luis es estudiado en todas las partes del mundo.

Por estas razones, en este trabajo no se pretende dar cuenta de todo lo que se ha escrito en torno a la figura de fray Luis de León. No nos vemos capaces de ensayar esta hercúlea tarea ni por otra parte tampoco parece que sea el objetivo propio de un –siempre limitado– artículo de investigación. El propósito de un artículo como éste es más bien exponer la bibliografía fundamental de la obra de fray Luis y hacer balance, desde el punto de vista filosófico, de las contribuciones más significativas de su doctrina, para inmediatamente después, desde esta misma perspectiva, investigar qué aspectos han sido tratados con anterioridad, qué problemas se han resuelto ya y qué líneas de investigación pueden emprenderse en el futuro. Por todos estos motivos aquí se recogen sobre todo aquellas monografías publicadas a partir del centenario de su muerte (1991), con un perfil historiográfico y filosófico, en el entendimiento de que las otras publicaciones anteriores ya fueron estudiadas en la bibliografía de Lazcano.

## 2. ESTADO DE LA CUESTIÓN: DE CELEBRACIONES Y FESTIVIDADES

En el año 2015 se conmemoró, con gran contento de investigadores, el quinto centenario del nacimiento de Teresa de Jesús. Durante ese año preparamos congresos, organizamos paseos por los lugares teresianos y hasta la nominamos doctora Honoris de Causa de la Universidad de Ávila. En todos estos acontecimientos los estudiosos de fray Luis de León celebramos, también con satisfacción, el éxito del centenario teresiano. El nombre de fray Luis está unido al de Santa Teresa y son muchos los especialistas que han sabido agradecer al fraile agustino el cuidado y la protección de las obras teresianas. Aprovechando, por tanto, esta ocasión, la editorial de la Universidad de Salamanca –de

la mano de la profesora María Jesús Mancho— no tuvo dudas en reeditar el libro primero de fray Luis de León titulado *De la vida, muerte, virtudes y milagros de la santa madre Teresa de Jesús*.

La obra, que ya había sido dada a conocer y examinada en otras publicaciones<sup>4</sup>, aparece ahora en edición facsímil, con un estudio introductorio que finaliza con una conclusión “no definitiva” acerca de la autoría autógrafa de fray Luis de León. Aunque la profesora Mancho parece aceptar el consenso general de atribuir el escrito a fray Luis de León, un examen comparativo de la grafía de ese manuscrito con el original autógrafo del *Libro de Job*, le permite afirmar que la obra *De la vida y muerte...* no parece ser obra autógrafa de fray Luis. Según sostiene la propia investigadora, “más bien produce la impresión de ser obra de un copista que escribe al dictado del propio fray Luis, o que no está, en todo caso, muy alejado en el tiempo con relación al original, con evidentes preocupaciones por la propia caligrafía, como es lo esperable de un traslado o copia”<sup>5</sup>.

Nuevamente se abre el debate. Por mi parte considero que hay muchas probabilidades de que el manuscrito que poseemos no sea autógrafo de fray Luis. Así parece indicarlo el tipo de letra utilizada, los signos y caracteres, y también el hecho de que en el propio texto aparezcan frases tachadas que se retoman con posterioridad. Esta práctica evidenciaría que el copista se equivocó al pasar de una línea a la otra, lo que atenúa la hipótesis de que la copia se pudiera escribir al dictado dirigido por fray Luis de León<sup>6</sup>. En cualquier caso estamos ante lo que bien pudiera constituir uno de los puntos más polémicos para el debate futuro. Porque si esto fuera así, cabe preguntarse: ¿dónde se halla entonces el escrito de fray Luis?

Continuando con la conmemoración de aniversarios y celebridades, tal vez sería oportuno referirnos al cuarto centenario de la muerte de El Greco

4. LEÓN, L., *De la vida, muerte, virtudes y milagros de la santa madre Teresa de Jesús*, Salamanca, Ediciones Universidad de Salamanca, 1991. (Edición y estudio al cuidado de María Jesús Mancho y Juan Miguel Prieto). Ver también LLAMAS, E., “Fray Luis de León llevado a la Inquisición española de la mano de la madre Teresa de Jesús”, *La Ciudad de Dios*, 204 (1991), pp. 735-763; o ÁLVAREZ, T., “Las tres primeras ediciones del *Camino de Perfección* –anteriores a la de Fray Luis de León–”, *Monte Carmelo: Revista de Estudios Carmelitanos*, 116, (2008), pp. 615-626.

5. MANCHO, M. J., “Análisis comparativo”, en: LEÓN, L., *De la vida, muerte, virtudes y milagros de la santa madre Teresa de Jesús*, Salamanca, Ediciones Universidad de Salamanca, 2015, p. 39.

6. Ver, por ejemplo, la frase “con mucha luz espiritual que recoge a lo interior” que se repite en la página 18 de la edición facsímil. LEÓN, L., *De la vida, muerte, virtudes y milagros de la santa madre Teresa de Jesús*, op. cit.

en 2014. Quien pudo visitar Toledo en aquellos días de celebración estará de acuerdo en admitir que la ciudad supo vestirse de gala, ofreciendo, además, una excelente exposición de la magnífica pintura del genio. Estimulados por esta evocación, la Universidad de Salamanca organizó un simposio sobre “La filosofía en la época de El Greco”, que posibilitó la elaboración de un trabajo –firmado por mí misma– sobre fray Luis de León y el Greco<sup>7</sup>. No era el único. En el pasado, Alberto Huerta, había reflexionado sobre esta cuestión y también lo había hecho Saturnino Álvarez Turienzo<sup>8</sup>. Se sumó, asimismo, en este centenario, el investigador José Manuel Díaz, con un artículo sobre las diversas interpretaciones que sugiere el cuadro *El entierro del Conde de Orgaz*<sup>9</sup>. En todos estos casos se trataba de comparar y evidenciar las coincidencias que pueden observarse en la obra pictórica de un autor frente a la obra literaria del otro.

Otro tiempo, también muy productivo para el conocimiento y divulgación de la obra de fray Luis de León, fue el curso de 2002. Durante ese año Salamanca celebró la capitalidad cultural europea (“Ciudad Europea de la Cultura”) y a tal fin llenó sus calles de exposiciones culturales y manifestaciones artísticas. A propósito de este evento, el consorcio cultural “Salamanca 2002”, organismo creado para coordinar los diversos acontecimientos culturales, publicó una colección conmemorativa con los pensamientos y reflexiones de los pensadores salmantinos más destacados: Miguel de Unamuno, Torrente Ballester, Torres Villarroel... Como no podía ser de otro modo también los pensamientos de fray Luis de León fueron recogidos. Así, bajo el cuidado del profesor Javier San José Lera, se publicó una selección de sus principales citas sobre temas como el amor, la amistad, la naturaleza o la sabiduría. La pequeña obra –de no más de cien páginas– resulta muy útil para difundir entre el público no especializado lo más granado del pensamiento luisiano.

No sabemos si los trabajos de Manuel Fernández o de José Ramón Alcántara Mejía, publicados también en este año 2002, responden a los actos de esta celebración, pero, como venimos manteniendo, fue un año muy importante

7. MARTÍN GÓMEZ, M., “El Greco y fray Luis de León”, en FUERTES, J. L., LÁZARO, M., ZORROZA, M. I., *Pasiones y virtudes en la época del Greco*, Pamplona, Eunsa, 2016, pp. 129-138.

8. Ver HUERTA, A., “Fray Luis de León y el Greco. La dimensión mística de la luz”, *Religión y Cultura*, 24 (1978), pp. 473-482 y ÁLVAREZ TURIENZO, S., “Salamanca, Alcalá, Toledo. ‘Lugares’ mentales de fray Luis de León”, *La ciudad de Dios*, 204 (1991), pp. 519-544.

9. DÍAZ, J. M., “La pintura de la letra. Tres lecturas del Entierro del señor de Orgaz”, *Fuego y Raya*, 3, 5, (2013), pp. 45-67.

para el conocimiento y comprensión de los estudios sobre fray Luis de León, publicándose varias monografías que versan específicamente sobre las ideas del fraile agustino<sup>10</sup>.

Deberíamos referir –también en este apartado– el particular homenaje que la hispanista Margherita Morreale brindó a fray Luis de León a propósito de la obtención del premio Internacional “Antonio de Nebrija”. La autora aprovechó la concesión de este reconocimiento de la Universidad de Salamanca y publicó una copiosa monografía de 1336 páginas en la que analiza con atención y esmero las *Odas* luisianas. El origen y génesis de este *Homenaje* son explicados por la propia Margherita Morreale en el segundo capítulo del libro<sup>11</sup>.

Como puede comprobarse, los investigadores han sabido aprovechar cualquier tipo de efemérides para acercarse a la figura de fray Luis de León. Llama la atención las grandes posibilidades que ofrecen estos actos conmemorativos para fomentar y difundir la obra de un autor. Durante los aniversarios y celebraciones reeditamos sus obras, propagamos sus pensamientos y, con un poco de suerte en la investigación, siempre se anuncia alguna novedad o hallazgo y el descubrimiento de algún original inédito. Queda para la reflexión académica la cuestión problemática de “tener que ir saltando” de centenario en centenario, olvidando después la actualidad y presencia prolongada que deberían seguir teniendo (manteniendo) estos autores y pensadores, con independencia del año que les tocó nacer o morir. Habría, pues, que revisar este interés nuestro tan inmediato y a la vez tan contingente.

### 3. LA PUBLICACIÓN DE OBRAS: EN BUSCA DEL MANUSCRITO PERDIDO

Si ha habido una línea que ha cosechado frutos palmarios en las investigaciones en torno a fray Luis de León en los últimos años ésta ha sido la publicación de manuscritos inéditos y la consiguiente traducción de algunas de sus obras latinas. Desde que en 1991 se celebrara el centenario de la muerte de fray Luis, una cuestión se presentó desde el principio como verdad palmaria: el descuido, por parte de la crítica, de las obras de fray Luis de León. A partir

10. ALCÁNTARA, J. R., *La escondida senda: Poética y hermenéutica en la obra castellana de fray Luis de León*, Salamanca y México, Universidad de Salamanca y Universidad Iberoamericana, 2002 y FERNÁNDEZ, M., *El fraile y la Inquisición*, Madrid, Espasa-Calpe, 2002.

11. MORREALE, M., *Homenaje a fray Luis de León*, Salamanca y Zaragoza, Ediciones Universidad de Salamanca y Prensas Universitarias de Zaragoza, 2007.



de aquí se intentó remediar esta carencia con la edición completa de las obras castellanas en la Biblioteca de Autores Cristianos, pero seguía existiendo un vacío incomprensible con las lecciones latinas. Es ésta una labor todavía pendiente que continúa afectando al legado bibliográfico de fray Luis. Con una edición primera y añosa, del siglo XIX, agotada y sin traducción al castellano, cada vez son menos los estudiosos que se acercan a las obras latinas de fray Luis de León. Esto dificulta la comprensión integral del pensamiento luisiano, lo que provoca que casi siempre que se habla de este autor se presente un fray Luis fragmentario.

Conscientes de este problema los frailes agustinos de El Escorial se pusieron manos a la obra y desde Ediciones Escorialenses han llevado a cabo un trabajo incesante por difundir la obra menos conocida de fray Luis de León. Así, el padre José Rodríguez Díez, un estudioso tenaz en divulgar, traducir y publicar la obra latina de fray Luis, es el comprometido responsable en nuestros días de las ediciones de las *Quaestiones Variarum*, las *Reportata Theologica* o el *Tractatus de Religione*. En esta tarea le han acompañado otros editores de fray Luis tales como Gonzalo Díaz (encargado de *In Epistolam ad Romanos Expositio*), Hipólito Navarro (*Comentario sobre el Génesis*), José María Becerra Hiraldo (*Triple explicación del Cantar de los Cantares*)<sup>12</sup>, José Manuel Díaz (*Sobre la gracia y la justificación*), José Barrientos García (*Escritos desde la cárcel y De legibus*) o Emiliano Fernández (traductor del *De legibus*)<sup>13</sup>. Todos ellos han hecho posible que en estos años la segunda serie de las obras latinas de fray Luis de León haya aumentado con celeridad exponencial y se vea mejorada cada día<sup>14</sup>. Con todo, como ya hemos apuntado, queda mucho por hacer en esta línea, ya sea porque algunas de estas lecciones no están todavía localizadas o por las dificultades que exhibe la primera serie de las obras latinas. Ojalá alguien, algún día, en alguna institución, apueste por la publicación de una serie completa y decisiva de las obras de fray Luis y los especialistas puedan examinar, por ejemplo, las copias de las lecciones que fray Luis dictó mientras ostentó la cátedra de filosofía moral. Esta aportación daría un gran soporte a las investigaciones que se hicieran desde la filosofía.

De otro lado, y fuera de la colección escorialense, se han publicado también algunas obras latinas de fray Luis, muy influyentes en los estudios posteriores. Cabe citar, por ejemplo, los trabajos de otro experto que se

12. El mismo autor también ha publicado LEÓN, L., *Declaración del Salmo 26*, Salamanca, Diputación de Salamanca, 1991.

13. LEÓN, L., *Obra latina*, Madrid, Ediciones Escorialenses, 1992-2012, 7 vols.

14. Hablamos de segunda serie por contraposición a la edición del siglo XIX de las obras latinas de fray Luis.

ha encargado de traducir y publicar la obra latina de fray Luis de León. Se trata del profesor de la Universidad Católica de Chile Santiago Orrego, doctor en filosofía con una tesis sobre la actualidad del ser en la Primera Escuela de Salamanca. Es a partir de estos estudios sobre la Escuela de Salamanca cuando Santiago Orrego entra en contacto con la filosofía de fray Luis y, favorecido por la colección de pensamiento medieval y renacentista de la Universidad de Navarra, publica el libro de fray Luis *Dios y su imagen en el hombre. Lecciones inéditas sobre el libro I de las Sentencias*. La obra, editada en Eunsa el año 2008, daba buena cuenta de la problematicidad que conlleva la tríada Dios-hombre-espíritu y nos mostraba así un fray Luis escolástico, teórico de lo divino<sup>15</sup>.

Otro escrito publicado en este tiempo, y que generó un buen debate en el seno de la investigación luisiana, fue la traducción del tratado *De sensibus Sacrae Scripturae*. Publicado por primera vez por Olegario García como inédito de fray Luis<sup>16</sup>, Crescencio Miguélez lo retoma en el año 2004 y sorpresivamente afirma que se trata de una obra de Gaspar de Grajal<sup>17</sup>. La disputa estaba servida. Participaron en la polémica sobre la autoría de este tratado los especialistas José Rodríguez, Saturnino Álvarez Turienzo y María Martín, quien, en su tesis de doctorado, *El pensamiento hermenéutico de fray Luis de León*, estudiaba a fondo esta cuestión<sup>18</sup>.

15. LEÓN, L., *Dios y su imagen en el hombre*, Pamplona, Eunsa, 2008. Ver también DÍAZ, J. M., “Sobre la edición de la obra latina de fray Luis de León: comentario al tratado De Trinitate”, *La ciudad de Dios*, 222 (2009), pp. 239-268.

16. GARCÍA DE LA FUENTE, O., “Un tratado inédito de fray Luis de León sobre los sentidos de la Sagrada Escritura”, *La ciudad de Dios*, 170 (1957).

17. GRAJAR, G., *Tratado sobre los sentidos de la Sagrada Escritura*, en *Obras completas*, vol. II, Valladolid y León, Junta de Castilla y León y Universidad de León, 2004. Del mismo autor, “El maestro Gaspar de Grajar y la crítica reciente”, *La ciudad de Dios*, 221 (2008).

18. ÁLVAREZ TURIENZO, S., “Gaspar de Grajal en la disidencia universitaria salmantina del siglo XVI”, *La ciudad de Dios*, 220 (2007); RODRÍGUEZ DÍEZ, J., “Fray Luis de León y D. Gaspar de Grajal: ¿duplicidad del “Tractatus de sensibus Sacrae Scripturae”?”, *La ciudad de Dios: Revista agustiniana*, 222 (2009); MARTÍN, M., *El pensamiento hermenéutico de fray Luis de León*, Salamanca, 2011. Ver también los artículos anteriores de Ángel Alcalá, Fernando Romo y los libros de Fernando Domínguez Reboiras, K. Reinhardt y C. P. Thompson. ALCALÁ, Á., “De la datación e importancia del Tractatus de sensibus Sacrae Scripturae de Fray Luis de León”, *Revista Agustiniana*, 32 (1991); ROMO FEITO, F., “El Tractatus de sensibus Sacrae Scripturae de fray Luis y el pensamiento literario”, en *Actas del XIII Congreso Internacional de Hispanistas*, vol. II, Castalia, Madrid, 2000; DOMÍNGUEZ REBOIRAS, F., *Gaspar de Grajal (1530-1575): frühneuzeitliche Bibelwissenschaft im Streit mit Universität und Inquisition*, Münster, Aschendorff, 1998; REINHARDT,

Sin poder referir aquí todas las ediciones críticas y corregidas que se han realizado de las obras castellanas de fray Luis desde 1991 (*Poesías, Comentario al libro de Job, Cantar de los Cantares...*), cabe añadir que durante estos años también se han publicado –y descubierto– nuevos documentos que han cambiado la forma de ver y revisar algunos aspectos de la vida de fray Luis. Uno de ellos, quizá el que más interés ha suscitado, es la edición de todo el Proceso Inquisitorial de fray Luis de León por parte de Ángel Alcalá. El trabajo ingente de Ángel Alcalá por reunir y ordenar los escritos y testimonios del proceso inquisitorial mejoraron las actas publicadas con anterioridad en la *Colección de Documentos Inéditos para la Historia de España*. Tanto fue así que, en 2009, la Junta de Castilla y León apostó por una segunda edición del proceso de fray Luis donde Ángel Alcalá enmendaba algunos errores del pasado, de transcripción y traducción sobre todo, y añadía algunas notas críticas y expedientes<sup>19</sup>.

El proceso inquisitorial, tan importante para conocer el espíritu y la letra de fray Luis de León, fue también editado por José Barrientos con el atrayente título de *Escritos desde la cárcel*<sup>20</sup>. En este volumen se recogen no sólo los autógrafos del primer proceso sino también los documentos concernientes a la segunda acusación que sufre fray Luis ante el tribunal del Santo Oficio. La edición culmina con algunos facsímiles originales del proceso que muestran la labor tan ardua que desempeñan estos investigadores.

Lo sabe bien el profesor José Barrientos ya que él mismo se ocupó de localizar y dar a conocer otra obra fundamental en la producción luisiana. Nos estamos refiriendo al *Epistolario* de fray Luis, publicado por Barrientos en 2001. En este trabajo, el profesor salmantino fue capaz de recopilar todas las cartas que se conocían de fray Luis de León y otras piezas y fragmentos de índole diversa como son poderes y escrituras notariales, licencias, requerimientos, aprobaciones, censuras, dictámenes, declaraciones, informes, etc. En total, 115 documentos firmados por fray Luis y que el propio investigador califica de institucionales<sup>21</sup>. Personalmente considero que este epistolario de fray Luis no ha sido valorado todavía en toda su profundidad y espero que el futuro nos depare sorprendentes hallazgos en este campo.

---

K., *Bibelkommentare spanischer Autoren: (1500-1700)*, vol. I, Madrid, CSIC y Centro de Estudios Históricos, 1990 y THOMPSON, C. P., *La lucha de las Lenguas: Fray Luis de León y el Siglo de Oro en España*, Valladolid, Junta de Castilla y León, 1995.

19. ALCALÁ, A., *Proceso inquisitorial de fray Luis de León*, Valladolid, Junta de Castilla y León, 2009.

20. LEÓN, L., *Escritos desde la cárcel. Autógrafos del primer proceso inquisitorial*, Madrid, Ediciones Escorialenses, 1991.

21. LEÓN, L., *Epistolario. Cartas, licencias, poderes, dictámenes*, Madrid, Revista Agustiniiana, 2001, p. 12.

Continuando con este análisis crítico, otra de las obras sobre fray Luis que ha visto la luz recientemente es la titulada *Escritos sobre América*<sup>22</sup>. Publicada en la colección “Clásicos del pensamiento” de la editorial Tecnos, la obra reúne un conjunto de textos luisianos que abordan cuestiones relativas a los problemas surgidos a raíz de la presencia de los españoles en América: igualdad, derechos, esclavitud... La selección, a cargo de Andrés Moreno y Juan Martos, está formada por párrafos completos del *Tratado sobre la fe*, la *Exposición al Libro de Job*, el *Comentario latino al Cantar de los Cantares* y la *Exposición del profeta Abdías*. La recopilación resulta muy recomendable para el investigador que se esté instruyendo en la filosofía del siglo XVI así como para cualquier recalcitrante que considere que la cuestión indiana no tuvo presencia en la obra de fray Luis de León.

Paralelamente, a lo largo de estos años, se han rescatado diversos escritos de fray Luis de León que se han publicado con prioridad en revistas especializadas y trabajos de investigación. Quizá quepa distinguir la plática que fray Luis pronunció para la oposición en la cátedra de Escritura, transcrita por Eugenio Asensio, el pleito por la hora de clase de Ferreras y Sardiña o los últimos descubrimientos de José Barrientos que acaban de publicarse en *La Ciudad de Dios*<sup>23</sup>. Estos pleitos e incidentes universitarios seguirán siendo objeto de estudio en lo que se refiere, por ejemplo, a la participación de fray Luis en la cuestión de la reforma del calendario así como en la valoración de otros manuscritos de autoría dudosa, por cuanto no acabamos de saber si se trata de plagios, imitaciones o verdaderos originales del maestro fray Luis.

En conclusión: enorme ha sido todo el trabajo realizado por parte de estudiosos y editores para recuperar la obra de fray Luis y por nuestra parte tan sólo nos cabe reconocer la deuda que todos los lectores, autores e intérpretes de fray Luis tendremos siempre con ellos. Mas sabiendo que todavía queda mucho trabajo por hacer sólo falta reclamar este tipo de continuidad (“mantener la tensión”), con la esperanza de que algún día aquellas instituciones a las que pueda corresponder jueguen un papel más diligente e implicado en lo que no es sino una función propia de su naturaleza: la difusión de nuestro patrimonio cultural y por ende filosófico.

22. LEÓN, L., *Escritos sobre América*, Madrid, Tecnos, 1999.

23. ASENSIO, E., *De fray Luis de León a Quevedo y otros estudios sobre retórica, poética y humanismo*, Salamanca, Salamanca, Universidad de Salamanca, 2005; FERRERAS FERNÁNDEZ, J. M., y SARDIÑA GONZÁLEZ, G., “La vuelta de Fray Luis de León a Salamanca. Edición del pleito por la hora de clase”, *Revista Agustiniiana*, 32 (1991) y BARRIENTOS, J., “Incidente entre Domingo de Guzmán y fray Luis de León en la oposición de la cátedra de Biblia (1579)”, *La Ciudad de Dios*, 229 (2016), pp. 115-155.

#### 4. DECÍAMOS AYER, DECIMOS HOY. NUEVOS TRABAJOS SOBRE FRAY LUIS

Siendo el renacimiento español una época un tanto desatendida por la filosofía, lo cierto es que fray Luis de León, cuenta, en la actualidad, con varios estudiosos decididos a profundizar en su obra. A raíz del año extraordinario de 1991 se han defendido diversas tesis doctorales sobre su pensamiento<sup>24</sup> y son muchos los investigadores que han publicado monografías sobre el autor y su obra. A continuación nos ocupamos de estos libros que se han escrito últimamente, deteniéndonos de un modo especial en aquellos que incluyen algún aspecto relacionado con la filosofía.

Uno de estos investigadores, que realizó una tesis doctoral sobre fray Luis de León precisamente en el área de filosofía, es José Manuel Díaz. Autor de dos monografías que llevan por título *Estudio crítico. Fray Luis de León* y *Leyendo a fray Luis de León*, José Manuel Díaz, ha intentado encontrar un proyecto unificado que aúne la obra latina y castellana de fray Luis de León<sup>25</sup>. Convencido de que la obra castellana de fray Luis de León tiene que ser releída a la luz de su obra latina (escolar y publicada) en su tesis presentó un estudio sobre la teoría política de fray Luis de León (*De Legibus*) muy en consonancia con otros escritos del fraile agustino. No es de extrañar que él fuera uno de los editores de la obra latina de fray Luis y que por su disposición intelectual siempre se muestre dispuesto a emprender nuevos proyectos que faciliten el acceso a este nuevo enfoque del pensamiento luisiano.

24. En el portal del Ministerio de Educación español “Teseo” constan, a fecha de enero de 2016, las siguientes tesis doctorales: PALOMARES EXPÓSITO, J., *Distinto y junto. Fortuna de fray Luis de León en la literatura española. Ensayo de interpretación de un clásico* (2015); DÍAZ, J. M., *El estruendo y la Sustancia. La política en el pensamiento de fray Luis de León* (2012); MARTÍN GÓMEZ, M., *El pensamiento hermenéutico de fray Luis de León* (2011); PINEDA VARGAS, P., *La prima explanatio In canticum canticorum de fray Luis de León: Introducción, edición crítica, traducción y comentarios* (2002); CASTILLO VEGAS, J., *El pensamiento jurídico-político de fray Luis de León en el tratado De Legibus* (1999); HERVAS RUPERTI, J. L., “*Entrañados en Cristo*”. *La Mística Teológica de fray Luis de León* (1993); SAN JOSÉ LERA, J., *La exposición del Libro de Job de fray Luis de León* (1991); CARRERA DE LA RED, A., *El Brocense y fray Luis de León: Análisis de la bivalencia cultural latino-romance del humanismo renacentista español* (1987) y RODRÍGUEZ DÍEZ, J., *Atanatología en fray Luis de León. Manuscrito latino inédito* (1982). Sabemos que la lista no está completa ya que falta la tesis de Perea Siller defendida en Córdoba en el año 2003 y titulada *Especulaciones lingüísticas sobre el hebreo en la España del siglo XVI y principios del XVII*.

25. DÍAZ, J. M., *Estudio crítico. Fray Luis de León*, Madrid, Fundación Ignacio Larramendi, 2013 y *Leyendo a fray Luis de León*, Newark, Juan de la Cuesta, 2014.

Un planteamiento similar lo encontramos en un trabajo anterior (también de doctorado) de Juan Castillo Vegas<sup>26</sup>. Centrándose en el *Tratado sobre la ley*, de fray Luis de León (1571), el investigador de derecho público de la Universidad de Burgos examina el pensamiento jurídico de fray Luis deteniéndose en contenidos tales como la promulgación de la ley, el derecho positivo o el concepto de justicia. El trabajo corrobora el interés que fray Luis tuvo siempre por las cuestiones jurídicas de su tiempo mostrando los problemas más discutidos en el siglo XVI: bien común, igualdad, rectitud, equidad...

En mi opinión, la doctrina jurídica y política de fray Luis es uno de los asuntos que más proyección tendrán en la investigación filosófica posterior. Gracias a la edición completa del tratado *De Legibus* (recordemos que hasta el 2005 sólo había una traducción parcial del mismo), los investigadores por fin pueden analizar las nociones de potestad civil o de derecho de gentes según la visión de fray Luis de León. Teniendo en cuenta el matiz jurídico que suelen asumir los discursos historiográficos sobre la Escuela de Salamanca es lógico que los estudios luisianos potencien también este nuevo carácter. Así los muestran los artículos de Herrera García, Barrientos García, Sebastián Contreras o María Martín<sup>27</sup>.

Análogamente a estos temas y problemas, y fruto asimismo de un trabajo académico, en 2010 apareció el libro de Annie Frémaux-Crouzet titulado *Concierto del alma. Cábalas y utopía en Fray Luis de León*<sup>28</sup>. Esta hispanista francesa, catedrática de literatura y civilización hispánica en la Universidad de Sophia-Antipolis de Niza, nos propone en su libro –a modo de hipótesis de trabajo– la posibilidad de que el tratado *De los Nombres de Cristo* de fray Luis de León sea una obra de un pensador utópico influido por la cábala judía y la exégesis rabínica. La propuesta no era del todo nueva, por cuanto

26. CASTILLO, J., *El mundo jurídico en fray Luis de León*, Burgos, Universidad de Burgos, 2000.

27. HERRERA GARCÍA, R. M., “La etimología de lex en el tratado De Legibus de fray Luis de León”, *La Ciudad de Dios*, 204 (1991); BARRIENTOS, J., “El tratado «De Legibus» de fray Luis de León”, *Civiltá del Mediterraneo*, 8-9, (2005-2006); CONTRERAS, S., “La Escolástica española y su teoría de la justicia: el caso de Luis de León”, *Bulletin of Hispanic Studies*, 91 (2014), pp. 685-698, “Luis de León (1527-1591) y su teoría de la justicia. Aspectos principales de su doctrina”, *Trans/Form/Ação*, 37 (2014), pp. 201-222, “Et certe opera Deus facit mediantibus causis secundis: fray Luis de León y la determinación del derecho”, *Olivar. Revista de literatura y cultura españolas*, 15 (2014) pp. 3-14.; MARTÍN GÓMEZ, M., “La doctrina política de fray Luis de León en su Tratado sobre la ley”, *Cuadernos salmantinos de filosofía*, 37 (2010). Ver también la tesina de María Martín sobre el *Tratado De Legibus* (Universidad de Salamanca, 2008).

28. FRÉMAUX-CROUZET, A., *Concierto del alma. Cábalas y utopía en Fray Luis de León*, Madrid, Universidad Autónoma de Madrid, 2010.

anteriormente ya se habían realizado diversos trabajos que apuntaban en esta dirección<sup>29</sup>. De cualquier modo, estamos plenamente de acuerdo con esta deriva en la investigación, por cuanto, en efecto, la influencia de la tradición judía y la cábala en fray Luis es sin duda uno de los temas centrales en la filosofía de fray Luis. Creo no obstante que todavía queda mucho por aportar y en los próximos años veremos nuevos estudios relacionados con ésta y otras temáticas que tienen que ver con un eventual “pacifismo”, o como señalaba Alain Guy, sobre la “naturaleza de la paz”<sup>30</sup> de fray Luis. Lo sabe bien el erudito José Barrientos que ha trabajado igualmente sobre los aspectos jurídicos y políticos de la obra de fray Luis. José Barrientos, además de editor del *Tratado sobre la ley*, es asimismo autor de una de las monografías más extensas y documentadas sobre *Fray Luis de León y la Universidad de Salamanca*. Aun cuando este trabajo fue publicado hace ya más de una década creo que nadie puede negar que el libro continúa siendo la disertación más completa sobre la actividad desempeñada por fray Luis en su faceta de profesor y catedrático universitario. Imprescindible por tanto para cualquier investigador que se precie ya que el volumen transcribe documentos y textos originales que dan buena cuenta del paso del fraile agustino por la Universidad de Salamanca. Sin duda un manual-referente en los estudios luisianos de los últimos años. También desde la filosofía, y desde nuestra Salamanca, cabe destacar la labor realizada por Saturnino Álvarez Turienzo. Investigador profundo de la filosofía luisiana, el profesor Turienzo no ha dejado de participar en actividades y congresos, destacando en todos los foros la relevancia de fray Luis de León a la hora de entender el humanismo español. En esta posición adelantada de concebir a fray Luis de León como un filósofo insigne del renacimiento español se han sumado otros profesores de la Facultad de Filosofía de la

29. Como la bibliografía sobre el tema es muy extensa, señalamos solamente algunos estudios publicados a partir de 1991. Así, BULTMAN, D. C., “Shipwreck as Heresy: Placing Góngora’s Poetry in the Wake of Renaissance Epic, Fray Luis and Christian Kabbala”, *Hispanic Review*, 70 (2002); CARRETE PARRONDO, C., “Acerca de la genealogía judaica de Fray Luis de León: Elvira de Villanueva”, *Ínsula*, 539 (1991). FERNÁNDEZ LÓPEZ, S., *El Cantar de los Cantares en el Humanismo español. La tradición judía*, Huelva, Universidad de Huelva, 2009; PEREA SILLER, F. J., “Fray Luis de León y la cábala cristiana del Renacimiento. Elementos biográficos e intertextuales para su estudio”, *Glosa*, 7 (1998), pp. 225-237; ETLICKY, C., *Spanish Christian Cabala. The Works of Luis de Leon, Santa Teresa de Jesús, and San Juan de la Cruz*, Columbia, University of Missouri Press, 1986 u ORRINGER, N. R., “El retorno de las fuentes: el hebreo bíblico en ‘De los nombres de Cristo’ de fray Luis de León”, *RILCE. Revista de filología hispánica*, 21 (2005).

30. GUY, A., *El pensamiento filosófico de fray Luis de León*, Madrid, Rialp, 1960. Ver también: MEDINA DOMÍNGUEZ, A., “Apología de la fijeza: sentido literal y utopía social en Fray Luis de León”, *Revista de estudios hispánicos*, 35, (2001).

Universidad de Salamanca como el ya mencionado José Barrientos, Mariano Álvarez, María del Carmen Paredes, Cirilo Flórez, José Luis Fuertes, Pablo García, Luciano Espinosa o María Martín<sup>31</sup>. Todos ellos han publicado algún estudio sobre fray Luis continuando hoy esta senda luisiana iniciada años atrás.

También muy activo, en este caso desde la Facultad de Filología, se muestra el profesor Javier San José Lera otro de los buenos investigadores actuales que más escribe sobre fray Luis de León. Autor, como hemos señalado, de una tesis doctoral sobre el *Comentario al Libro de Job* de fray Luis de León, es también coordinador, junto a Víctor García de la Concha, de un volumen misceláneo titulado *Fray Luis de León. Historia, humanismo y letras*<sup>32</sup>. El texto, que recoge las contribuciones de los especialistas más reconocidos del pensamiento luisiano (Lázaro Carreter, Manuel Fernández, Saturnino Álvarez, Ángel Alcalá, José Barrientos...), también brinda la oportunidad a otros investigadores más jóvenes para difundir sus trabajos en torno a la figura del maestro agustino. Aunque los temas tratados en este volumen son variados, existe una preferencia por las cuestiones filológicas, literarias y poéticas. Así, una de las líneas de investigación que también se observa en este libro tiene que ver con la práctica de la traducción y la exégesis luisiana. Se trata de una cuestión muy estudiada por la crítica filológica y muy practicada por el propio fray Luis de León. Desde esta perspectiva son varios los artículos publicados a partir de 1991 en torno al problema de la traducción en fray Luis. En un estudio como éste resulta imposible recoger y describir todos los estudios de Calero, Caminero, Cao, Carrera, Codoñer, Estébanez, Fernández López, Fernández y Fernández, García, Kaplis, Kottman, Lazcano, Monferrer, Morocho, Morrearle, Nieto Ibáñez, Recio García, Palomares, Schwartz, Senabre o el propio Lera, pero sirvan

31. ÁLVAREZ GÓMEZ, M., "Religión y metafísica. Sobre el concepto de armonía en De los Nombres de Cristo", *La Ciudad de Dios*, 204 (1991), pp. 453-518; PAREDES, M. C., "La perpetua metaphora de fray Luis de León", en ÁLVAREZ TURIENZO, S., *Fray Luis de León: el fraile, el humanista, el teólogo*, op. cit., pp. 915-936; FLÓREZ MIGUEL, C., "El humanismo de Fray Luis de León y su visión de América", *Culturalismo jurídico*, Manole, Barueri, 2004 y "El «sueño de Escipión» y la astronomía en la obra poética de fray Luis de León", *La Ciudad de Dios*, 214 (2001); FUERTES, J. S., *El discurso de los saberes en la Europa del renacimiento y el barroco*, Salamanca, Universidad de Salamanca, 2012; GARCÍA, P., "La armonía en Fray Luis de León", *Azafea: revista de filosofía*, 15, (2013); ESPINOSA, L., "Spinoza et Fray Luis de León: Deux styles, deux sagesses", *Studia Spinozana: an international and interdisciplinary series*, 16, (2008); MARTÍN GÓMEZ, M., "Virtud, hija del cielo: sobre el pensamiento moral de fray Luis de León", *Anuario filosófico*, 45, (2012), pp. 367-390.

32. GARCÍA DE LA CONCHA, V., y SAN JOSÉ, J. (eds.), *Fray Luis de León. Historia, humanismo y letras*, Salamanca, Universidad de Salamanca, 1996.



tan sólo estos nombres para evidenciar la fascinación que ha alcanzado este novedoso aspecto de la obra de fray Luis. No en vano fray Luis de León ejercitó continuamente la traducción de autores clásicos y textos bíblicos y hasta teorizó sobre los problemas de la traducción e interpretación en varias de sus obras.

No es de extrañar, por tanto, que algunas de las monografías aparecidas tras el año del centenario (1991), atiendan, específicamente, alguna de estas cuestiones y sus ramificaciones. Buen ejemplo de lo que decimos son los libros de Thompson, Nahson, Nieto, Perea Siller o Alcántara Mejía<sup>33</sup>. Desde una perspectiva humanista estos autores citados han destacado la preocupación que continuamente mantuvo fray Luis de León por el cuidado de la palabra y mientras una parte de ellos se centran en la importancia de la letra hebrea, otros prefieren atender las imitaciones de los clásicos. Sea como fuere el punto de vista adoptado, todos están de acuerdo en señalar que fray Luis siempre buscó figurar la correspondencia que existe entre la lengua utilizada para significar la realidad y la realidad significada, mostrándonos a la vez, que *lo real* comienza a ser *nombrado* en tanto que es percibido.

Son muchos los trabajos que aún podrían referirse atendiendo tan sólo a la obra de fray Luis *Los nombres de Cristo*. Teniendo en cuenta las relaciones inevitables de la filosofía con otros órdenes y estilos del pensamiento, y que en este caso la lectura de la obra se corresponde con una peculiar filosofía *nominalista*, desde estas páginas celebramos este tipo de trabajos que tienden puentes entre la filosofía y otras ramas del saber. Claro que también echamos en falta un estudio completo y bien documentado sobre la recepción del nominalismo en la Universidad de Salamanca y la posición que adoptó fray Luis ante esta corriente filosófica. Quizá pueda ser una de las líneas de trabajo para desarrollar en el futuro.

Por último, es obligado informar igualmente de la aparición en estos últimos años de otros trabajos también referidos a la obra y el pensamiento de fray Luis de León, que se han ocupado de cuestiones varias como son el

33. THOMPSON, C. P., *La lucha de las Lenguas: Fray Luis de León y el Siglo de Oro en España*, op. cit.; NAHSON, D., *Amor sensual por el cielo. La Exposición del Cantar de los Cantares de Fray Luis de León*, Madrid y Frankfurt am Main, Iberoamericana y Vervuert, 2006; NIETO IBÁÑEZ, J. M., *Espiritualidad y patristica en «De los Nombres de Cristo» de fray Luis de León. La traducción e interpretación de las fuentes griegas*, Madrid y León, Ediciones Escorialenses y Universidad de León, 2001; PEREA SILLER, F. J., *Fray Luis de León y la lengua perfecta. Lingüística, cábala y hermenéutica en «De los nombres de Cristo»*, Córdoba, Camino, 1998 y ALCÁNTARA MEJÍA, J. R., *La escondida senda: Poética y hermenéutica en la obra castellana de fray Luis de León*, Salamanca y México, Universidad de Salamanca y Universidad Iberoamericana, 2002.

problema de la fe (Jericó Bermejo), la verdad (Hildner), la mujer (Rivera), el humanismo (Pérez) o las tensas relaciones con sus hermanos de la orden de San Agustín (Rodríguez)<sup>34</sup>. Se han publicado otros libros con pretensiones más divulgativas, pero sin duda igual de necesarios para dar a conocer lo mejor de fray Luis de León y su obra<sup>35</sup>. Ante este panorama parece oportuno que planteemos un último apartado como reflexión final a propósito de la actualidad de los estudios de fray Luis.

##### 5. ¿QUÉ DIREMOS MAÑANA? A MODO DE CONCLUSIÓN

La conclusión más cierta a la que se llega tras este recorrido por la bibliografía luisiana es la “buena salud” que goza en la actualidad fray Luis de León. Como ya se ha apuntado, siendo la filosofía española renacentista un área poco cultivada por los investigadores de la filosofía que, sin duda, prefieren otros autores extranjeros, más recientes o más modernos, podemos decir sin sonrojo intelectual que aquel que entra en el mundo luisiano se queda fascinado de inmediato. Sin duda se trata de la fascinación propia de quien comprende que este autor reúne todos los filosofemas para ser considerado uno de nuestros grandes pensadores. No hubo tema o problema filosófico que no encontrara tratamiento en su magna obra filosófica o literaria. El hecho mismo de utilizar géneros narrativos diversos provoca que su producción bibliográfica resulte todavía más atractiva.

¿Qué se escribirá en filosofía sobre fray Luis de León en los próximos años? No deberían hacerse moniciones sobre el futuro del pensamiento, pero creo que en el caso de fray Luis los estudios de autor irán encaminados al menos en tres direcciones. Sin duda se continuará escribiendo sobre los temas clave de fray Luis de León: el problema de la palabra en todas sus vertientes

34. JERICÓ, I., *Fray Luis de León. La teología sobre el artículo y el dogma de fe (1568)*, Madrid, Revista Agustiniiana, 1977 o *La fe católica en los salmantinos del siglo XVI: la vieja y la nueva problemática según los comentarios de Fray Luis de León*, Juan de Guevara y Pedro de Aragón, Madrid, Revista Agustiniiana, 1999; HILDNER, D. J., *Poetry and truth in the spanish works of Fray Luis de Leon*, London, Tamesis Books, 1992; RIVERA, O., *La Mujer y el cuerpo femenino en «La Perfecta Casada» de Fray Luis de León*, Newark, Delaware, Juan de la Cuesta, 2006; PÉREZ, J., *El humanismo de fray Luis de León*, Madrid, CSIC, 1994; RODRÍGUEZ, J., *Historia de la Orden de San Agustín en la época de Fray Luis de León*, Madrid, Universidad Autónoma de Madrid, 1992.

35. Ver, por ejemplo, JIMÉNEZ LOZANO, J., *Fray Luis de León*, Barcelona, Omega, 2001 o VIÑAS ROMÁN, T., *Fray Luis de León. El hombre, el poeta, el amigo, el místico*, Salamanca, Diputación Provincial de Salamanca, 1991.

(cábala, traducción, exégesis...), la filosofía de la religión y su cristocentrismo y, con seguridad, se tratarán algunas de sus ideas sobre la mujer, la moral y su doctrina jurídico-política. Probablemente, ante el inminente centenario de la creación de la Universidad de Salamanca, se destaque su labor como profesor y tal vez se realice alguna exposición sobre su papel en las cátedras del claustro salmantino.

Es también lógico esperar que se continúe con la publicación y la edición de manuscritos inéditos o copias de escritos que eventualmente se puedan encontrar. En este sentido, los profesionales de la filosofía ansiamos que un buen día, ordinario en celebración extraordinaria, se localice por fin alguna copia de sus lecciones de filosofía. Sabemos que fray Luis de León fue catedrático de filosofía moral desde 1578 a 1579 y que durante ese curso fray Luis tuvo que explicar, entre otras, la *Ética a Nicómaco*. Obtener una copia de este comentario sería de gran valor para nosotros, los filósofos interesados en fray Luis.

Finalmente, la tercera dirección que podría presagiarse en los estudios filosóficos de fray Luis tendría que estar inevitablemente relacionada con su obra latina. Escritos como *De praedestinatione* o *De creatione rerum* (ambos en el tomo séptimo de su *Opera* latina) todavía tienen muchos elementos críticos que ofrecer para estimular la reflexión filosófica.

Así las cosas, apostamos por el autor y su obra. Fray Luis de León se seguirá leyendo e interpretando por todo el tiempo y en todos los tiempos. La obra de fray Luis, fuente inagotable de saberes, seguirá emanando doctrina cuanto más se ocupe de ella la crítica. Porque en fray Luis, en su obra, el verso kantiano tiene su máximo exponente: dos cosas, siempre nuevas y crecientes, llenan el ánimo de admiración y respeto cuanto con más frecuencia y aplicación se ocupa de ellos la reflexión: el cielo estrellado de sus poemas y la ley moral de fray Luis.



## DOMINGO BÁÑEZ, ENTRE LA CONTROVERSIA Y EL OLVIDO

*Domingo Báñez: between controversy and forgetfulness*

José Ángel GARCÍA CUADRADO  
*Facultad Eclesiástica de Filosofía (Universidad de Navarra)*

Recibido: 9 de junio de 2016  
Aceptado: 27 de julio de 2016

### RESUMEN

En los últimos veinte años se ha despertado un interés creciente por las ideas filosóficas del dominico Domingo Báñez (1528-1604), como se manifiesta en las voces de diccionarios filosóficos, manuales de historia de la filosofía y traducciones de sus obras. Especial interés tienen sus aportaciones a la teodicea (premisión física, la Omnipotencia divina, libertad), la metafísica (*actus essendi* como acto primero) y a la filosofía del derecho (obligatoriedad del arbitraje internacional).

*Palabras claves:* Escuela de Salamanca, Dios y libertad, *actus essendi*, arbitraje internacional.

### ABSTRACT

During the last twenty years, there has been a growing interest for the philosophical ideas of the Dominican Domingo Báñez (1528-1604), as evidenced in the voices of philosophical dictionaries, textbooks on history of philosophy and translations of his works. There is a particular interest in his contributions to the theodicy (*premotione physica*, God Almighty, freedom), metaphysics (*actus essendi* as first act) and the philosophy of law (obligation of the international arbitration).

*Keywords:* Salamanca School, God and freedom, *actus essendi*, international arbitration.

## 1. INTRODUCCIÓN

Para el historiador de la teología el nombre del Domingo Báñez se asocia inmediatamente a la “premoción física” frente a la “ciencia media” defendida por los molinistas en las controversias *de auxiliis*, tesis a las que el maestro dominico se opuso tenazmente. Lo que comenzó siendo una discusión teológica en el seno de la Universidad de Salamanca se acabó convirtiendo en una agria y apasionada disputa de órdenes religiosas. Para sus detractores, Báñez fue un hombre envidioso, rencoroso, alucinado, falsario, que apeló a la astucia, a la mentira y al abuso de poder<sup>1</sup>. Por ejemplo, Ehrle afirmaba que «a duras penas soportaba que otros disintiesen de sus doctrinas y opiniones. Este carácter lo manifestó no sólo en sus ataques contra Molina, tan violentos y a la vez injustificados [...], sino también en las disputas con sus propios hermanos de religión, con Vitoria, Soto y Mancio»<sup>2</sup>. Para sus defensores, por el contrario, «fue un varón egregio, franco, leal, optimista, decidido y animoso. [...], exento de malicia, con ingenuidad de niño sin tortuosidades de maligna intención»<sup>3</sup>. Otros destacan junto a su sabiduría, su nobleza de carácter, sinceridad, humildad, paciencia, espíritu de oración y trabajo, unido a su tenacidad y magnanimidad. En definitiva, se trata de «una de las más bellas figuras del mundo eclesiástico y teológico de la España del siglo XVI»<sup>4</sup>. En esta línea, Beltrán de Heredia publicó una serie de artículos dirigidos a vindicar la memoria del maestro salmantino de las falsas acusaciones de sus enemigos<sup>5</sup>. Como se puede observar, la figura de Báñez ha resultado muy

1. DUBBERLY, W., «Cardinal Bellarmine», *The Month*. (London), 10 (1879), pp. 153-171. Una valoración muy negativa del papel de Báñez en la polémica se encuentra en ASTRAIN, A., *Historia de la Compañía de Jesús en la Asistencia de España* (III), Madrid, Razón y Fe, 1902-1925, pp. 296-314.

2. ERHLE, F., «Los manuscritos vaticanos de los teólogos salmantinos del siglo XVI», *Estudios Eclesiásticos*, (Madrid), 11 (1930), p. 160.

3. URBANO, L., «Introducción general», *Scholastica commentaria in Primam Partem Summae Theologiae S. Thomae Aquinatis*, Valencia, F.E.D.A., 1934, p. XI.

4. MARTIN, R. M., «Banez (Dominique)», *Dictionnaire d'histoire et de géographie ecclésiastiques*. IV. Paris, Letouzey et Ané, 1932, col. 494.

5. BELTRÁN DE HEREDIA, V., «Actuación del maestro Domingo Báñez en la Universidad de Salamanca», *La Ciencia Tomista* (Salamanca), 25 (1922), pp. 64-78 y pp. 208-240; *Idem*, 26 (1922), pp. 63-73 y pp. 199-223; 27 (1923), pp. 40-51 y pp. 361-374; *Idem*, 28 (1923), pp. 36-47; «Báñez y Felipe II», *Idem*, 35 (1927), pp. 1-29; «El Maestro Fray Domingo Báñez y la Inquisición española», *Idem*, 37 (1928), pp. 289-309; *Idem*, 38 (1928), pp. 35-58 y pp. 171-186; *Idem*, «Valor doctrinal de las lecturas del padre Báñez», *Idem*, 39 (1929), pp. 60-81; *Idem*, «Vindicando la memoria del Maestro Fray Domingo Báñez», *Idem*, 40 (1929), pp. 312-322; *Idem*, 43 (1931), pp. 193-199; «El Maestro Domingo

controvertida; la fuerte polémica *de auxiliis* no debe ser ajena a esta imagen del dominico salmantino.

Desde el punto de vista filosófico el Mondragoniense –como muchos de sus contemporáneos lo conocían– ha sido más bien relegada al olvido<sup>6</sup>. ¿Por qué? Sería preciso explicar someramente la historia intelectual del momento para hacerse cargo de las causas de este olvido. Entre los historiadores de la Escuela de Salamanca se reconoce el indudable valor de la reforma emprendida por Francisco de Vitoria y sus discípulos en favor de la renovación de la escolástica medieval, especialmente del tomismo. Esta renovación caló en Salamanca dando lugar a una primera generación caracterizada por un nuevo modo de leer a santo Tomás, más sensible al humanismo y atenta a los problemas del momento. La teología de esta primera Escuela de Salamanca se extendió a Coimbra y a otros centros de la Península Ibérica y del Nuevo Mundo.

El panorama intelectual de la Universidad salmantina sufrió una sensible alteración debido a los efectos de la reforma protestante y su respuesta plasmada en los decretos del Concilio de Trento. En el plano intelectual, Trento supuso una vuelta a la ortodoxia escolástica medieval y patristica, que definirá la segunda generación de la Escuela de Salamanca. La sensibilidad humanista, que con Vitoria se había introducido pacíficamente, comienza a ser revisada de modo más crítico. Dentro de las aulas salmantinas se encienden las polémicas y se cruzan acusaciones de heterodoxia. Lo «novedoso», pasó a ser visto con recelo; el peso de la tradición se dejó notar porque lo conservado durante siglos en el acervo intelectual de la Iglesia contaba con el refrendo de los grandes maestros medievales. Junto a esto, habría que añadir otros factores de tipo social y político que explican las peculiares características de la Universidad salmantina de esos años<sup>7</sup>. Vilanova establece una línea divisoria hacia 1570 entre la primera y la segunda generación, tomando como punto de referencia la respuesta católica al luteranismo. La “segunda Escuela de Salamanca” adoptará un tono más rígido, polémico e intolerante, menos atento a las Sagradas Escrituras y al humanismo<sup>8</sup>.

---

Bañez», *Idem*, 47 (1933), pp. 26-39 y pp. 162-179. Estos artículos se han publicado posteriormente en *Miscelánea Beltrán de Heredia. Colección de artículos sobre la historia de la Teología española*, Salamanca, Editorial OPE, 1972.

6. Así, por ejemplo, en su extensa monografía sobre la Segunda Escolástica, Giacón apenas lo cita, siempre en el contexto de las controversias teológicas. GIACÓN, C., *La Seconda Scolastica* (3 vols.), Milano, Fratelli Bocca, 1950.

7. ANDRÉS, M., *La teología española en el siglo XVI (II)*, Madrid, BAC, 1977, pp. 296-386.

8. Un test de la distinción sería la adopción de la línea rígida respecto de Aristóteles, Tomás y Cayetano. Por otra parte, las interpretaciones de los maestros adoptan tales

En la historiografía teológica, Báñez pasó a ser la figura paradigmática de la Segunda Escuela de Salamanca caracterizada por escolasticismo decadente, cerrado e intolerante, poco original y repetitivo; centrado en cuestiones abstractas y metafísicas, y alejado de los problemas existenciales. Se comprende así que la obra del Mondragoniense haya despertado tan poco interés en la historiografía contemporánea, de por sí muy alejada de la escolástica<sup>9</sup>. Pero ¿es esta la última palabra sobre la obra y el pensamiento del maestro salmantino?

## 2. EDICIONES DE SUS OBRAS

Hasta la fecha no se ha publicado ninguna biografía completa del Maestro Bañez; los artículos de Beltrán de Heredia constituyen el más completo y detallado tratamiento biográfico del teólogo salmantino en la actualidad<sup>10</sup>.

Por lo que se refiere a las ediciones de sus obras podemos decir que en su tiempo la obra bañeciana gozó de un relativo éxito<sup>11</sup>, especialmente sus

---

matices, que conducen a la fragmentación de la segunda escuela de Salamanca. Se distinguen la orientación del convento de san Esteban, que algunos llaman escuela bañeciana [...]; la jesuítica salmantina —conocida también como suarista o molinista—, y la agustiniana salmantina. Las tres recurren a santo Tomás. Pero las dos últimas, con su apertura a san Agustín y a otros maestros medievales, se mantuvieron más libres en la interpretación del tomismo que la escuela de san Esteban, muy ligada a la visión de Cayetano. Se pasa de un tomismo abierto, el querido por Vitoria, a un tomismo intolerante, con espíritu de gueto, próximo a la secta doctrinal y a los debates de escuela». VILANOVA, E., *Historia de la teología cristiana* (II), Barcelona, Herder, 1989, p. 614. En esta línea interpretativa se hallan también otros estudios: BELDA PLANS, J., *La Escuela de Salamanca y la renovación de la Teología en el siglo XVI*, Madrid, BAC, 2000, pp. 779-794; PENA GONZÁLEZ, M. A., *La Escuela de Salamanca: de la monarquía hispánica al orbe católico*, Madrid, BAC, 2009, pp. 163-169; DE ALMEIDA ROLO, R., «Duas linhas de restauração tomista na segunda Escolástica do século XVI», en: *Atti del Congresso Internazionale nell VII centenario*, Napoli, Edizione Domenicane Italiane, 1976, pp. 230-241.

9. Una visión un poco más positiva de nuestro autor se encuentra en JERICÓ BERMEJO, I., *La Escuela de Salamanca del siglo XVI. Una pequeña introducción*, Madrid, Editorial «Revista Agustiniana», 2005, pp. 220-225. Este autor ha dedicado numerosos artículos a la teología de Báñez; en mi exposición me centraré en una perspectiva más estrictamente filosófica.

10. Una síntesis de la vida de Báñez, con una atención especial a los estudios de Beltrán de Heredia, puede encontrarse en GARCÍA CUADRADO, J. A., *Domingo Báñez (1528-1604): Introducción a su obra filosófica y teológica*, Pamplona, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, 1999, pp. 26-57.

11. GARCÍA CUADRADO, J. A., *Domingo Báñez (1528-1604): Introducción a su obra filosófica y teológica*, pp. 103-107.



comentarios a la *Summa* de los que aparecieron ediciones en Salamanca, Roma, Venecia, Lyon, Colonia y Douai (Bélgica). En esta última ciudad se publicaron en 1615 los comentarios completos a la *Summa* en cuatro tomos. Ya no hubo más ediciones de esos comentarios hasta que en 1934 el dominico Luis Urbano comenzó la reedición en latín de la *Summa* comentada por Báñez<sup>12</sup>. El volumen viene precedido de una introducción donde se exponen algunos rasgos de la vida y obra del maestro salmantino, subrayando en tono elogioso la necesidad de dicha reedición. Este proyecto, sin embargo, quedó truncado: solo apareció el primer volumen (hasta la q. 26 de la *I Pars*) de los cuatro anunciados. El proyecto ya no se retomó; pero a mediados de la década de los cuarenta, Beltrán de Heredia publicó los manuscritos latinos de las lecciones de Báñez de gran parte de los comentarios a la *Summa* que no habían sido llevados a la imprenta por el Maestro salmantino<sup>13</sup>, así como diversos escritos inéditos relacionados con la controversia *de auxiliis*<sup>14</sup>.

La obra de Báñez no comenzó a ser traducida hasta bien entrada la mitad del siglo xx. La primera traducción es inglesa y fue llevada a cabo por B. S. Llamzon, un investigador norteamericano que vierte el comentario bañeciano el artículo titulado «Si en Dios se identifican la esencia y la existencia» (I, q. 3, a. 4) a propósito de su estudio acerca de la preeminencia del acto de ser<sup>15</sup>. De manera más sistemática, sólo a finales del siglo pasado ha comenzado a ser traducida al español y anotada la obra de Báñez como parte del Proyecto de la Línea de investigación de la Universidad de Navarra. Gallego Salvadores tradujo al castellano el artículo a. 4 (q. 3) ya citado<sup>16</sup>. Dentro de este mismo proyecto se han comenzado a editar los comentarios al «Tratado del

12. D. BÁÑEZ, *Scholastica Commentaria in Primam Partem Angelici doctoris D. Thomae*, URBANO, L., (ed.), Valencia, F.E.D.A., 1934. [Dubeque, Brown Reprint Library, 1964].

13. D. BÁÑEZ, *Comentarios inéditos a la I-II de santo Tomás*, BELTRÁN DE HEREDIA, V. (ed.): I. *De fine ultimo, de actibus humanis*, Madrid, C.S.I.C., 1942; II, *De vitiis et peccatis*, Madrid, C.S.I.C., 1944; III, *De gratia Dei et de vera et legitima concordia liberi arbitrii cum auxiliis gratiae*, Madrid, C.S.I.C., 1948. *Comentarios inéditos a la III parte de santo Tomás*: I. *De Verbo Incarnato*, Madrid, C.S.I.C., 1951; II. *De Sacramentis*, Madrid, C.S.I.C., 1953.

14. BELTRÁN DE HEREDIA, V. (ed.), *Domingo Báñez y las controversias sobre la gracia. Textos y Documentos*, Madrid, C.S.I.C., 1968.

15. LLAMZON, B. S., *The Primacy of Existence in Thomas Aquinas. A commentary in Thomistic metaphysics*, Chicago, Henry Regnery, 1966.

16. GALLEGO SALVADORES, J. J. (ed.), *Scholastica Commentaria in Primam Partem Angelici*, q. 3, a. 4; en: GONZÁLEZ-AYESTA, C. (ed.), *El alma humana: esencia y destino. IV Centenario de Domingo Báñez (1528-1604)*, Pamplona, Eunsa, 2006, pp. 201-245.

hombre» de la I *Pars* (qq. 75-102)<sup>17</sup>; en este mismo proyecto ha visto la luz la traducción del *De iure et iustitia*<sup>18</sup>. Solo recientemente se ha traducido al castellano el texto de la *Apología*<sup>19</sup> dentro del Proyecto de filosofía en español auspiciada por la Fundación Gustavo Bueno (Oviedo).

Diversas voces de Diccionarios enciclopédicos ofrecen buenas descripciones de la vida y pensamiento de nuestro autor, generalmente ecuanímes y realistas<sup>20</sup>. En ellas se destaca su apoyo a la reforma carmelitana de santa Teresa y su intervención en la controversia *de auxiliis*. También aparece tratado con cierto detalle en los diccionarios de Teología, siempre en el contexto de las controversias sobre la gracia subrayando la fidelidad al pensamiento de santo Tomás del que hace gala nuestro autor<sup>21</sup>. Más significativo es la inclusión de Báñez en los Diccionarios de filosofía recientes, también con un subrayado especial para el tema de la libertad dentro del contexto de las controversias con los molinistas<sup>22</sup>. Una mención especial merece la voz dedicada a Báñez

17. Hasta la fecha han aparecido tres volúmenes: GARCÍA CUADRADO, J. A. (ed.), *Tratado del hombre (I): comentarios a la Suma Teológica (qq. 75-77)*, Pamplona, Eunsa, 2007; *Tratado del hombre (II): comentarios a la Suma Teológica (qq. 78-79)*, Pamplona, Eunsa, 2011, *Tratado del hombre (III): comentarios a la Suma Teológica (qq. 80-83)*, Pamplona, Eunsa, 2015. Hay que añadir también *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*, Pamplona, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, 2003.

18. BÁÑEZ, D., *El derecho y la justicia*, Introducción, traducción y notas de CRUZ CRUZ, J., Pamplona, Eunsa, 2008.

19. BÁÑEZ, D., *Apología de los hermanos dominicos contra la Concordia de Luis de Molina*, Traducción, Introducción y Apéndice por HEVIA ECHEVARRÍA, J. A., Pentalfa, Oviedo, 2002.

20. GARCÍA EXTREMEÑO, C., «Báñez, Domingo», en: *Gran Enciclopedia Rialp* (II), Madrid, Rialp, 1979, pp. 676-678; BELTRÁN DE HEREDIA, V./CAPILLA, R., «Domingo Báñez, 1528-1604», en: *Enciclopedia de la Cultura Española* (I), Madrid Editora Nacional, 1963, pp. 669-671 [con un breve apunte sobre sus ideas filosóficas]; SIMON, J., «Báñez», en: *Bibliografía de la Literatura Hispánica* (VI), Madrid, C.S.I.C., 19732, pp. 281-283.

21. MARTIN, R. M., «Banez (Dominique)», *Dictionnaire d'histoire et de géographie ecclésiastiques*, cit., col. 492-494; VOLZ, J. R., «Báñez, Domingo», en: *The Catholic Encyclopedia*, Vol. 2; New York, Robert Appleton Company, 1907, pp. 247-249; HILL, W. J., «Báñez and Bañezianism», *New Catholic Encyclopedia* (II), Washington, D. C., Thomson & Gale, 2003, pp. 48-51; MANDONET, P., «Báñez, Dominique», en: *Dictionnaire de Théologie Catholique* (II), Letouzey et Ané, Paris, 1908, cols. 140-145; HERNÁNDEZ, R., «Báñez, Domingo», en: *Diccionario de Historia Eclesiástica de España* (I), Madrid, C.S.I.C., 1972, pp. 182-183; WAGNER, H., «Báñez, Domingo», en: *Theologonlexikon. Von den Kirchenväter bis zur Gegenwart*, München, Beck, 1987, p. 21; MARTÍNEZ, E., «Báñez, Domingo», *Thomistenlexikon*, Bonn, Nova et Vetera, 2006, col. 30-37.

22. DÍAZ-DÍAZ, G., *Hombres y documentos de la Filosofía Española* (I), Madrid,

en la *Enciclopedia de obras de filosofía*<sup>23</sup>, donde se presta atención desde un punto de vista metafísico a la premoción física explicando la armonía entre los decretos divinos y la libertad psicológica del hombre.

El interés por el pensamiento filosófico de Báñez viene avalado también las respectivas voces que pueden consultarse en Enciclopedias electrónicas. De entre ellas merece especial atención la voz dedicada a Báñez en el «Proyecto de Filosofía en Español»<sup>24</sup> iniciado en el año 2003 con el patrocinio de la Fundación Gustavo Bueno. Una exposición más global del pensamiento filosófico bañeciano, no solo de su pensamiento metafísico, se puede encontrar en la voz de la Enciclopedia *on-line* «Philosophica» impulsada por la Università della Santa Croce (Roma)<sup>25</sup>.

Por lo que se refiere a los manuales de historia de la filosofía universal, Báñez sólo es mencionado de pasada en los manuales más al uso<sup>26</sup>; pero sí tiene un cierto relieve en los manuales de filosofía española. Quisiera referirme, en primer lugar, a la *Historia de la filosofía española* de Marcial Solana en donde se dedica una particular atención a nuestro autor, con acentos quizás exageradamente elogiosos<sup>27</sup>. En esas páginas, junto a una noticia biográfica,

---

C.S.I.C., 1980, pp. 494-498; FERRATER MORA, J., *Diccionario de Filosofía* (I), Barcelona, Ariel, 2009, p. 313; BEUCHOT, M., «Báñez, Domingo», en: *Routledge Encyclopedia of Philosophy* (I), CRAIG, E., (ed.), Routledge, New York, 1998, pp. 647-649; SARTORI, L., «Báñez, Domingo», MELCHIORRE, V. (dir.), *Enciclopedia filosofica* (II), Bompiani, Milano, 2006; pp. 1046-1047; GARCÍA CUADRADO, J. A., «Báñez», en: RUDOLPH, E., *Renaissance und Humanismus von Ueberwegs Grundriss der Geschichte der Philosophie an Sie*, Basel, Schwabe, 2016 (en imprenta).

23. GÓMEZ ROMERO, I., «Domingo Báñez», en: VOLPI, F. (ed.), *Enciclopedia de obras de filosofía* (I), edición española a cargo de MARTÍNEZ-RIU, A., Barcelona, Herder, 2005, pp. 208-212.

24. «Domingo Báñez O. P. 1528-1604», <http://www.filosofia.org/ave/001/a153.htm> [consultado el 20/11/2015]. Se recogen aquí referencias de diversas enciclopedias del siglo XIX con referencias a Báñez.

25. GARCÍA CUADRADO, J. A., «Domingo Báñez», en: FERNÁNDEZ LABASTIDA, F. - MERCADO, J. A. (eds.), *Philosophica: Enciclopedia filosófica on line*: <http://www.philosophica.info/archivo/2008/voces/banez/Banez.html> [consultado el 20/11/2015].

26. Hay algunas excepciones significativas donde se sitúa a Báñez como un apéndice del pensamiento medieval: MAURER, A., *Filosofía medieval*, Buenos Aires, Emecé, 1967, pp. 351-352.; SARANYANA, J. I., *Filosofía medieval. Desde sus orígenes patrísticos hasta la escolástica barroca*, Pamplona, Eunsa, 20113. Omitimos las referencias a las Historias de la teología donde Báñez es tratado por extenso a propósito de las controversias *de auxiliis*, y la bibliografía es inabarcable.

27. SOLANA, M., *Historia de la filosofía española. Época del Renacimiento, siglo XVI*, (III), Madrid, Asociación Española para el Progreso de las Ciencias, 1941, cap. V, pp. 173-202. Se encuentran también referencias significativas en su obra anterior, *Los*

se reseñan las obras filosóficas y teológicas, destacando las doctrinas más relevantes en el campo de la metafísica (la forma no es la causa formal de la existencia), de la psicología (el juicio de indiferencia en el acto de la voluntad, la inclinación al cuerpo en el alma separada), teodicea (relación de Dios con la voluntad humana), filosofía moral (Derecho natural). Las páginas de Solana, a pesar de ser principalmente descriptivas, tienen el mérito de presentar por vez primera las principales aportaciones filosóficas de Domingo Báñez; y de este modo la obra del maestro salmantino cobra carta de identidad dentro de la historia de la Filosofía. Un moderado tono elogioso se halla también en la *Historia de la filosofía española* del dominico Guillermo Fraile donde se le dedican unas pocas páginas describiendo algunas de sus ideas más relevantes, especialmente las referidas a la controversia *de auxiliis*<sup>28</sup>.

Significativa también es la atención dedicada a nuestro autor en la *Historia crítica del pensamiento español* de José Luis Abellán, donde Báñez aparece en el marco de la polémica sobre la gracia, sin mencionar otras doctrinas filosóficas suyas<sup>29</sup>. Fuera de nuestras fronteras, el hispanista francés Alain Guy, en su *Historia de la filosofía española* hace una breve mención a Báñez, reseñando sus obras e incidiendo en su originalidad frente a Cayetano<sup>30</sup>. Antonio Osuna, por su parte, destaca la fidelidad de Báñez al pensamiento de santo Tomás; pero según él, se trata de una fidelidad incapaz de originar nuevas ideas<sup>31</sup>. Con todo, Osuna destaca algunas aportaciones en el campo de la doctrina moral y jurídica (introducción del principio de legalidad), lógica y metafísica (la ya conocida doctrina de la premoción física). Se señalan muy sucintamente algunas doctrinas de la metafísica bañeciana, terminando su exposición afirmando que «éstos y otros extremos de su metafísica pensamos que todavía no han sido objeto de la atención debida por parte de los filósofos»<sup>32</sup>.

---

*grandes escolásticos españoles de los siglos XVI y XVII: sus doctrinas filosóficas y su significación en la historia de la filosofía*, Madrid, Imprenta de J. Ratés, 1928, cap. IV, pp. 55-69.

28. FRAILE, G., *Historia de la Filosofía española. I. Desde la época romana hasta fines del siglo XVII*, Madrid, BAC, 1971, 19852, pp. 348-350.

29. ABELLÁN, J. L., *Historia crítica del pensamiento español. II. La edad de Oro (siglo XVI)*, Madrid, Espasa&Calpe, 1979, pp. 590-605.

30. GUY, A., *Historia de la Filosofía española*, Barcelona, Anthropos, 1985, pp. 103-104. El original en francés apareció en 1983.

31. OSUNA FERNÁNDEZ-LARGO, A., «Domingo Báñez», en: *La filosofía española en Castilla y León: de los orígenes al Siglo de Oro*, FARTOS MARTÍNEZ, M. (coord.), Valladolid, Universidad de Valladolid, Secretariado de Publicaciones e Intercambio Editorial, 1997, pp. 369-381.

32. *Ibidem*, p. 380.

Para finalizar este apartado, merece ser reseñado el volumen con las Actas del Congreso celebrado en Pamplona con motivo del IV centenario del nacimiento de Báñez, que contó con la participación de diversos investigadores sobre el tomismo, a los que haremos referencia posteriormente<sup>33</sup>.

Una primera visión de conjunto nos muestra que la obra de Domingo Báñez es valorada de modo más bien negativo por los manuales de Teología, mientras que es apreciada, de modo más o menos genérico, desde el punto de vista filosófico, aunque reconociendo que todavía no ha recibido la atención precisa. Un estudio más pormenorizado de artículos y monografías nos mostrará el interés creciente que el pensamiento de Báñez está suscitando en historiografía filosófica actual.

### 3. FILOSOFÍA DEL SER

«Y esto es lo que Santo Tomás constantemente proclama y los tomistas no quieren oír: que la existencia es la actualidad de toda forma o naturaleza»<sup>34</sup>. Este texto del comentario a la *Summa* ha pasado a representar la tesis central de la metafísica bañeciana: la reivindicación del *actus essendi* como acto primero frente al «olvido del ser» que se había introducido en la tradición tomista.

Quizás, el primer trabajo que repara en la denuncia bañeciana fue el artículo publicado en 1954 por Gutiérrez Vega<sup>35</sup>, donde analiza pormenorizadamente las cuestiones relativas al acto de ser del comentario a la *Summa*. El dominico salmantino se posiciona frente a las interpretaciones esencialistas de Capreolo y Cayetano que acabarían dando lugar a posturas esencialistas como la de Suárez. Para Báñez el acto de ser es el primer acto del ente y fuente de las demás perfecciones, con sus consiguientes derivaciones con respecto a la esencia y a la operación, a la analogía de la noción de ser, etc...

Casi contemporáneamente, Gilson descubrió la obra de Báñez gracias a Louis de Raeymaecker que se lo dio a leer en 1952, es decir, cuando ya había madurado su interpretación del tomismo<sup>36</sup>. El medievalista francés se hace eco de la protesta bañeciana sobre el olvido del ser con referencias aisladas, pero frecuentes, en las que reconoce su acuerdo básico con el teólogo salmantino

33. GONZÁLEZ-AYESTA, C., (ed.), *El alma humana: esencia y destino. IV Centenario de Domingo Báñez (1528-1604)*, Pamplona, Eunsa, 2006.

34. BÁÑEZ, D., *Scholastica Commentaria in Primam Partem*, q. 3, a. 4.

35. GUTIÉRREZ VEGA, L., «Domingo Báñez, filósofo existencial», *Estudios Filosóficos* (Valladolid), 3 (1954), pp. 83-114.

36. Cfr. BONINO, S.-Th., «La historiografía de la escuela tomista: el caso Gilson», *Scripta theologica* (Pamplona), 26 (1994/3), pp. 955-976.

frente al cayetanismo<sup>37</sup>. No obstante, aún reconociendo la genialidad de Báñez, Gilson no aprueba el intento bañeciano de reducir a unidad las cinco vías tomistas para demostrar la existencia de Dios<sup>38</sup>. Pero el balance de la metafísica bañeciana es para Gilson altamente positivo. La adecuada comprensión del acto de ser es la piedra de toque de ortodoxia y fidelidad del pensamiento tomista, convirtiéndose de este modo en el antídoto eficaz contra el cayetanismo<sup>39</sup>. Como apuntamos anteriormente, Maurer, en su *Filosofía medieval*, sigue la estela de Gilson y llega a afirmar del teólogo salmantino: «Ninguno de sus contemporáneos captó mejor que él el significado y las implicaciones de la doctrina tomista del ser»<sup>40</sup>.

En esta misma línea, Prouvost sugiere que en la historia del tomismo las interpretaciones metafísicas de Cayetano y Báñez en el siglo XVI difieren entre sí de modo similar a como lo hacen las interpretaciones de Maritain y Gilson en el siglo XX<sup>41</sup>, es decir, esencialismo *versus* acto de ser. En este sentido, Bonino advierte también que la doctrina del dominico salmantino sobre el *esse* difiere notablemente de la interpretación cayetanista<sup>42</sup>.

Sin embargo, no todos los tomistas se muestran igualmente partidarios de la ortodoxia bañeciana en este punto. Tal es el caso de Cornelio Fabro, que en un extenso artículo de 1958 muestra la evolución de la noción *actus essendi* en los comentadores de Tomás de Aquino<sup>43</sup>. Para Fabro el acto de ser

37. Cfr. GILSON, E., «Cajetan et l'humanisme théologique», *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Age* (Paris), 22 (1955), p. 118, nt. 3; *L'être et essence*, Paris, Vrin, 1962, pp. 350-366; *Le "Thomisme". Introduction au système de saint Thomas d'Aquin*, Strasbourg, Vix, 1965, p. 92; *Le Philosophe et la Théologie*, Paris, A. Fayard, 1960, pp. 173-174; *Les tribulations de Sophie*, Paris, Vrin, 1967, p. 33; «Propos sur l'être et sa notion», en: *San Tommaso e il pensiero moderno*. Roma, Città Nuova Editrice, 1975, p. 16.

38. GILSON, E., «Trois leçons sur le problème de l'existence de Dieu», *Divinitas* (Città del Vaticano), 5 (1961) pp. 39-41. Por otro lado, Báñez sale al paso de la interpretación cayetanista de las vías para la demostración de la existencia de Dios; Tomás de Vío cuestiona su validez al concederles tan solo un valor demostrativo *per accidens*, interpretación seguida posteriormente por el suarecianismo. MANTOVANI, M., «Los comentarios a la q. 2 de la I Pars de la *Summa Theologiae*. Algunas pistas», en: Pena González, M. A. (coord.), *De la primera a la segunda Escuela de Salamanca*, Salamanca, Universidad Pontificia de Salamanca, 2012, pp. 133-151.

39. GILSON, E., «Cajetan et l'humanisme théologique», p. 133, nt. 1; *Idem.*, «Note sur le *revelabile* d'après Cajétan», *Mediaeval Studies* (Toronto), 15 (1953), p. 205, nt. 19.

40. MAURER, A., *Filosofía Medieval*, p. 351.

41. PROUVOST, G., *Thomas d'Aquin et le thomisme*, Paris, Cerf, 1996, p. 66.

42. Cfr. BONINO, S.-Th., *Thomas d'Aquin. De la vérité ou la science en Dieu*, Fribourg, Cerf, 1996, p. 556.

43. FABRO, C., «L'obscurcissement de l'esse dans l'école thomiste», *Revue Thomiste* (Toulouse), 58 (1958), pp. 443-472.

tomista se diluyó en sus intérpretes; y tampoco Báñez escapa a esta crítica. En efecto, Fabro reconoce el esfuerzo bañeciano por reivindicar el ser como acto primero, pero le censura el desconocer la doctrina de la participación (quizás por influencia de Sonzinas) desvirtuando de este modo la metafísica tomista. Así se explicaría su formalismo a la hora de comprender el acto de ser como perfección de todas las perfecciones, las vacilaciones a la hora de establecer la distinción real entre esencia y acto de ser<sup>44</sup>, así como la distinción bañeciana –extraña al tomismo– entre *esse* de la sustancia y *esse* de los accidentes. Estas vacilaciones habían sido señaladas también por Maurer, para quien Báñez –a pesar de ser un gran intérprete de la metafísica tomista– «considera que sólo es probable que santo Tomás enseñase la real distinción entre esencia y ser, describe a ambos como cosas (*res*). Además, si bien concede que el *esse* es, hablando en absoluto, más perfecto que la esencia, también afirma que, en cierto sentido, es verdad lo contrario, pues la esencia limita el *esse* de un ser a una especie definida»<sup>45</sup>.

La interpretación de Fabro acerca de los textos bañecianos fue contestada por Llamzon, quien se aproxima más a las posturas de Gilson. En 1962 defiende su tesis doctoral que llevaba por título *Esse as First Actuality in Báñez*. Fruto de la misma son dos artículos<sup>46</sup> en los que analiza los textos bañecianos donde resuelve las aparentes dificultades interpretativas indicadas por Fabro. Báñez, según Llamzon, sí conoce la doctrina de la participación y afirma el acto de ser como acto primero y raíz de todas las perfecciones. La terminología bañeciana, no obstante, es confusa en ocasiones, pues no logra sustraerse completamente al influjo del formalismo escolástico de la época.

Con todo, la discusión sobre la filosofía del ser de Báñez no quedó zanjada. En 1972, Kennedy aborda las doctrinas metafísicas de la Escuela de Salamanca, con especial énfasis en Báñez<sup>47</sup>. Como conclusión de su estudio

44. Báñez acabará inclinándose hacia una distinción real «entre cosa y cosa». Algunos escolásticos posteriores citan expresamente a Báñez como uno de los partidarios de la distinción real, Cfr. DI VONA, P. *Studi sulla Scolastica de la Contrariforma. L'esistenza e la sua distinzione metafisica dall'essenza*, Firenze, La Nuova Italia Editrice, 1968, p. 145, p. 208, p. 268. Por su parte, Juan de Santo Tomás sostuvo la misma postura que Báñez contra los partidarios de la mera distinción modal. *Ibid.*, pp. 198-203. Tenemos también noticia de una polémica de Pasqualino con Báñez sobre esta distinción. *Ibid.* pp. 170-172.

45. MAURER, A., *Filosofía Medieval*, p. 352.

46. LLAMZON, B. S., «The Specification of *esse*: a Study in Báñez», *The Modern Schoolman* (Saint Louis), 41 (1964), pp. 123-143; «Suppositional and Accidental *Esse*: A Study in Báñez», *New Scholasticism* (Minnesota), 39 (1965), pp. 170-188.

47. KENNEDY, L. A., «La doctrina de la existencia en la Universidad de Salamanca durante el siglo XVI», *Archivo Teológico Granadino* (Granada), 35 (1972), pp. 5-71; «Thomism at the University of Salamanca in the Sixteenth Century: the Doctrine of Existence»,

afirma que los maestros salmantinos, por influencia de Egidio, Capreolo y Cayetano, no llegaron a entender el núcleo fundamental de la metafísica tomista como se pone de manifiesto en las vacilaciones a la hora de aceptar la distinción real entre esencia y acto de ser. Siguiendo a Fabro, incluye a Báñez entre los responsables de esta corrupción en la doctrina tomista<sup>48</sup>. Además, para Kennedy la doctrina de la existencia como acto primero no es original de Báñez, sino que se encuentra ya presente en algunos de sus predecesores como Vitoria, Sotomayor y Medina<sup>49</sup>; por eso concluye que la protesta bañeciana sobre el olvido de ser como acto primero se dirige principalmente hacia sus contemporáneos que no siguieron a sus maestros, y no hacia Capreolo y Cayetano, con los que está de acuerdo en la distinción real. Kennedy conoce bien las fuentes bañecianas, pero no parece tener en cuenta las opiniones de Gilson, Gutiérrez Vega y Llamzon.

En la década de los ochenta del siglo xx, Canals recordaba que «no siempre los que se profesan “tomistas” han tenido la conciencia explícita de aquella caracterización del *esse* como acto y perfección (...). Domingo Báñez señaló con profundidad esto, y también “el olvido del ser” por parte de los tomistas»<sup>50</sup>. Poco después, Forment se hizo eco de esta opinión en un artículo en el que rebate a Fabro, e intenta dar cuenta de la coherencia y ortodoxia de la propuesta bañeciana<sup>51</sup>. En efecto, la crítica a Báñez parece obedecer «a la sorprendente y lamentable mala lectura que ahí hace Fabro de los textos de Báñez»<sup>52</sup>.

---

*Atti del Congresso Internazionale Tommaso d'Aquino nel suo VII Centenario (IV)*; Napoli, Edizioni Domenicane Italiane, 1976, pp. 254-258.

48. Kennedy ha publicado también un manuscrito inédito de Báñez, supuestamente anterior al comentario impreso por él mismo, en el que se muestra una evolución desde esta primera composición hasta la obra impresa. KENNEDY, L. A., «Un nuevo comentario de Domingo Báñez (Codex Ottobani 1055, ff. 55-101)», *Archivo Teológico Granadino* (Granada), 36 (1973), pp. 145-182.

49. Un estudio histórico riguroso y con fuentes inéditas sobre la doctrina del acto de ser en la Primera Escuela salmantina puede encontrarse en ORREGO SÁNCHEZ, S., *La actualidad del ser en la Primera Escuela de Salamanca*, Pamplona, Eunsa, 2004, pp. 15-111.

50. CANALS VIDAL, F., *Cuestiones de fundamentación*, Barcelona, Universidad de Barcelona, 1981, pp. 203-204.

51. FORMENT GIRALT, E., «El ser en Domingo Báñez», *Espíritu* (Barcelona), 34 (1985), pp. 25-48. La respuesta a la interpretación de Fabro ya había sido llevada a cabo por Forment, *Persona y modo sustancial*, Barcelona, PPU, 1983, pp. 379-391.

52. ORREGO SÁNCHEZ, S., «El tratado de Báñez sobre la existencia creada: Génesis y sentido de una cumbre metafísica», en GONZÁLEZ-AYESTA, C. (ed.), *El alma humana: esencia y destino*, p. 195. Este trabajo (pp. 193-200) aborda la cuestión tanto desde el punto de vista especulativo como histórico. Cfr. también, ORREGO SÁNCHEZ, S., *La actualidad del ser en la Primera Escuela de Salamanca*, pp. 20-28.



El debate sobre la ortodoxia tomista del acto de ser bañeciano ha dado paso a nuevas perspectivas con la proyección antropológica de sus doctrinas, donde la existencia aparece como categoría privilegiada en los albores de la modernidad<sup>53</sup>, y con la aplicación de la distinción real entre esencia y acto de ser al ser humano<sup>54</sup>. También ha merecido atención las ideas de Báñez acerca del lenguaje referido a Dios<sup>55</sup>.

#### 4. LA INMORTALIDAD Y ESPIRITUALIDAD DEL ALMA HUMANA

La doctrina del *actus essendi* resulta clave para explicar en un contexto metafísico la inmortalidad del alma humana. Para la teología cristiana se trata de una verdad revelada, pero determinar si pueden esgrimirse también argumentos racionales es una cuestión largamente debatida, especialmente en la época de Báñez. Santo Tomás aportará argumentos desde un aristotelismo corregido de sus connotaciones materialistas con una metafísica del ser. Sin embargo, pronto la doctrina tomista fue cuestionada en el seno mismo de su Escuela. En efecto, Cayetano, después de defender en su juventud la postura del Doctor Angélico frente a Escoto, acabó reconociendo la insuficiencia de la argumentación tomasiana para demostrar racionalmente la inmortalidad del alma, siguiendo en esto a Pomponazzi. Las respuestas a la postura de Cayetano no se hicieron esperar en la Universidad de Salamanca. Para Báñez es erróneo afirmar que la inmortalidad del alma no sea demostrable por la razón natural. El núcleo central de la argumentación bañeciana se mueve en un ámbito estrictamente metafísico. Que el alma humana sea incorruptible por su propia esencia se explica por la diversidad de formas sustanciales. Hay formas sustanciales que existen junto a la materia y dependen de ella para ser

53. Cfr. FUERTES HERREROS, J. L., «La existencia como filosofía de la concordia en la Universidad de Salamanca a finales del siglo XVI. Domingo Báñez (1528-1604)», en: RODRÍGUEZ-SAN PEDRO BEZARES, L./POLO RODRÍGUEZ, J. L. (eds.), *Saberes y disciplinas en las universidades hispánicas*, Salamanca, Ediciones Universidad de Salamanca: Centro de Historia Universitaria Alfonso IX, 2005, pp. 11-136; *Idem.*, «Experiencia de la finitud y trascendencia en D. Báñez», en GONZÁLEZ-AYESTA, C. (ed.), *El alma humana: esencia y destino*, pp. 37-76.

54. Cfr. GARCÍA CUADRADO, J. A., «El fundamento de la imagen de Dios en el hombre. Interpretación de D. Báñez a la doctrina tomista», *Anuario filosófico* (Pamplona), 34 (2001), pp. 633-654; *Idem.*, «Persona, naturaleza y personalitas en Domingo Báñez», *Revista española de Filosofía Medieval* (Zaragoza), 13 (2006), pp. 101-110.

55. MURILLO, I., «Hablar y callar sobre Dios en Báñez, Suárez y san Juan de la Cruz», *Cuadernos Salmantinos de Filosofía* (Salamanca), 30 (2003), pp. 243-275.

y obrar: cuando se corrompe el cuerpo, desaparece también su forma. Pero existen otras formas sustanciales que no dependen de la materia ni en el ser ni en el obrar, y se dice que existen en sí mismas, porque poseen *esencialmente* su acto de ser. Éste acto de ser se comunica después a la materia, pero puede separarse del cuerpo permaneciendo en el ser. A este tipo de forma sustancial pertenece el alma intelectual<sup>56</sup>.

La defensa bañeciana de la inmortalidad del alma recibió también la atención de Gilson, para quien Cayetano malinterpretó la noción del acto de ser tomista, lo que le impidió captar el nervio último de la argumentación de Tomás de Aquino<sup>57</sup>. La vinculación con la doctrina del acto de ser no aparece, sin embargo, tan evidente. En este sentido, Orrego llama la atención de que en Báñez se vincula más la espiritualidad e inmortalidad del alma humana a la posibilidad de que la inteligencia ejerza su operación de manera relativamente autónoma con respecto al cuerpo<sup>58</sup>. También se ha advertido que en la explicación bañeciana parece adquirir más peso la apelación a la libertad como argumento en favor de la espiritualidad. El conflicto entre el apetito sensible y el racional manifiesta –según Báñez– la existencia de un principio no dependiente de las necesidades instintivas o biológicas, y que es, en última instancia, espiritual<sup>59</sup>.

El problema filosófico de la inmortalidad del alma se basa en una teoría del conocimiento que reconoce la espiritualidad de la inteligencia humana, doctrina sostenida por Báñez, siguiendo de cerca la gnoseología tomasiana. Sin embargo, la teoría del conocimiento bañeciana resulta hoy día insuficiente. En este sentido, Barbado mostró desde la psicología experimental las limitaciones del Mondragonense en la explicación de la percepción sensible<sup>60</sup>. Con todo, desde una perspectiva metafísica sus aportaciones pueden seguir iluminando aspectos de la gnoseología actual. En este sentido, resultan

56. Esta doctrina clásica tiene su interés no sólo para el problema de la inmortalidad, sino también para explicar el origen del alma humana. GARCÍA CUADRADO, J. A., «Origen y principio del alma humana: la interpretación de Domingo Báñez», en: GONZÁLEZ-AYESTA, C. (ed.), *El alma humana: esencia y destino*, pp. 107-142.

57. GILSON, E., «Cajetan et l'humanisme théologique», pp. 113-136.

58. ORREGO, S., «La inmortalidad del alma: ¿“debate” entre Báñez y Cayetano?», en: GONZÁLEZ-AYESTA, C. (ed.), *El alma humana: esencia y destino*, pp. 77-93.

59. MANZANEDO, M. F., «La inmortalidad del alma según Báñez», *Studium* (Madrid), 41 (2001), pp. 51-84; GARCÍA CUADRADO, J. A., «El espíritu humano: ¿creencia religiosa o verdad filosófica? Reflexiones en torno a Domingo Báñez», *Rivista di Filosofia Neo-Scolastica* (Milano), 99 (2007), pp. 215-232.

60. BARBADO, M., *Estudios de psicología experimental (II)*, Madrid, CSIC, 1948, pp. 75-76.

interesantes los estudios realizados desde una metafísica del conocimiento<sup>61</sup> donde se aprecian las diversas soluciones acerca del papel de las imágenes en el acto de conocimiento intelectual dentro de la escolástica barroca. Dentro todavía de la teoría del conocimiento, cabe destacar el breve pero sugerente artículo de Scheib en el que señala al teólogo salmantino como introductor de la noción de intuición sensible<sup>62</sup>.

## 5. LIBERTAD HUMANA Y VOLUNTAD DIVINA

El vigor especulativo de la metafísica bañeciana es llevada hasta el límite en las controversias sobre la gracia, entre las que se incluyen problemas muy presentes en la teodicea moderna: presciencia divina, omnipotencia y libertad, los futuros contingentes, la existencia del mal, etc. No sería posible reseñar, ni siquiera someramente, el estado de la cuestión desde el punto de vista estrictamente teológico, ni tan siquiera reseñar los trabajos que la filosofía analítica anglosajona ha llevado a cabo en las últimas décadas sobre la polémica *de auxiliis*. Me limitaré a apuntar brevemente algunos de las publicaciones en el ámbito filosófico de habla hispana.

Para salvar la eficacia de la voluntad divina, Báñez elaborará una sistemática explicación metafísica partiendo de la idea de concurso previo y premoción física: cuando Dios quiere algo, en virtud de su omnipotencia, puede decirse que necesariamente sucede en el tiempo y de la manera que Él quiere. La moción divina precede al acto de la criatura con prioridad de naturaleza. Se llama «física» porque no es simplemente «moral», y pre-mueve a la manera de causa eficiente, no final. La premoción física lleva en sí la necesidad metafísica de que la criatura racional obre según el impulso de la moción divina: de esta manera se asegura la indefectibilidad del cumplimiento de los decretos divinos. Pero si por la predeterminación física el acto está ya determinado *ad unum* antes de que el sujeto se determine a sí mismo ¿dónde

61. GALLEGO SALVADORES, J. J., «El concepto de ser en Domingo Báñez y su incidencia en la teoría del conocimiento», *Espíritu* (Barcelona), 54 (2005), pp. 25-36; BONINO, S.-Th., «Quelques réactions thomistes à la critique de l'intellect agent par Durand de Saint-Pourçain», *Revue Thomiste* (Toulouse), 97 (1997), pp. 99-128; GARCÍA CUADRADO, J. A., *La luz del intelecto agente. Estudio desde la metafísica de Báñez*, Pamplona, Eunsa, 1998; ORTÍZ DE LANDÁZURI, C., «La paradoja ontológica del intelecto agente en Domingo Báñez», en: SELLÉS, J. F. (ed.), *El intelecto agente en la Escolástica renacentista*, Pamplona, Eunsa, 2006, pp. 333-365.

62. SCHEIB, A., «Zur Evidenzauffassung bei Domingo Bañez», *Archiv fur Geschichte der Philosophie* (Bonn), 75 (1993), pp. 340-344.

queda espacio a la libertad? Báñez explica que Dios puede determinar a las criaturas libres para que obren libremente, como también determina a las criaturas no libres para que obren de modo necesario. La voluntad humana en sí misma es indiferente a obrar o no obrar, pero gracias a la premoción física es predeterminada por Dios a obrar. De lo contrario, una voluntad indiferente (con libertad de indiferencia) que se predeterminase a sí misma, sería ella su propio motor.

¿Salvan estas explicaciones la libertad humana frente a la omnipotencia divina? Esta es la raíz de las disputas entre bañecianos y molinistas. Para estos últimos, la premoción física hace imposible el libre arbitrio<sup>63</sup>. Siguiendo esta línea, los partidarios del molinismo y del suarecianismo ven en estas escuelas la única manera de no caer en un determinismo al que abocaría el bañecianismo<sup>64</sup>. Es precisamente el determinismo de la metafísica bañeciana lo que defienden otros autores que se presentan como propugnadores de un materialismo filosófico<sup>65</sup>. En defensa de la postura bañeciana, sin renunciar a la libertad, salieron los profesores Forment (en la línea interpretativa del dominico Marín Sola)<sup>66</sup>. Por su parte, Mateo-Seco intenta ajustar los términos del problema filosófico<sup>67</sup>. Para él, los textos no polémicos de Báñez transmiten una visión no dialéctica del problema, dado que nuestro libre actuar brota del actuar libre de Dios: la libertad divina viene a ser la mejor garantía de la libertad humana. No obstante, al entrar en la polémica sobre la gracia eficaz, no tuvo igual fortuna a la hora de formular su pensamiento<sup>68</sup>.

En todo caso, la investigación filosófica ha puesto de relieve que la teodicea de los filósofos racionalistas de fines del siglo XVII y principios del XVIII (Leibniz, Malebranche, Wolff, entre otros) utilizan unas herramientas conceptuales elaboradas por la tradición bañeciana y molinista: conceptos elaborados a la luz de las discusiones acerca de la providencia, la presciencia y el concurso divino, la predestinación, etc. En este contexto, se comprende

63. BONET, A., *La filosofía de la libertad en las controversias teológicas del siglo XVI y primera mitad del XVII*, Barcelona, Subirana, 1932.

64. LÓPEZ MOLINA, A. M., «Causalidad y libertad en Suárez y en la polémica *De auxiliis*», *Logos* (Madrid), 34 (2001), pp. 67-100.

65. En este sentido se encamina la introducción de HEVIA ECHEVARRÍA, J. A., a la edición de *Apología de los hermanos dominicos contra la Concordia de Luis de Molina*, Oviedo, Pentalfa, 2002, pp. 9-26.

66. FORMENT, E., «El problema de la concordia entre predeterminación y libertad», en: GONZÁLEZ-AYESTA, C., (ed.), *El alma humana: esencia y destino*, pp. 143-170.

67. MATEO-SECO, L. F., «Providencia y libertad en Domingo Báñez», en: GONZÁLEZ-AYESTA, C., (ed.), *El alma humana: esencia y destino*, pp. 171-192.

68. Cfr. MATEO-SECO, L.-F., «Providencia y libertad en Domingo Báñez», p. 192.

cómo la metafísica bañeciana se sitúa en los albores del racionalismo moderno, tanto en lo que se refiere al ocasionalismo y ontologismo de Malebranche, como a lo que atañe a la concepción racionalista de la libertad de Spinoza, y a la armonía preestablecida de Leibniz<sup>69</sup>.

## 5. LÓGICA Y METAFÍSICA EN LOS ESTUDIOS TEOLÓGICOS

En las universidades españolas de finales del siglo XVI había hecho mella la crítica que los humanistas venían realizando a la lógica nominalista. En consecuencia, la enseñanza de la dialéctica aristotélica se consideraba inútil e incluso dañina, para los estudiantes de teología. Báñez sale al paso de esta postura que ponía en peligro la metodología escolástica, y casi al final de su vida redacta un tratado de lógica (*Institutiones minoris Dialecticae quas Summulas vocant*) destinado a la enseñanza de los futuros teólogos.

La propuesta de Báñez se sitúa en una prudente reforma de los estudios: hace frente a los humanistas subrayando la necesidad de la lógica como introducción a la teología, pero evitando las sutilezas nominalistas. En consecuencia, propone una depuración de los conceptos dialécticos y una simplificación pedagógica de los mismos, así como la supresión de la cátedra de *Súmulas*, como ya sucedía en otras universidades españolas<sup>70</sup>. A pesar de su finalidad didáctica, el tratado no está exento de originalidad. En efecto, «el esquema de su texto es una perfecta síntesis de la *Logica Minor*. Se propone volver a la intención y esquema de Pedro Hispano, pero liberándolo de tantos aditamentos y alteraciones como había sufrido aquel libro en su larga permanencia en las universidades y en el abusivo uso a que lo sometieron tantos profesores ineptos»<sup>71</sup>. Como apunta D'Ors, Báñez se sitúa en la renovación lógica propugnada por su maestro Soto, pero rescatando la tradición sumulística. Las *Institutiones* no son una obra de un maestro en Artes, sino la de un teólogo maduro, que advierte las dificultades de los estudiantes que acceden a los estudios superiores con una deficiente educación en lógica. Por eso, nuestro autor enfatiza el carácter instrumental de la dialéctica, desplazándose hacia una consideración metafísica de su naturaleza y objeto<sup>72</sup>. En

69. SORIANO GAMAZO, J., «El problema de la libertad en Leibniz y los antecedentes escolásticos españoles del siglo XVI», *Verdad y Vida* (Madrid), 21 (1963), pp. 281-290; OCAÑA GARCÍA, M., *Molinismo y libertad*, Córdoba, Cajasur, 2000.

70. MUÑOZ DELGADO, V., «Domingo Báñez y las Súmulas en Salamanca a fines del siglo XVI», *Estudios* (Madrid), 21 (1965), pp. 3-20.

71. OSUNA FERNÁNDEZ-LARGO, A., *La Filosofía Española en Castilla y León*, p. 379.

72. D'ORS, A., «Ex impossibili quodlibet sequitur (Domingo Báñez)», *Medioevo. Rivista di Storia della Filosofia Medievale* (Padova), 24 (1998), pp. 177-218. Sobre la

este sentido, la propuesta bañeciana se sitúa en una línea renovadora paralela a la iniciada por la crítica humanista; esa renovación mira a la tradición pero liberándola del lastre logicista. Y, sobre todo, subraya su conexión con la metafísica.

Por otro lado, al tiempo que Báñez proponía la supresión de la cátedra de Súmulas, se oponía a la creación de la cátedra de Metafísica, que ya se había erigido en diversas universidades españolas. Esto no supone, en su opinión, un desprecio a la Metafísica, sino, por el contrario, su más alta estima, porque el estudio de la ciencia primera se debe encontrar presente en todas las disciplinas, incluidas las teológicas: no se puede prescindir de la argumentación metafísica en teología, pues de otro modo se perdería la base especulativa que hace comprensible la fe cristiana. La creación de una cátedra independiente podría mermar la formación metafísica de los alumnos<sup>73</sup>. Se trata de un intento más de superar la fragmentación entre fe y razón producida por el pensamiento luterano que desembocará en una actitud fideísta más o menos explícita. Con los tratados metafísicos que empiezan a aparecer en las universidades españolas, esta disciplina ganó en sistematización, pero en la práctica acabó por desdibujar su carácter sapiencial<sup>74</sup>.

## 6. FILOSOFÍA MORAL Y JURÍDICA

El conflicto cultural entre el Viejo y el Nuevo Mundo obligó a los intelectuales salmantinos a realizar una honda reflexión acerca de la fundamentación objetiva de las leyes morales, gracias a la determinación de las nociones de naturaleza humana, ley natural, derecho, justicia y ley positiva, derecho de gentes, etc. Estos aspectos de la filosofía jurídica de la Escuela de Salamanca han sido abordados abundantemente por la historiografía contemporánea, pero la obra de nuestro autor ha pasado relativamente inadvertida. En Báñez

---

semiótica de Báñez puede consultarse BEUCHOT, M., «Signo y semiótica en el siglo de oro español», en GONZÁLEZ OCHOA, C. (ed.), *Filosofía y semiótica: algunos puntos de contacto*, México D. F., UNAM, 1997, pp. 81-83.

73. El documento y la explicación de su postura puede encontrarse en HERNÁNDEZ, R., «El famoso parecer de Domingo Báñez sobre la enseñanza de la metafísica en Salamanca», *Estudios filosóficos* (Valladolid), 25 (1976), pp. 3-16.

74. GALLEGO SALVADORES, J., «La aparición de las primeras metafísicas sistemáticas en la España del XVI: Diego Mas (1587), Francisco Suárez y Diego de Zúñiga (1597)», *Escritos del Vedat* (Valencia), 3 (1973), pp. 91-162; GARCÍA CUADRADO, J. A., «La renovación de la Metafísica en el Siglo de Oro: Suárez y Báñez (En el cuarto centenario de las *Disputaciones Metafísicas*)», *Analogía filosófica* (México, D. F.), 13 (1999), pp. 59-78.

encontramos una continuidad en la tradición comenzada por su maestro Vitoria, pero también han dejado huella en él las tesis de Las Casas<sup>75</sup>. La filosofía moral bañeciana se encuentra marcada por su defensa del derecho natural, doctrina filosófica ya aceptada por Aristóteles o Cicerón, pero enriquecida por la doctrina cristiana. En este contexto, la filosofía moral de Báñez supone una atenta reflexión sobre la ley moral natural, previa a la ley escrita pero dotada de carácter normativo<sup>76</sup>.

Báñez ordena y sistematiza la doctrina escolástica acerca del derecho natural. Según el maestro salmantino, el derecho natural se diferencia del positivo en cuatro características. Por su causa eficiente, el derecho natural está promulgado por Dios, mientras que el positivo tiene por autor al hombre. En razón de su causa ejemplar, el derecho natural tiene por regla la Ley Eterna, que se imprime en la mente de los hombres por medio de la razón natural, mientras que el derecho positivo tiene por norma la ley humana, que debe regularse por la ley natural. Por su extensión, el derecho natural obliga a todos los hombres, mientras que el derecho positivo obliga sólo a los súbditos de un legislador soberano. Por último, en razón de su inmutabilidad el derecho natural es *per se y simpliciter* inmutable; mientras que el positivo es mutable según el criterio del legislador.

Por otro lado, Báñez afirma que los castigos impuestos por un gobernante deben ir precedidos de la correspondiente legislación, a fin de que todos sepan a qué atenerse en sus conductas. Parece encontrarse formulado aquí el moderno principio de legalidad, del que casi nada se ha escrito<sup>77</sup>. Siguiendo con la tradición salmantina, Báñez trata también del derecho de gentes, que es un derecho específico, distinto del meramente natural y positivo. No necesita una promulgación explícita, como el derecho civil positivo, pero tampoco es fruto espontáneo e inmediato de la conciencia moral de los hombres; requiere una institucionalización y reconocimiento en la vida histórica de los pueblos<sup>78</sup>.

75. HERNÁNDEZ, R., «Inspiración vitoriana del indigenismo americano de Domingo Báñez», *Persona y derecho* (Pamplona), 20 (1989), pp. 211-238; *Idem*, «La doctrina americanista de Domingo Báñez», *Ciencia Tomista* (Salamanca), 116 (1989), pp. 235-269.

76. MARTÍNEZ ROLDÁN, L., *La fundamentación normativa en Domingo Báñez*, Oviedo, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Oviedo, 1977. En este trabajo, se parte del concepto de naturaleza humana propuesto por Báñez para fundamentar su carácter normativo. Otros aspectos de la filosofía moral de Báñez han sido apuntados brevemente por MARC, A., *Dialectique de l'agir*, Paris, Emmanuel Vitte, 1949, pp. 234-237.

77. OSUNA FERNÁNDEZ-LARGO, A., «Domingo Báñez», p. 377.

78. Una exposición detallada del derecho de gentes en Báñez se encuentra en ESPE-RABÉ DE ARTEAGA, J., *El Derecho de Gentes en las obras de Fr. Domingo Báñez*, Madrid, Imprenta La Rafa, 1934.

Por lo que se refiere al derecho internacional, se ha apuntado que carece de la originalidad y profundidad de sus predecesores salmantinos<sup>79</sup>. Sin embargo, no es esa la idea que se tenía en los primeros esbozos de historia del derecho internacional, donde Báñez es citado frecuentemente como fuente<sup>80</sup>. En este contexto se ha llegado a afirmar que la idea de obligación del arbitraje internacional para la resolución de conflictos bélicos se debe al maestro salmantino. En realidad, esta cuestión fue objeto de una discusión que se desarrolló en la primera mitad del siglo xx. Menéndez Reigada atribuyó por vez primera la paternidad de la idea del arbitraje internacional a Báñez<sup>81</sup>. Posteriormente Esperabé aporta más detalles y matices a los términos de esta aportación bañeciana<sup>82</sup>. En efecto, Viñas publicó una serie de artículos en *La Ciencia Tomista*<sup>83</sup> donde afirma que la necesidad de agotar todos los medios pacíficos antes de declarar la guerra es una doctrina común implícita en la escolástica española. Juan López de Segovia es quien propone, en la última década del siglo xv, el arbitraje como medio pacífico jurisdiccional para la resolución de conflictos. Báñez, sin embargo, es el primero en establecer su obligatoriedad<sup>84</sup>. Su doctrina será seguida y perfeccionada por algunos Escolásticos del Siglo de Oro, principalmente por Gabriel Vázquez, pero algunos teólogos posteriores (como Suárez y Molina), desfigurarán –según Viñas– esta doctrina introduciendo el probabilismo para dilucidar las causas

79. OSUNA FERNÁNDEZ-LARGO, A., «Domingo Báñez», p. 378. Para una exposición más detallada del derecho internacional en Báñez: GARCÍA CUADRADO, J. A., «La aportación de Domingo Báñez al Derecho Internacional: estado de la cuestión», *Recherches philosophiques* (Toulouse), 7 (2011), pp. 145-164.

80. VANDERPOL, A., *La doctrine scolastique du droit de guerre*, Paris, A. Pedone, 1919. A pesar de la antigüedad de este libro su relevancia sobre las fuentes del derecho internacional he hecho que se haya reimpresso recientemente (Nabu Press, 2011).

81. MENÉNDEZ REIGADA, I. G., «El sistema ético-jurídico de Vitoria sobre el Derecho de Gentes», *La Ciencia Tomista* (Madrid), 39 (1929), p. 327, nt. 2.

82. La idea del arbitraje internacional ya se hallaba presente entre los escolásticos medievales, pero Báñez parece ser el primero que habla de su obligatoriedad antes de comenzar un conflicto bélico. ESPERABÉ DE ARTEAGA, J., *El Derecho de Gentes en las obras de Fr. Domingo Báñez*, pp. 49-55.

83. VIÑAS PLANAS, J., «El arbitraje internacional en los escolásticos españoles», *La Ciencia Tomista* (Madrid), 62 (1942), pp. 259-273; 63 (1942), pp. 44-66; *La Ciencia Tomista*, 63 (1942), pp. 44-66 y pp. 277-293; *La Ciencia Tomista*, 64 (1943), pp. 145-174.

84. VIÑAS PLANAS, J., «El arbitraje internacional en los escolásticos españoles», *La Ciencia Tomista*, 64 (1943), pp. 168-169. Estas conclusiones son recogidas en CALDENTEY VIDAL, M., «La paz y el arbitraje internacional en Ramón Llull», *Verdad y vida* (Madrid), 1 (1943), pp. 456-485, donde presenta la figura de Llull como un precedente del recurso al arbitraje, aunque no de su obligatoriedad, punto que se sigue atribuyendo a Báñez.



justas de la guerra<sup>85</sup>. El artículo de Viñas fue rebatido por Hellín afirmando que el mismo Báñez admitió un cierto probabilismo al tratar de los grados de certeza para la licitud de la guerra<sup>86</sup>.

Todavía a principios de los cincuenta se sigue atribuyendo la obligatoriedad del arbitraje internacional a nuestro autor<sup>87</sup>, aunque de hecho ya había sido cuestionada esta afirmación. En efecto, Pereña atribuía la paternidad de la obligación del arbitraje a Vázquez basándose en unos manuscritos inéditos<sup>88</sup>. En todo caso, parece que Vázquez y Báñez sostuvieron doctrinas similares en fechas muy cercanas. De estos mismos años es el estudio de Castán Lacoma que aborda con amplitud los orígenes patrísticos y medievales de la doctrina escolástica del arbitraje internacional, para concluir que esta doctrina es fruto de un largo proceso de sedimentación donde las aportaciones verdaderamente originales son escasas<sup>89</sup>. Ciertamente Báñez ocupa un lugar relevante en la configuración de la doctrina sobre el arbitraje obligatorio, pero también López de Segovia, Alfonso de Madrigal, Azpilicueta, Lessio, Azor o san Juan de Ávila. La discusión sobre la guerra justa y el arbitraje internacional nos llevaría a una bibliografía muy abundante y también reciente.

Otro punto de sumo interés en la doctrina internacionalista bañeciana –y poco conocida– es su oposición a crear una comunidad de todos los pueblos bajo una autoridad universal, como habían propuesto Vitoria y Soto. Él opina que una autoridad central para todo el orbe sólo existe en la Iglesia fundada por Cristo, pero no es deseable ni útil hacer algo paralelo en el orden público<sup>90</sup>.

85. GARCÍA VILLAR, J. A., «Teoría de la guerra y arbitraje internacional en Gabriel Vázquez», en: *Pensamiento Jurídico y sociedad internacional: libro homenaje al profesor Antonio Truyol Serra*, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1986, pp. 461-482. Y más recientemente, CRUZ CRUZ, J., «La necesidad del juez árbitro en caso de guerra: principios de la Escuela española del Siglo de Oro», en: *La justicia y los jueces en el pensamiento del Siglo de Oro*, Pamplona, Eunsa, 2011, pp. 14-32.

86. HELLÍN, J., «Derecho internacional en Suárez y en Molina», *Estudios Eclesiásticos* (Madrid), 18 (1944), pp. 37-62.

87. RAMÍREZ, S., «Hacia una renovación de nuestros estudios filosóficos», *Estudios filosóficos* (Valladolid), 1 (1951-1952), p. 14.

88. PEREÑA, L., «Importantes documentos inéditos de Gabriel Vázquez», *Revista española de Teología* (Madrid), 16 (1956), pp. 193-203.

89. CASTÁN LACOMA, L., *Un proyecto español de Tribunal Internacional de arbitraje obligatorio, Un proyecto español de Tribunal Internacional de arbitraje obligatorio en el siglo XVI, formulado por el Mtro. Ávila*, Tarragona, Biblioteca «Antonio Agustín», 1957, pp. 122-152.

90. OSUNA FERNÁNDEZ-LARGO, A., «Domingo Báñez», p. 378; HERNÁNDEZ MARTÍN, R., «Domingo Báñez, continuador de Francisco Vitoria en la doctrina internacionalista sobre las Indias», en: *Los dominicos y el Nuevo Mundo. Actas del II Congreso Internacional*, Salamanca, S. Esteban, 1990, pp. 84-85.

A estas cuestiones habría que añadir la atención suscitada por sus doctrinas económicas, siempre en el marco de una filosofía moral<sup>91</sup>.

## 7. CONCLUSIÓN

La lectura de los comentarios bañecianos resulta de gran interés desde el punto de vista histórico: el *status questionis* de cada problema constituye una síntesis muy notable de la filosofía medieval y renacentista. Además, la obra de Báñez adquiere una gran importancia para la historia doctrinal del tomismo, al ser un compilador excepcional de las doctrinas que circulaban entre los escolásticos del momento. No en vano sus comentarios a la *Summa* son el fruto del encargo recibido de editar de manera sistemática las lecturas académicas de los maestros salmantinos, tarea comenzada por Bartolomé de Medina y continuada de manera trabajosa por el Mondragonense<sup>92</sup>.

Sin embargo, Domingo Báñez aparece todavía para gran parte de la historiografía teológica como un escolástico decadente y polémico, aferrado a un mundo medieval ya caduco, y por consiguiente, tenaz opositor de los nuevos rumbos de la teología moderna. Su teología se encuentra más centrada en cuestiones metafísicas abstractas que en los problemas vivos de la existencia humana. Sin embargo, no han faltado teólogos contemporáneos que ven en él una figura destacada del tomismo moderno<sup>93</sup>; De Lubac no duda en calificarlo como “el fundador de la escuela Tomista moderna”<sup>94</sup>.

El cierto desinterés en la historiografía por la Segunda Escuela de Salamanca –y más concretamente por Báñez– es comprensible en una tradición heredera del existencialismo que ha guiado los pasos de la Teología en la segunda mitad del siglo xx. Un síntoma, sin duda, de un modo de hacer teología que presenta también sus limitaciones y carencias. Sin embargo, el interés por la obra bañeciana comienza a despertarse en la historiografía filosófica;

91. BARRIENTOS GARCÍA, J., *Repertorio de Moral económica (1536-1670). La Escuela de Salamanca y sus proyección*, Pamplona, Euns, 2011, pp. 164-176.

92. GARCÍA CUADRADO, J. A., «Hacia una sistematización de la antropología de la Escuela de Salamanca. A propósito de la edición del comentario de D. Báñez al *Tratado de Homine* (1588)», *Scripta theologica* (Pamplona), 37 (2005), pp. 617-642.

93. BONINO, S. Th., «Le thomisme “moderne” de Dominique Báñez», en: GONZÁLEZ-AYESTA, C. (ed.), *El alma humana: esencia y destino*, pp. 15-35. Báñez aparece como un inculcador del pensamiento tomista en el siglo xvi, con una especial preocupación por interpretar fielmente el pensamiento de santo Tomás, pero sin concederle una autoridad *a priori*.

94. DE LUBAC, H., *Surnatural. Études historiques*, Paris, Aubier, 1946, pp. 279-285.

precisamente la perspectiva metafísica adoptada explícitamente por nuestro autor es lo que ha despertado mayor interés entre los historiadores de la filosofía. Báñez representa un camino abandonado en la metafísica occidental (que se decantará hacia un esencialismo de cuño suareciano, dejando de lado la reflexión sobre el acto de ser). Por otro lado, se ve cada vez más la controversia *de auxiliis* como el germen de las herramientas conceptuales utilizadas por la teodicea moderna, que no son incomprensibles desligadas del humus de las controversias entre bañecianos y molinistas. Además, la filosofía práctica de Báñez también está adquiriendo interés en el campo del derecho internacional: el maestro salmantino prosigue la línea abierta por sus predecesores sobre la guerra justa o el arbitraje internacional, en un contexto premoderno. Como apunta Willaert, para los escolásticos del XVI, volver a santo Tomás no suponía renunciar a la mentalidad de sus contemporáneos<sup>95</sup>.

Es posible que haya llegado el momento de abandonar viejos clichés acerca de la Escuela de Salamanca, especialmente sobre la denominada Segunda Escuela de la que Báñez parece ser su iniciador. Para muchos sería el precursor de la decadente escolástica salmantina, envuelta en polémicas doctrinales y luchas por el control del poder ideológico de la Universidad; para otros, por el contrario, sería un genio filosófico, el máximo exponente del catolicismo español frente a la herejía luterana. Estos juicios de valor, inevitablemente sometidos a las modas del momento, nos pueden alejar de lo verdaderamente importante: estudiar los textos mismos y darlos a conocer de manera accesible al lector actual. Sólo a través de esa lectura directa de los textos se estará en condiciones de valorar su alcance y señalar sus limitaciones, sin prejuicios ideológicos que esterilizan el debate intelectual.

95. WILLAERT, L., *Historia de la Iglesia: De los orígenes a nuestros días*. 20. *La restauración católica*, Valencia, Edicep, D. L., 1976, p. 242.



LAS PRUEBAS SUARECIANAS DE LA EXISTENCIA  
DE DIOS COMO DEMOSTRACIÓN DEL CARÁCTER  
OBJETIVO DE LAS *DISPUTACIONES METAFÍSICAS*\*

*Suárez's proofs of God existence: the demonstration of the objective  
character of «Metaphysical Disputations»*

Ángel PONCELA  
*Universidad de Salamanca*

Recibido: 13 de septiembre de 2016  
Aceptado: 23 de septiembre de 2016

RESUMEN

El presente artículo analiza las tres pruebas de la existencia de Dios que presentó el pensador Francisco Suárez en la XXIX de sus célebres *Disputaciones Metafísicas*. Además del interés especulativo que despiertan las pruebas, que nos puede servir para medir el grado de penetración del autor, constituye un ejemplo en sí mismo para conocer la especificidad de la interpretación suareciana de la Metafísica. Especialmente en la tercera de las demostraciones, Suárez mostrará *a priori*, la existencia de un único ente necesario, deduciendo desde el atributo de la unidad. La distinción de razón de los atributos, dan prueba del carácter distinto de la metafísica suareciana. Por su parte, las dos pruebas anteriores de naturaleza empírica, tienen como objeto limpiar los restos de paganismo filosófico que se hallaban presentes en algunas de las pruebas físicas empleadas por la primera escolástica. Son tiempos de combate apoloético en el seno de la Iglesia, y Suárez, como

\* El presente ensayo se enmarca dentro del proyecto de investigación: «Pensamiento y tradición jesuita y su influencia en la modernidad desde las perspectivas de la Historia, la Traductología y la Filosofía Jurídica, Moral y Política», ref.: FFI2015-64451-R (MINECO/FEDER).

miembro de la Compañía de Jesús, ejemplifica con estas pruebas que todos los instrumentos tanto materiales como intelectuales han de emplearse en la defensa de la fe católica.

*Palabras clave:* Suárez, Metafísica, ente real, distinción de razón, atribución extrínseca.

## ABSTRACT

This article analyzes the three texts of the existence of God who the thinker Francisco Suárez presented in his famous *Metaphysical Disputations* (XXIX). In addition to the speculative interest and the degree of penetration of the author in the proofs, these are an example in itself to determine the specificity of Suárez's interpretation of Metaphysics. Specifically, Suárez a priori shows the existence of a single and necessary entity in the third of the demonstrations, deducing it from the attribute of the unit. The distinction of reason attributes, bears witness to the different character of Suárez's metaphysics. Meanwhile, the two previous tests of empirical nature, are intended to clean up the remains of philosophical paganism who were present in some of the physical evidence used by the first Scholastics. These were times of an apologetics battle within the Church, and Suárez, a member of the Jesus Society, reflects in all these texts the relevance of both material and intellectual instruments to be employed in the defense of the Catholic faith.

*Keywords:* Suárez, Metaphysics, real entity, distinction of reason, extrinsic attribution.

## 1. INTRODUCCIÓN

La filosofía de Suárez se desplegó en el marco de la tensión intelectual que caracteriza a la filosofía escolástica posterior al Concilio de Trento (1545-1552). Mientras que el problema principal de la primera escolástica consistió en la búsqueda de la compatibilidad entre la razón y la fe, la escolástica posttridentina ya había asumido que la inteligencia es el mayor de los dones con los que Dios ha querido adornar a su criatura. El problema surge en el momento en el que los resultados científicos alcanzados por el ingenio humano, revelan que la capacidad creadora del hombre conoce escasos límites. Nicolás Copérnico (1543) y más tarde Kepler (1609), logran demostrar que el movimiento de los cielos y de la tierra se ajustan al modelo heliocéntrico del viejo Aristarco; pero al tiempo, la nueva teoría lograría descentrar al planeta tierra

del centro del universo provocando el cuestionamiento de la secular relación entre el hombre y Dios. El mundo no resultaba ser otra cosa que el resultado de la perspectiva adoptada por el sujeto moldeada por los resultados de los modelos matemáticos. Pero no solamente la experiencia y el intelecto revelan el carácter heterogéneo de la realidad sino además, su mutabilidad, imperfección y finitud. La supernova que Tycho Brahe (1574) observó en la constelación de Casiopea, nació y se extinguía en el espacio de dos años. Los avances científicos invitaban a probar el alcance de la razón también en el ámbito de aquella ciencia que tiene por objeto la búsqueda de la verdad: la Filosofía. En este momento, surge la preocupación, tanto en el seno de la Iglesia como entre las almas más piadosas de los filósofos, de responder con urgencia a la pregunta por el lugar de Dios en el mundo y por su existencia hasta entonces incuestionada.

Francisco Suárez (1548-1617), en sus *Disputationes Metaphysicae* (1597)<sup>1</sup>, como mostraremos a lo largo de estas páginas, ofreció, por un lado, una respuesta filosófica frente a las soluciones pirrónicas, académicas o ateas de la existencia, que se ofrecían a las conciencias de los hombres del siglo áureo. Frente a la instalación en la duda como respuesta al carácter relativo e ilusorio de la verdad, Suárez volvió a recordar desde el ámbito de la Metafísica, el descanso que la certeza en las verdades cristianas ha procurado a las conciencias durante siglos. Por otro lado, y desde un contexto más próximo al granadino, consideró la necesidad de reforzar las pruebas sobre la existencia de Dios ofrecidas por la tradición escolástica con argumentos racionales más sólidos. Este motivo aparece claro en el momento en el que el pensador jesuita valora las pruebas tomistas. Si bien reconoce que los argumentos utilizados por el Doctor Angélico son «muy sutiles y de nivel metafísico y aptas para llevar a la persuasión a un entendimiento bien dispuesto», considerados como pruebas de la existencia de Dios, «resultan, sin embargo, difíciles para convencer al malévolo y al pertinaz», esto es, al ateo y al reformado<sup>2</sup>. Las

1. Citamos las *Disputationes Metaphysicae* por la edición bilingüe latín-castellano, SUÁREZ, F., *Disputaciones Metafísicas*, 7 vols., Madrid, Gredos, 1960-1966. Nos referiremos a esta obra y edición en el cuerpo del texto con la abreviatura científica aceptada: «DM». En las notas, empleamos la nomenclatura estándar: «DM» seguido del número de la disputación en romanos; «s» por sección y su correspondiente número en arábigos; «a» por artículo y su número en arábigos; y, finalmente, número de página de la edición en arábigos.

2. DM XXIX, s. 3, a. 8, p. 314. Los diversos problemas que estudia la Metafísica comprendida como «Teología natural» o «suprema ciencia natural» enumerados por Suárez son los siguientes: el ente o razones de ente, o comunes de sustancia inmaterial, de sustancia primera o increada, de espíritu creado y todas sus especies; la esencia y propiedades de las inteligencias; la razón de causa, que es Dios, y de efecto, que son los ángeles,

pruebas metafísicas de Suárez que aquí revisamos son por lo tanto, hijas de su tiempo, y no buscaron otra cosa que reforzar los cimientos ideológicos de la Iglesia católica en el marco de la pugna apologética sostenida con los cristianos reformados.

## 2. LA PRIMACÍA CIENTÍFICA DE LA METAFÍSICA Y LA CRÍTICA A LAS PRUEBAS FÍSICAS DE LA EXISTENCIA DE DIOS

La Metafísica ostenta la pretensión de estudiar todos los ámbitos de la realidad en la medida de las posibilidades del entendimiento humano, y, en este sentido, siguiendo a Aristóteles, es llamada «sabiduría»<sup>3</sup>. El estudio de Dios como objeto principal de la Metafísica se llevará a cabo, por un lado, de manera confusa desde la noción de causa; y, por otro, como causa. El metafísico desde el primer aspecto estudiará a Dios bajo la razón de ente, que es común a todas las sustancias y accidentes; Desde el segundo aspecto, partiendo de los efectos, se remontará hasta la Causa Primera<sup>4</sup>.

Como probó en la DM XLIV, el «ente en cuanto tal» o «en cuanto ente real»<sup>5</sup> que es el objeto de Metafísica y de su unidad, y el propio Dios considerado bajo esa razón de ente, son conceptos simples y por lo tanto, no pueden poseer causas propias que puedan ser sujeto de demostración<sup>6</sup>. Si Dios es el ente incausado, el ente en cuanto tal, que incluye en sí a Dios, tampoco puede poseer causas. Ahora bien, es necesario observar que todos aquellos entes que están por debajo del “ente en cuanto tal”, puesto que son los entes creados o las inteligencias, sí poseen causas eficientes que ejercen su influencia sobre la realidad.

En el extremo opuesto nos encontramos con la insistencia con la que Suárez subraya que la Metafísica es una ciencia *propter quid*, no una ciencia

---

y su influencia causal sobre los restantes entes; todos los entes creados concebidos en cuanto finitos; y, finalmente, la causa primera y ejemplar que es Dios y las razones, que se hallan unidas a la causa primera y que son la razón de causa eficiente y de la causa final. DM I, s. 2, a. 17, p. 247; DM I, s. 2, a. 16, p. 245; DM I, s. 2, a. 16, p. 246; DM I, s. 2, a. 17, p. 246; DM I, s. 2, a. 17-18, pp. 247-248.

3. DM I, s. 5, a. 8, p. 297.

4. DM I, s. 5, a. 14, p. 299. En ocasiones, la metafísica desciende a las cosas sensibles aplicando razones y medios metafísicos para alcanzar los predicados trascendentales.

5. DM I, s. 1, a. 26, p. 230.

6. Para una resumen del problema de la unidad de la Metafísica en las DM, *vid.* PONCELA, A. (ed.), *La Escuela de Salamanca: Filosofía y Humanismo ante el mundo moderno*, Madrid, Verbum, 2015, pp. 299-301.



*quia*<sup>7</sup>. El método de la Metafísica no parte de la inducción desde la experiencia, sino estableciendo deducciones *a priori* desde los primeros principios. La experiencia sensible se presenta como una condición necesaria pero no suficiente para la ciencia, y procede de la limitación esencial del entendimiento humano.

La duda es, por tanto, doble. Nos preguntamos si la Metafísica se vale de las causas para realizar demostraciones, y, en caso afirmativo, tendríamos que examinar el medio empleado por Suárez para conciliar la causalidad con el carácter apriorístico de la ciencia. La respuesta la toma de la *Metafísica* aristotélica que Suárez reformula de este modo: «La Metafísica es una «ciencia *a priori* y demuestra las cosas por sus causas»<sup>8</sup>.

Suárez, disuelve esta aparente paradoja, siguiendo el comentario de Tomás de Aquino al libro VI de la *Metafísica*, donde establece la distinción entre la causa física propiamente dicha y la causa *a priori* del conocimiento, que son las razones o propiedades demostrables de un sujeto.

En el género de las causas *a priori* del conocimiento es cierto que si el objeto de la Metafísica es considerado en el más alto grado de abstracción, tanto desde el punto de vista del entendimiento, que es el ente en cuanto tal, como desde el plano de la realidad, que es primer ente o ser en sí, no presenta causas propias por medio de las cuales pueda demostrarse alguna propiedad del objeto. Ahora bien, según el modo de concebirlo, el objeto presenta razones y medios que son diversos de los extremos, condiciones estas que permiten la demostración *a priori*. Es suficiente con que puedan concebirse los conceptos con algún fundamento en la realidad y que la propiedad conocida actúe como la razón del otro atributo a demostrar. Así, en el sentido de causa *a priori* del conocimiento, se demuestra la propiedad trascendental de la verdad desde la unidad, el bien a partir de la verdad y, del mismo modo, la perfección de Dios a partir de su necesidad intrínseca<sup>9</sup>.

Y en relación con la causa física, como se ha dicho, los entes inferiores o partes que se hallan comprendidos bajo el concepto de ente, como el ente creado, poseen causas propias que inciden en la realidad y que, por tanto, pueden servir de medio para la demostración. Suárez concluye afirmando que la Metafísica demuestra aplicando los cuatro géneros aristotélicos de causa. La demostración por la Causa Primera, por cuanto es la causa primera y principal en su género y, en la Metafísica como Teología natural se identifica con Dios, aporta importantes beneficios para el progreso del estudio de las

7. DM I, s. 6, a. 24, p. 348.

8. DM I, s. 5, a. 44, p. 322.

9. DM I, s. 5, a. 38, p. 318.

restantes causas. Esta creencia basta para sustentar que la Metafísica prueba también a través del género de la eficiencia y de la materia. Es cierto que la causalidad eficiente se aplica en el plano de la existencia y que la Metafísica estudia las cosas, no en su materialidad ni en su existencia, sino en su abstracción, es decir, bajo la consideración de entes. No obstante, afirma Suárez que la Metafísica se vale de la causa eficiente y de la causa material como medio para la investigación por una serie de razones. En primer lugar, porque estas causas consideradas en su máxima extensión no se limitan ni al ámbito de lo cuantificable, ni de lo contingente, sino que abarca los entes espirituales. En segundo lugar, aun cuando la eficiencia y la materias consideradas en sí mismas son objeto de la Ciencia Física, su estudio auxilia la investigación metafísica en la demostración de la existencia posible, la individualidad, distinguiendo el acto de la potencia y la finitud en el ente creado. Finalmente, el peso de la razón teológica se impone sobre la razón natural. Una vez afirmado que el estudio de la eficiencia no es competencia de la Metafísica, se admite, sin embargo, que «la relación intrínseca a la causa eficiente, principalmente a la primera es necesaria y es objeto de ciencia, pudiéndose deducir de ella muchas propiedades»<sup>10</sup>.

Por los motivos aludidos se concluye que la Metafísica es una ciencia *a priori* y que, en ocasiones, como en las pruebas de la existencia de Dios, deduce a partir de todas las causas<sup>11</sup>. Suárez no considera que con ello se difuminen las fronteras entre las ciencias experimentales y las especulativas. La Metafísica, al demostrar los principios de la realidad y del conocimiento de los que dependen todas las ciencias en sus operaciones, continúa siendo la ciencia humana principal –a lo que hay que añadir, en la concepción suareciana de la Metafísica– siempre y cuando incorpore el estudio de Dios como objeto principal. Solo de este modo puede sostenerse que la Metafísica es Teología o «sabiduría natural»<sup>12</sup>; sin la incorporación de la causa, o lo que es lo mismo, sin el estudio racional de Dios desde los efectos, la Metafísica como onto-teología, no es sino «una sabiduría muy imperfecta y defectuosa»<sup>13</sup>. La dignidad de la Metafísica se la concede su objeto, el «ente real», que incluye, de manera principal, a Dios.

La prioridad de la Metafísica sobre las restantes ciencias especulativas, el empleo ocasional de la experiencia que realiza, su carácter apriorístico, y la

10. *Ídem*.

11. Suárez admite la dificultad para deducir desde la causa ejemplar, pues ello supondría estar en posesión de las ideas, algo que es «raro e imposible» en el estado de naturaleza, ya que supone la contemplación de Dios en sí mismo, cfr. DM I, s. 5, a. 41, p. 320.

12. DM I, s. 5, a. 6, p. 295.

13. DM I, s. 5, a. 15, p. 301.

eliminación del animismo residual que subsistía en la tradición escolástica por apropiación de la idea del Motor inmóvil aristotélico, son las razones que movieron a Suárez a refutar la demostración de la existencia de Dios, fundada en medios exclusivamente físicos y empleada por Averroes, y después por Tomás de Aquino<sup>14</sup>.

Ahora bien, es una causa exclusivamente física el argumento fundado en el movimiento local de los cielos propuesto por Aristóteles en distintos lugares<sup>15</sup> que se contiene en el principio: «todo lo que se mueve es movido por otro» (*omne quod movetur ab alio movetur*)<sup>16</sup>, puesto que no es posible concluir la existencia de un ente increado. El movimiento local, o bien alguno de sus efectos, muestra la existencia de una causa próxima que no demanda las perfecciones propias del ente primero: la inmaterialidad y el hecho de ser increado. Tampoco es posible conocer desde dicho motor primero si este es uno o son muchos. Si se afirmara que son muchos, no se podría explicar el modo en el que se ordenan y en cual de ellos se origina el movimiento. La vía del movimiento solo muestra la capacidad que posee el motor para mover, pero saber si posee dicha propiedad por sí mismo o por otro, no se obtendrá procediendo mediante principios físicos, sino por principios metafísicos<sup>17</sup>.

14. A pesar, como señalamos en la introducción, que uno de los objetivos de Suárez es reforzar con nuevos argumentos las pruebas de la existencia ofrecidas por la primera escolástica, y de manera clara las vías tomistas, no deja de asombrarnos la discreción mostrada por Suárez en la refutación de la vía del movimiento. No solo Suárez no critica directamente a la célebre prueba física, sino que ni siquiera es citado Tomás de Aquino en este lugar. Si se pronunció Suárez, en cambio, ante la postura mantenida por el infiel Averroes, y que es resumida de este modo: «su fundamento reside en que solo del movimiento eterno del cielo puede llegar a inferirse que existe alguna sustancia eterna y separada de la materia», DM XXIX, s. 1, a. 3, p. 245. La fuente principal tomada por Averroes en esta cuestión, como es sabido, es la *Física* y la *Metafísica* de Aristóteles. En opinión de Suárez, la teoría del filósofo cordobés yerra en cuanto lo hace el fundamento previamente electo por él. Aristóteles «no demuestra suficientemente en la *Física* la existencia de Dios o lo atributos propios de Él por solo el movimiento físico (...) sino que allí demuestra con bastante probabilidad la existencia de un primer motor inmóvil», DM XXIX, s.1, a.42, p. 274. Sobre la función ejercida por la *Suma Teológica* en la Compañía de Jesús y, en particular, en Suárez, *vid.* PONCELA GONZÁLEZ, A. «Aristóteles y los Jesuitas. La génesis corporativa de los *Cursus Philosophicus*», en: PICH, R. H., LÁZARO, M. y CULLETON, A. (ed.), *Ideas sin Fronteras en los límites de las ideas*, Scholastica Colonialis: Status Quaestionis, <sup>a</sup> publicaciones del Instituto Teológico «San Pedro de Alcántara» de Cáceres, Cáceres 2012, pp. 73-111.

15. ARISTÓTELES, *Física* VIII y *Metafísica* XII (*apud* DM XXIX, s. 1, a. 20, p. 257).

16. DM XXIX, s. 1, a. 20, p. 257.

17. DM XXIX, s. 1, a.17, p. 256.

De manera semejante se pronunció Suárez en relación al análisis de las operaciones que realiza el alma racional como prueba de la existencia de Dios. Es necesario, como en el caso anterior, añadir un presupuesto metafísico: que el alma racional ha sido creada por una causa primera que «apellidamos ente primero o Dios»<sup>18</sup>. Si se añade además otro principio aún más general, aquel que dice que las cualidades que se encuentran en un efecto, en este caso en el alma racional, se hallan con mayor grado de excelencia en la causa primera, será posible remontarse desde el carácter libre, intelectual, inmaterial e inmortal del alma racional hasta el grado máximo grado de perfección que se encuentra en la razón divina. Y, finalmente, desde la inmaterialidad del alma racional, en cuanto forma del cuerpo, será posible demostrar, a lo sumo, su inmaterialidad, pero no el carácter absolutamente inmaterial de Dios.

En conclusión: para Suárez, la prueba racional de la existencia y de la esencia de Dios por medios físicos es insuficiente para la demostración de algún ente primero e increado si no está fundada en presupuestos metafísicos. Aunque la Física muestre algunos de los lugares para la prueba, «corresponde siempre al metafísico» realizar las demostraciones racionales<sup>19</sup>. La Física no ofrece evidencias, sino «razonamientos muy probables» del movimiento y de los efectos de los que se vale después la Metafísica para analizar las razones de causa y de efecto. Desde la dependencia de los entes del movimiento, asciende el metafísico al estudio de su dependencia en el orden del ser y del origen de los entes y, desde ahí, a la demostración de la existencia de un ente primero increado, como veremos en seguida<sup>20</sup>. La prueba racional de la existencia de Dios, por tanto, «pertenece al metafísico y no al filósofo natural»<sup>21</sup>.

### 3. LA DEMOSTRACIÓN RACIONAL DE LA EXISTENCIA DE DIOS

Probar racionalmente la existencia de Dios requiere, en primer término, demostrar la existencia de un ente increado que sea el fundamento de la creación. El hecho de no haber sido producido, el hecho de «existir por sí y sin

18. DM XXIX, s. 1, a.19, p. 256.

19. DM XXIX, s. 1, a.19, p. 257.

20. DM XXIX, s. 1, a.41, p. 274. De la esencia divina cabe realizar demostraciones *a posteriori* estudiados los efectos para formar el concepto de un atributo; alcanzada la propiedad de la perfección divina, procede *a priori* e infiere los restantes atributos de un modo sucesivo: infinitud, simplicidad, inmensidad, inmutabilidad, unicidad, invisibilidad, incomprensibilidad, inefabilidad, ciencia, voluntad y omnipotencia en el máximo grado en que puede concebirlos la imperfecta razón humana. Cfr. DM XXX, pp. 345-736.

21. DM XXIX, s. 1, a.41, p. 274.

la eficiencia de otro», es el primero de los atributos esenciales de Dios y el primer principio racional y el más importante y «todos los demás», tanto en relación con la existencia como con la esencia divina, pueden «demostrarse casi únicamente en cuanto tienen conexión con éste»<sup>22</sup>.

La demostración de la existencia de Dios que lleva a término Suárez consta de tres momentos: (3. 1. 1.) Prueba *a posteriori* de la existencia de algún ser increado; (3. 1. 2.) prueba *a posteriori* de la existencia de un único ser increado; (3. 2. 1.) prueba *a priori* de la existencia de Dios.

Las dos primeras demuestran la existencia de un ente necesario y en sí (*Deum esse ens necessarium et a se*)<sup>23</sup> y se fundan en la negación del concepto de eternidad y en una ampliación de la idea aristotélica de infinito. Llegados aquí, es demostrado *a priori* que fuera de este ente no existe otro igual para afirmar, por la proposición contraria, la existencia de Dios.

### 3.1.1. *La existencia de un ente no producido.*

El primer paso de la demostración es probar la existencia de algún ente no producido. Para ello, Suárez parte del principio metafísico siguiente: «todo lo que se hace –o se produce–, es hecho –o producido– por otro» (*omne quod fit –sive producitur–, ab alio fit –sive producitur–*)<sup>24</sup> por ser más evidente que aquel otro principio físico: «todo lo que se mueve, es movido por otro». Este último es refutado por Suárez al no constituir un principio suficiente para la demostración, ya que en el principio físico no se presupone la existencia de una cosa antes de haber sido producida; por el contrario, se supone que no existe antes de ser hecha y resultando imposible que su no-ser incluya la capacidad para autogenerarse. El principio es demostrado porque ninguna realidad es objeto de su propia producción<sup>25</sup>.

La formulación de la conclusión es la siguiente: (a) Todo ente o es creado, o es no creado; (b) Todos los entes no pueden ser creados; (c) Es necesario que exista un ente increado.

La premisa mayor del silogismo es evidente por sí misma y no requiere demostración, puesto que el hecho de ser creado y de ser increado son miembros

22. DM XXIX, s. 1, a.41, p. 274.

23. DM XXIX, s. 3, a.2, p. 307.

24. DM XXIX, s. 1, a.20, p. 257.

25. Suárez afirmó que el principio es evidente con independencia del tipo de producción que se suponga: generación, creación o cualquier otro medio. En orden a la claridad, calificaremos en adelante la producción, como creación. Cfr. DM XXIX, s. 1, a. 20, p. 257.

contradictorios y abarcan todos los niveles ontológicos. No es posible encontrar algún ente que no pueda ser incluido en alguno de estos dos extremos o que pertenezca a ambos.

Por la premisa menor se afirma que todo ente creado es producido por otro; este agente necesariamente ha sido a su vez creado o no; si se afirma lo último, se confirma la existencia de un ente increado. Pero si se mantiene que el agente ha sido a su vez creado, tendrá que haber sido producido por otro agente segundo; entonces, habrá que preguntar de nuevo por la causa de su producción, hasta detener el proceso en un ente increado o bien suponer que el proceso productivo se extiende hasta el infinito, incurriendo el razonamiento, por lo tanto, en un círculo vicioso. Como no son admisibles ninguna de estas dos posibilidades, se prueba la necesidad de detenerse en un ente increado<sup>26</sup>.

Incurren, precisamente, en este círculo vicioso toda explicación del proceso que defienda la transmisión de la existencia por un encadenamiento de sucesivas generaciones, fundamentado en la creencia de la transmigración del alma al cuerpo. Suárez menciona a la escuela pitagórica como representante de esta teoría<sup>27</sup>. Admitir la teoría de la creación por la sucesión de generaciones supone, al tiempo, admitir el *progressus ad infinitum* de las mismas. Pues en el movimiento continuo de retorno y generación es admitida la existencia de un primer autor que de modo absoluto produce y que no ha sido engendrado, y se confirma la conclusión o bien se admite que también él ha sido producido por otro, continuándose el proceso hacia el infinito. Defender un proceso de producción infinito, supone negar la existencia de una causa primera de la producción.

Suárez prueba la imposibilidad de un proceso infinito en la emanación desde un primer ente hasta uno último. El proceso emanativo descendente, de la causa superior a la próxima, ni hace al caso ni presenta dificultad alguna, pues habrá que detenerse, necesariamente, o en una causa última, o bien en una próxima para llegar a producir el efecto. El razonamiento se funda en la imposibilidad racional (*nec enim intelligi potest*) de una autogeneración del efecto, lo que conduce a la afirmación necesaria de la existencia de una causa próxima de dicho efecto<sup>28</sup>. El problema se presenta, por lo tanto, en el proceso de

26. Sobre la dificultad que entraña este procedimiento, Suárez afirmó que: «la mente rechaza en seguida el proceso al infinito, ya que de lo contrario, no existiría medida ni límite de resolución para concebir una cosa distintamente, ni la mente podría incoar o llevara a cabo semejante abstracción y determinación, a no ser estacionándose siempre en un concepto todavía resoluble en otros dos conceptos, y empezando por otro semejante. Por eso, todos los autores se esforzaron por evitar este proceso». DM II, s. 6, a. 5, p. 445.

27. DM XXIX, s. 1, a. 23, p. 259.

28. DM XXIX, s. 1, a.25, p. 260.

producción ascendente, de la causa inferior a la superior; en suma, del efecto a la causa. En esta producción ascendente cabe distinguir entre «causas accidentalmente subordinadas» y «causas esencialmente subordinadas». Las primeras no presentan problema, por cuanto no precisan ni de la concurrencia en el tiempo ni de la simultaneidad de las causas en la producción del efecto, sino solo de la sucesión. Esto es claro en el modo común de explicar como un hijo procede de sus padres. Es la vía empleada por Aristóteles en la defensa de la idea de la eternidad del primer término de un proceso generativo<sup>29</sup>. Suárez prueba que no puede darse un proceso infinito en las causas eficientes y en sus efectos.

Suárez funda el peso de la prueba en la idea aristotélica de «infinito», introduciéndola en el ámbito de la subordinación esencial: entre las causas que concurren en el efecto de modo simultáneo, cada una en su orden, de inmediato y sin contradicción<sup>30</sup>. Observa que en la propiedad del concepto aristotélico de «infinito», la imposibilidad de agotarlo racionalmente (*infinitum non posse pertransiri*) solo es de aplicación para la idea de sucesión, pero no para la idea de simultaneidad. Es cierto que de un modo sucesivo no cabe agotar el infinito, pues se seguirá una infinita progresión numérica, o entre una causa y su efecto. Sin embargo, en una multitud de causas, aun cuando sean infinitas, si concurren simultáneamente con el mismo efecto, es posible llegar a conocer el efecto sin contradecir la idea de infinito. La admisión de la subordinación infinita de las causas implica la negación de la dependencia de todas ellas a una primera. No obstante, Aristóteles supone lo contrario, luego afirmó la imposibilidad de que se pudiera dar un proceso infinito en la emanación de un ente a otro.

A partir de esta idea, Suárez prueba finalmente la necesidad de la existencia de una primera causa en la serie de causas subordinadas, en su ser y en su acción, o en su eficiencia. El argumento empleado por Suárez es el siguiente: puesto que es imposible que una sucesión de causas eficientes sean dependientes esencialmente, será necesario que una de las causas sea independiente. El principio general de la demostración: «todo lo que se produce, es producido por otro», es convertible con este otro: «todo lo que depende, de otro depende» (*omne quod dependent, ab alio dependent*)<sup>31</sup>. Es imposible pensar

29. ARISTÓTELES, *Metafísica* II, c. 2, 994b 5-10; CALVO, T. (trad.), Madrid, Gredos, 1998, pp. 125-6.

30. Suárez, con claridad, expone el fundamento aristotélico sobre el que reposa toda la prueba: «En el libro II de la *Metafísica* defendió con toda razón y probó la no existencia de un proceso al infinito en las causas eficientes, principio desde el que se llega evidentemente a la conclusión de que es necesario que exista algún ente no producido». DM XXIX, s. 1, a.42, p. 274.

31. DM XXIX, s. 1, a.26, p. 262.

en una sucesión de causas eficientes con dependencia a una causa real que se halle fuera de la serie misma, porque no hay tal realidad antes de la producción misma y no cabe, tampoco, pensar en que una de las causas intermedias ejerciera como causa total de la serie, porque de nuevo tendríamos que preguntar por la procedencia de su eficiencia. Como no es posible proceder en esa sucesión hasta el infinito, se concluye afirmando la existencia de un ente no producido e eficiente.

Así, no cabe pensar sin circularidad o contradicción en cualquier proceso que se siga desde los efectos a las causas y de causas próximas a otras remotas sin postular previamente la existencia de una causa no producida. Del propio razonamiento se deduce la necesidad de que esta causa increada sea una substancia. No cabe pensar esa eficiencia en el orden del ser y del obrar sin pensarlo con alguna entidad, puesto que la substancia es anterior al accidente y el accidente solo puede fundarse en una substancia. Solo cabe pensar que la entidad increada sea substancia que posea el ser por sí mismo sin haber sido causado o sin ser dependiente de otro. Como hemos visto, a partir de la introducción de la idea de subordinación en el infinito aristotélico le fue posible a Suárez probar la no existencia de un proceso al infinito en el orden de la causalidad eficiente. Y desde este principio concluyó la existencia necesaria de un ente no producido.

### 3.1.2. *La existencia de un único ente increado*

El razonamiento anterior ha servido el propósito de probar la existencia de algún ser no producido, su aseidad, pero aún resta por demostrar su unicidad. La unidad del ente *a se* no es demostrada con nuevos argumentos deducidos desde un nuevo principio, sino con la ampliación de la prueba tradicional de la existencia inferida a partir de la perfección del mundo. Con esta vuelta Suárez buscó, en primer término, enmarcar su prueba en el contexto de la tradición cristiana y escolástica. Dentro de este ámbito, y en segundo lugar, declaró la insuficiencia de la prueba tradicional para refutar los diversos tipos de politeísmo contra las cuales tuvo que posicionarse el cristianismo desde sus orígenes. En efecto, entre la unidad y la multiplicidad no cabe un término medio: o se declara que Dios es uno, o bien que hay un dios del vino, otro del trigo, uno para el bien y otro para el mal, etc. La presente prueba desde los efectos presenta en Suárez, por tanto, una intención no solamente metafísica sino apologética, en la medida en la que persigue mostrar tanto a los herejes (*haereticis*) politeístas como al incrédulo («hombre malvado o mal predispuesto») un argumento racional que



les pueda librar de su error<sup>32</sup>. Por lo tanto, encontramos en esta parte de la prueba a Suárez actuando más como teólogo que como filósofo, pues no se detuvo en probar racionalmente la unicidad del ente increado, sino que buscó el asentimiento a una verdad fundada en una creencia religiosa. Una vez probada la existencia de un único ente increado, «brotará con claridad», en su opinión, que el ente increado y necesario, en esencia, es la única causa primera de todo ente, existente y posible y «que, por lo tanto, es Dios, y, en consecuencia, es el Dios verdadero»<sup>33</sup>. De este modo, del asentimiento a la verdad no fundado en el juicio racional trataremos en la conclusión final.

La tradición teológico-filosófica ha intentado probar la existencia de Dios desde supuestos aún no probados. Así, las propiedades predicadas del vocablo «Dios», en su uso común: dignidad, nobleza, perfección, etc., se han considerado como una prueba en sí mismas<sup>34</sup>. En el extremo opuesto se situaron Pedro de Ailly o Maimónides, quienes consideraron que de la demostración de la aseidad no se podía concluir ni la unicidad ni la existencia de Dios<sup>35</sup>. En otro sentido, San Anselmo, San Jerónimo y el Damasceno, defendieron que la prueba no era necesaria al tratarse de una verdad evidente para todos los hombres por haber sido creados con la certeza acerca de la existencia de Dios<sup>36</sup>. Para Suárez, es necesario demostrar la unicidad del ente increado para poder demostrar la existencia de Dios, porque el uso lingüístico no constituye una prueba, ni las verdades expresadas en las sagradas escrituras son evidentes de manera inmediata al entendimiento; antes bien, lo que el lector podrá encontrar en múltiples lugares son invitaciones a la búsqueda de la verdad, a incrementar el conocimiento sobre Dios<sup>37</sup>. Con este ánimo los padres de la Iglesia, sus doctores, el areopagita y otros, desplegaron instrumentos racionales para demostrar la existencia de Dios partiendo exclusivamente desde los efectos. El medio más común fue el argumento tomado de la perfección de la naturaleza para concluir afirmando el gobierno del mundo por parte de un autor. Suárez defendió que este medio «completamente a posteriori» es insuficiente para probar la unicidad del ente increado y que, por lo tanto, es necesario acudir a una demostración *a priori* que disuelvan las cuatro objeciones que pueden ser planteadas a la prueba tradicional. La primera: que de la afirmación del gobernador del mundo, no se sigue que sea su autor; segunda: no se prueba la unicidad del artífice, pues podría suponerse

32. DM XXIX, s. 2, a. 1, p. 275; s. 3, a.32, p. 333.

33. DM XXIX, s. 2, a.1, p. 275.

34. DM XXIX, s. 2, a.5, p. 278.

35. DM XXIX, s. 2, a.2, p. 276.

36. DM XXIX, s. 2, a.3, p. 277.

37. DM XXIX, s. 2, a.6, p. 279.

que el mundo es el resultado de un pacto entre varios artífices; tercera: la prueba no es válida para las realidades espirituales; y cuarta: cabe pensar en la existencia de otro mundo posible producido por otro ente increado<sup>38</sup>. Como preámbulo a la prueba *a priori*, Suárez extendió la prueba anterior a la disolución de estas objeciones. La primera es resuelta acudiendo el testimonio de la patrística, y en las dos últimas, reconoce que su razonamiento *a posteriori* no tiene fuerza suficiente para deshacer de forma absoluta la objeción<sup>39</sup>. Consideramos, por tanto, el razonamiento *a posteriori* desarrollado a propósito de la segunda objeción para probar la unicidad del ente increado.

La demostración tradicional se fundaba en la experiencia de la perfección del mundo, considerado como un efecto único, del que se infiere su obediencia al gobierno o intención de un único agente. En opinión de Suárez, la prueba no demuestra de manera suficiente que el mundo ha sido creado por una causa que presente una unidad «natural y simple», puesto que la conclusión es compatible igualmente con la idea de una creación del mundo resultante de la agregación de diversas causas parciales y, por lo tanto, sin unidad de causa.

Para refutar este supuesto y demostrar, de este modo, la unidad del agente, es necesario suponer que esta causa es un «ser intelectual» (*esse intellectualem*), algo que será demostrado *a priori* más adelante, induciéndolo de la experiencia del propio hombre concebido como uno de sus efectos<sup>40</sup>. Este supuesto es requerido, además, por la misma «ficción» objeto de la rectificación, pues dos causas parciales de diversa naturaleza y desprovistas de conocimiento por sí mismas no podrían concurrir intencionalmente a la producción de un único efecto<sup>41</sup>. El concurso intencional requiere pues que las causas parciales sean consideradas como instrumentos de una causa superior de naturaleza intelectual.

Dicha coincidencia de las causas parciales en la producción de un efecto puede ser considerada de dos modos: que exista una subordinación de las causas parciales a una superior o que no se dé tal subordinación. El primer modo, no ofrece dificultad, pues indirectamente admite la existencia de una primera causa de la que puede probarse que es el mismo ente increado. La refutación se extiende al segundo caso enunciado: el mundo ha sido creado por una serie de causas no subordinadas entre ellas y con igualdad entre ellas en el orden de la eficiencia, en la acción y en el ser.

38. DM XXIX, s. 2, a.6, p. 280.

39. Cfr. DM XXIX, s. 2, a.37, p. 306.

40. DM XXIX, s. 2, a.22, p. 293.

41. *Ídem*.

En este supuesto creador es necesario admitir que el motivo de la concurrencia, fue debido a la impotencia mostrada por cada una de las causas para producir el mundo o que siendo suficientes, acordaron compartir la producción.

Si se responde que por impotencia, se sigue la imperfección o limitación de cada una de las causas consideradas individualmente, y, al tiempo, la limitación y determinación de la potencia para producir el mundo. Puesto que se demostró con anterioridad que la creación exige que la causa primera posea poder infinito o capacidad para crear todo aquello que puede ser creable, se concluye afirmando la necesidad de la existencia de una causa primera dotada con dicha capacidad perfecta.

La consecuencia se explica desde la capacidad limitada que presentan las causas particulares. De la concurrencia de causas parciales imperfectas no surge una potencia de obrar infinita que exige perfección no cuantitativa, sino cualitativa; es perfección no de multitud, sino de intensidad<sup>42</sup>. Podría suponerse que las causas parciales son infinitas en multitud. Pero ello no sería admisible puesto que las causas parciales, que actualmente han producido realidades en el mundo, son finitas en multitud. Si se añade para probar este supuesto que a la producción de una realidad concurren muchas o infinitas causas se incurre en un absurdo.

### 3.2.1. *La demostración a priori por la causalidad del fin*

En Dios la existencia divina es su misma esencia. No obstante, dada la imperfección del entendimiento humano, exige, para la comprensión de Dios, distinguir la esencia de la existencia y concebir que su existencia es anterior en el tiempo a su esencia. Por este motivo, y hablando de modo absoluto, no puede probarse *a priori* la existencia de Dios desde la causa primera, puesto que es el ente incausado, y aun suponiendo que la tuviera, el entendimiento no podría alcanzar dicha causa en sus principios. Pero según el método propio de la metafísica, una vez que ha sido demostrada *a posteriori* la existencia de un ente necesario *per se* alcanzado por medio de la negación del proceso al infinito y por los efectos, es posible tomar uno de los atributos y demostrar a partir del mismo, otro. En opinión de Suárez: «para razonar *a priori* de un modo humano basta la distinción de razón de los atributos»<sup>43</sup>.

Una propiedad que en la realidad pertenece a la esencia de Dios es concebida abstractamente como un modo del ente incausado y, a partir de ese

42. DM XXIX, s. 2, a. 22, p. 293.

43. DM XXIX, s. 3, a. 1, p. 307.

modo, se deduce otro, y así hasta concluir que tal ente es Dios. El método de deducción de propiedades exige, recuerda Suárez, ser precavidos a la hora de realizar la atribución de los predicados a un sujeto. Existen dos modos de afirmar que una propiedad conviene a muchas otras: por un lado, la conveniencia es real cuando opera una verdadera causalidad eficiente. Así por ejemplo, se puede afirmar, que la iluminación es un atributo que le conviene primaria y esencialmente al sol entre todos los astros de nuestro sistema; por el otro, la conveniencia metafísica no es real, sino artificial cuando es una operación de la razón que prescinde de la existencia, subsumiendo la realidad bajo la razón de ente. Esta es concebida como una propiedad intrínseca y común a todos los entes. De este modo, se abstrae de la existencia del hombre la propiedad de la «risibilidad» y, en cuanto concepto, se predica el concepto objetivo, la esencia, la risibilidad concebida, tanto de Pablo como de Pedro. La conveniencia es real, pues la risibilidad es una propiedad que conviene real, esencial o intrínsecamente, a aquellos dos existentes<sup>44</sup>. En este mismo supuesto se encuentra el ente y sus propiedades y es de aplicación en las pruebas *a priori* de la existencia. No se prueban los atributos de un sujeto considerando en su realidad, en este caso Dios, sino de un sujeto, en su abstracción de la existencia, y bajo la razón general de ente. Y, aunque «en realidad sea lo mismo preguntarse por el ente increado que por Dios», la Metafísica lo considera de modo abstracto, bajo la primera razón<sup>45</sup>. Por eso la consideración Metafísica de Dios exige, en primer término, omitir las propiedades que la concepción común atribuye, porque son, precisamente, los objetos de la prueba; y, en segundo, considerar todos los atributos del «ente más perfecto de todos», que han de ser probados desde el grado máximo de eminencia que pueda concebir el entendimiento humano<sup>46</sup>.

Avanzando con el método propuesto, Suárez prueba la existencia de un único ente necesario, deduciendo desde la unidad, que es el atributo esencial del primer ente<sup>47</sup>. Consideramos brevemente, la última de las razones ofrecidas, que viene a prologar nuestra conclusión.

44. DM XXIX, s. 3, a. 5, p. 310.

45. DM XXIX, s. 1, a. 1, p. 245.

46. DM XXIX, s. 2, a. 4, p. 277.

47. Las razones expuestas por Suárez presentan un tono más polémico que probatorio y pueden ser leídas como una declaración de independencia frente a la escuela tomista. Esto es claro en las cuatro primeras pruebas. Así, la primera razón, tiene por objeto demostrar que el ente por sí solamente puede ser uno. Para ello, Suárez, analiza la prueba que el dominico Soncinas (Paulus Barbus) presentó en su comentario al libro XII de la Metafísica. Suárez refuta esta prueba desde su concepción de la conveniencia en el ser. Para el jesuita,

Suárez ha ido demostrando en disputas anteriores que el ente primero, desde el punto de vista de la entidad, es el objeto más alejado a los entes creados. Pero también es cierto que, desde el punto de vista de la causalidad, el ente primero es el objeto más próximo en el orden de los fines<sup>48</sup>. Desde este marco, Suárez establece la prueba *a priori* desde el orden de la causalidad del fin último.

De la afirmación de la existencia de un ente perfecto como fin último de todos los entes, se afirma su posición como primer principio eficiente. Se confirma que el antecedente es válido para ser aplicado a cualquier tipo de ente. Así, los entes intelectuales, por ejemplo, tienden a imitar al ente primero y perfecto e intentar alcanzarlo, pues consideran que en él reside su felicidad y, por ello, no descansan hasta que lo encuentran.

Suárez añade un argumento desde el orden y perfección de la naturaleza. Supondría un rasgo de imperfección y provocaría confusión que entre los entes no estuviera establecido un orden de subordinación. Concluye, por lo tanto, afirmando la necesidad de la referencia de todos los entes a un fin último que es el ente primero y sumo (*primum ac summum ens*)<sup>49</sup>.

La conclusión la prueba el jesuita acudiendo a la teoría del cambio aristotélico afirmando que el fin es el principio de la eficiencia o el motivo por lo que una potencia operativa pasa al acto. Todo ente que posee una causa final tiene una causa eficiente; luego existe un motivo final que es el principio primero de su obrar.

#### 4. CONCLUSIÓN

El método empleado por Suárez para demostrar la existencia confirma que compete únicamente al metafísico su estudio, por cuanto constituye el objeto principal de esta ciencia. Demuestra, en un primer momento, la existencia de un ente necesario. Y, aunque pudiera parecer que las pruebas a

---

esta es intrínseca, y es el fundamento de la precisión de razón que hace posible la predicación de la razón de ente por medio de una analogía de atribución intrínseca o fundada en la forma de ser que se halla presente en todos los términos analogados (cfr. DM II, s.1, a.14, p. 373). Con la introducción en la prueba de la analogía del ente, que «es algo cosa de suyo suficiente para socavar la fuerza del argumento», Soncinas incurre en una petición de principio, pues supone la existencia de una emanación necesaria de toda la realidad a partir del ente único (cfr. DM XXIX, s. 3, a. 7, p. 312). Para Suárez: «no se prueba que de la analogía se deduzca la emanación, sino solamente la desigualdad» (*Ídem.*).

48. Cfr. DM I, s. 5, a. 27, p. 309; DM XXIV, s. 1, a. 9, p. 14.

49. DM XXIV, s. 3, a. 28, p. 330.

posteriori tienen un fundamento físico al progresar desde los efectos, la razón de la demostración, la unidad del fin y la conexión o subordinación que presentan todos los entes en la realidad, es exclusivamente metafísica. En un segundo momento, demuestra, fundado en la perfección del ser en sí, que el ente no ha sido producido, que es uno, y que es el principio de todos los entes existentes. Por último, concluyó identificando este principio con Dios.

La Metafísica, en el planteamiento suareciano, obtiene su dignidad de su objeto principal al que es posible acceder metafísica o racionalmente a través del concepto adecuado. El objeto principal precisado bajo la razón común de ente expresa un concepto formal, pero este alude a una realidad objetivada en el concepto, que es Dios. La Metafísica no se ocupa de los signos o conceptos formales empleados en la especulación; estudia, propiamente, la realidad que es significada por el signo en su concepción objetiva. El fundamento real de la concepción es siempre verdadero y, por lo tanto, evidente. La naturaleza representacional del entendimiento provoca que, aunque la realidad tal como se presenta al objeto muestra una conexión inmediata con ella, el concepto formal con el que se la denomina no subraya convenientemente dicha conexión y, por lo tanto, la verdad no es evidente ni es conocida adecuadamente. El carácter no evidente de la verdad junto a la facilidad de incurrir en el error justifican la necesidad de mostrar a la razón la verdad y su fundamento en la realidad. Las pruebas tradicionales de la existencia, como el argumento ontológico de San Anselmo, fundado en el carácter evidente del concepto formal del ente epistemológicamente supremo desde el punto de vista del sujeto, no ofrecen, en opinión de Suárez, el grado de evidencia necesaria para provocar el asentimiento a la verdad<sup>50</sup>.

Suárez mantuvo la convicción de haber presentado con sus pruebas motivos suficientes (*efficacissimae*) para disuadir al «hombre malvado» o «pre-dispuesto –a– encontrar evasivas» o a dudar de la existencia de Dios. Igualmente, reconoció que las pruebas consideradas de forma independiente pueden no forzar el asentimiento a la verdad, pero esta convencido de que surgirá con fuerza (*sumptae sufficientissime*) al considerar todas ellas como un todo en aquellos entendimientos dispuestos para la demostración<sup>51</sup>.

50. Suárez se manifestó en los siguientes términos en relación con la prueba ontológica: «aunque concedamos que con el nombre de Dios se significa el ente esencialmente necesario, mayor que el cual no puede pensarse nada, según quiere San Anselmo, habiéndolo tomado de San Agustín, *De Doctrina Christ.* I, 7, con todo, no es de evidencia inmediata si el significado de dicha palabra es alguna realidad verdadera o es solo algo inventado o pensado por nosotros». DM XXIX, s. 3, a. 35, pp. 336-337.

51. DM XXIX, s. 3, a. 32, p. 324; a. 36, p. 337.

Las pruebas suarecianas son, por último, un ejemplo de su interpretación instrumental de la Metafísica: un medio necesario para la consolidación de las creencias religiosas. De hecho, solamente cuando la Metafísica se muestra «cristiana y sierva de la Teología divina», alcanza su dignidad<sup>52</sup>.

#### BIBLIOGRAFÍA

- ARISTÓTELES, *Metafísica*, CALVO, T. (trad.), Gredos, Madrid 1998.
- PONCELA GONZÁLEZ, A. (ed.), *La Escuela de Salamanca: Filosofía y Humanismo ante el mundo moderno*, Verbum, Madrid 2015.
- , «Aristóteles y los Jesuitas. La génesis corporativa de los *Cursus Philosophicus*», en: PICH, R. H., LÁZARO, M. y CULLETON, A. (ed.), *Ideas sin Fronteras en los límites de las ideas*, Scholastica Colonialis: Status Quaestionis, Sº Publicaciones del Instituto Teológico «San Pedro de Alcántara», Cáceres 2012.
- SUÁREZ, F. *Disputaciones Metafísicas*, 7 vols., Gredos, Madrid 1960-1966.

52. DM, Proemio, p. 17.





## LA RELACIÓN ENTRE LA LEY ETERNA, NATURAL Y HUMANA EN FRANCISCO SUÁREZ: EL BIEN COMÚN

*Relationship between the Eternal law and the Human law in Francisco Suárez work: the common good*

M.<sup>a</sup> Isabel LAFUENTE GUANTES  
*milafg@unileon.es*

Recibido: 21 de julio de 2016  
Aceptado: 1 de septiembre de 2016

### RESUMEN

Se expone la concepción de la ley eterna de Francisco Suárez, de la ley natural y de la ley humana, así como sus características diferenciales, y su relación con las formas en que entiende el *bien común*. Se estudia la relación entre ley y derecho natural como la base que le permite dar solución a los conflictos nominalistas que llegaban a negar la existencia de la *justicia verdadera* en el derecho civil, y entender que la moral, siendo una ficción de la naturaleza humana, es la condición necesaria para que la ley civil y el derecho legal logren el bien común de la sociedad.

*Palabras Clave:* Ley, orden, moral, acción, razón, persona, moral, derecho, justicia, política, bien común.

### ABSTRACT

This article shows Francisco Suárez's conception of the eternal law, the natural law and of the human law. It also analyzes their different characteristics, and its relation with Suárez understanding of the *common good*. For me, the relation between law and natural law constitutes the basis to give solution

to the nominalistic conflicts of the period. Those conflicts went so far as to deny the existence of *true justice* in the civil law, and to understand that morality, being a fiction of *human* nature, is the necessary condition in order that the civil law and the legal right achieve the common good in society.

*Key Words:* Law, order, action, reason, person, morals, right, justice, politics, common good.

La obra de Francisco Suárez (1548-1617), como lo fue su enseñanza, ha sido objeto de continua polémica y controversia por muy diversas razones entre las que se cuentan: no seguir las tesis de Tomás de Aquino, su posición en la doctrina de *auxiliis*, la asimilación de tesis nominalistas en su obra, su teoría del conocimiento, su defensa de la postura católica frente a la anglicana, etc. Su obra es muy extensa, al igual que la bibliografía sobre ella, por lo que para considerar la relación entre su concepción de las nociones de ley eterna, natural y humana (civil), voy a atenerme a dos fundamentales: *Disputationes Metaphysicae* y *De Legibus*, cuya redacción coincide con las trayectorias más importantes de su vida: la de la primera con su estancia en la Universidad de Salamanca que tuvo lugar desde 1585, y la segunda con su estancia en la Universidad de Coimbra a partir de 1597<sup>1</sup>. Se puede sostener que para este tema sólo es preciso atender al *De Legibus*, que ciertamente es su obra fundamental sobre él, pero realmente sus conceptos jurídicos sólo son comprensibles por los principios metafísicos en que se fundan.

La necesidad de saber qué relación existe entre las tres formas de la ley es una de las cuestiones fundamentales que se plantea en el *De Legibus*, y para introducirse en ella es ineludible conocer si existe la ley en general. Por consiguiente, si la ley es universal y objetiva, aplicable a todos los hombres, Suárez entiende que la ley tiene como finalidad regular la acción, y no la acción en general, como sostenía Tomás de Aquino, sino la acción humana en cuanto sólo es propia de los seres racionales. La ley se hace para que el hombre sepa qué es lo que le conviene hacer racionalmente, y su objetividad, que considera totalmente necesaria, proviene de que su razón de ser es universal: el *bien común*<sup>2</sup>, que se funda en la necesidad humana de equidad, justicia y paz.

1. Las *Disputationes Metaphysicae* se publican por primera vez en 1597, y en 1612 el *De Legibus*, cuyo título completo es *Tractatus de Legibus ac de Deo Legislatore*.

2. En las *Disputationes* Suárez distingue entre el *bien humano* y el *bien común ontológico*, afirma que al primero le es aplicable la división del bien en honesto, útil y deleitable, pues únicamente en el ser humano se encuentran razones del bien de modo propio, y que todo otro uso es metafórico. Ver: SUÁREZ, F.: *D.M.: Disp.* X, secc. II, n. 3

Según Suárez, la ley se hace sólo para los seres humanos, puesto que son los únicos seres creados que son libres, esto es, que pueden seguir o no seguir los dictados naturales, hacer el bien o no hacerlo, por lo que les es necesario y útil saber qué es lo que les conviene. Como pensador cristiano, Suárez afirma que el mundo en su totalidad es contingente, creado por Dios, y que en consecuencia se supone que "... al igual que las criaturas no son absolutamente necesarias, tampoco lo es la ley"<sup>3</sup>, pero aceptar su necesidad proviene de entender que no sólo existe un mundo natural, un orden sensible, sino también un mundo moral y un orden moral, que es propio de los seres racionales y libres<sup>4</sup> que, por serlo, requieren un gobierno.

La necesidad de la ley no ha sido nunca aceptada de forma general; en el mundo griego un ejemplo muy claro se encuentra en los sofistas, cuyas polémicas con Sócrates recoge Platón en *La República*, pero también el mundo cristiano pensó reiteradamente que si bien la ley se introduce para promover acciones morales, rectas y justas, no ayuda a hacer el bien, ni da fuerzas para ello<sup>5</sup>, queja que recoge la expresión que Suárez cita de San Pablo: "...la ley engendra ira y [...] se introdujo para que abundase el delito"<sup>6</sup>. El motivo principal por el que la ley se rechaza continuamente, es que comporta aceptar la existencia de un superior en el orden del ser y, por consiguiente, sometimiento y acatamiento a su voluntad y dictados. Estas condiciones de la ley aparecen claramente recogidas en la concepción de Suárez cuando entiende que *la ley es un precepto* que comporta obligación, y que se distingue del consejo por ser un *acto de voluntad* que comporta un *mandato u orden*, lo que supone una unidad en la voluntad del legislador, imposible sin el concurso del entendimiento.

La pregunta por la ley eterna, sobre la que Suárez realiza aportaciones conceptuales importantes, se inscribe en la tradición de los problemas que desde el mundo antiguo comporta saber sobre el orden del universo y sostener que

---

y 27. Vol. II, pp. 230 y 247-248. De ahí que cuando en *De Legibus* usa el concepto de *bien común* aplicado a la sociedad humana, su uso no sea metafórico.

3. SUÁREZ, F., *D. L.*: L. I, cap. III, 2. Vol. I, p. 37.

4. "Es más, si consideramos la ley en sentido estricto –como lo estamos haciendo–, añado incluso que aquélla únicamente puede existir en función de la criatura racional. En efecto, la ley sólo se impone a un ser libre y su materia no puede ser otra que los actos libres". SUÁREZ, F., *D. L.*: L. I, cap. III, 2. Vol. I, p. 37.

5. Así sucedía en la *Ley Antigua*, y a ella se refiere Suárez al decir: "La ley, por tanto, si ordena muchas cosas y no da fuerzas para hacerlas –aun cuando tiende hacia el bien–, puede ser ocasión de que el hombre se haga peor por su fragilidad". SUÁREZ, F., *D. L.*: L. I, cap. XIII, 5. Vol. II, p. 74.

6. SUÁREZ, F., *D. L.*: L. I, cap. XIII, 2. Vol. II, p. 72.

existe una verdad<sup>7</sup>; y en el mundo cristiano que existe un ser, que es la verdad, del que depende eficazmente el orden del mundo, tesis que consolida que todo lo que existe tiene una razón, pues *depende* de un primer ser necesario *a se* (por sí), ya que su esencia implica su existencia, según sostenía San Anselmo. Los problemas se incrementan en su obra, que se inscribe en el mundo cristiano, al mantener que el ser creador (Dios) es libre, tesis que estaba en la base del voluntarismo de Ockham, cuya consecuencia es la de que Dios puede engañarnos, lo que desembocó en un fideísmo a ultranza y en la afirmación de la ineficacia de las obras humanas.

En efecto, mantener la libertad divina resulta contradictorio con sostener que existe una ley eterna rectora de todas las cosas, que la tradición escolástica identifica con la razón divina y a ésta con la providencia, como es propio del pensamiento de Tomás de Aquino:

... en las cosas hay bien, no sólo por lo que se refiere a su naturaleza, sino además en cuanto al orden que dicen al fin [...] el bien del orden que hay en las criaturas ha sido creado por Dios. [...] Dios es causa de las cosas por su entendimiento, por lo cual [...] es necesario que preexista en la mente divina la razón del orden que hay en las cosas con respecto a sus fines. Ahora bien, la razón del orden de las cosas al fin es precisamente la providencia.<sup>8</sup>

De hecho, en estas identificaciones late una *concepción determinista* (necesitarista) del universo que es totalmente ajena a la concepción suareciana.

La concepción de Suárez, que intenta salvar tanto los problemas del determinismo como los nacidos del nominalismo, implica aceptar que el *orden* responde a dos tipos de acción: la *acción irracional* carente de libertad, propia de los seres naturales y de las facultades que carecen de uso de razón<sup>9</sup>, y la *acción libre* propia de los seres racionales. Esto supone que del orden puede hablarse de dos modos: como *orden natural* y como *orden moral*, y puede entenderse de dos modos: según la secuencia causal necesaria de la naturaleza o según la secuencia libre, pero fruto y objeto de la racionalidad propia de la naturaleza humana. En el primer caso, a Dios se le piensa como creador, como causa eficiente que quiere la producción de una cosa, y ésta es hecha, en el segundo caso, porque Dios es legislador y su voluntad es absoluta, pero no es eficaz absolutamente, pues si lo fuera nada se haría de modo distinto a

7. Platón consideraba que la idea en que residía la verdad del universo era la idea de bien, por lo que entendía que estaba más allá de todas las esencias.

8. TOMÁS DE AQUINO: *S. T.*, I, c. 22, a.1.ññ.

9. "...todas las facultades que carecen por completo de uso de razón ejercen sus operaciones por necesidad natural". SUÁREZ, F., *D. M.: Disp.* XIX, secc. I, n. 12. Vol. III, p. 323.

como Dios quiere, pero esto no es lo que sucede. Respecto del orden natural, la noción de ley es una *metáfora*, y el término sólo puede usarse de forma metafórica, pero la ley eterna es ley positiva<sup>10</sup> para la voluntad divina, no porque la determine, sino porque si toma una decisión la cumplirá, y precisamente por ser libre, ya que «... Dios no puede obrar contra su propia decisión. Y no porque tal decisión suponga una prohibición, sino por la contradicción objetiva de tal conducta»<sup>11</sup>.

Por consiguiente, el ser divino ni es ni puede ser engañoso, salvo dejando de ser Dios, pero por ser libre puede intervenir y variar la ley siempre que en su actualidad infinita no se mantenga el *bien común*, que constituye la *promesa de la ley eterna* de la que depende por participación (no como efecto) todas las leyes temporales, pues la ley eterna no sólo es la norma de las acciones humanas, sino también *medida de cualquier otra ley*<sup>12</sup>, e impulso rector de la conciencia de los hombres relativamente a cualquier otra ley<sup>13</sup>.

Respecto de los hombres, la ley eterna no requiere promulgación externa, porque no se refiere a las criaturas que existen de hecho; cuando se refiere a ellas y tiene promulgación externa Suárez la denomina *ley divina*<sup>14</sup>. Esto supone que no podemos conocer la voluntad divina en sí<sup>15</sup>, sino sólo a través de signos y efectos pues obligar es un hecho temporal que no puede tener

10. F. DE VITORIA, que también considera positiva la ley divina, afirma: “La ley divina positiva tiene su propio efecto con relación a todos los hombres, y los obliga a todos antes de ser promulgada para todos (VITORIA, F., *De Legibus*. Salamanca, Ediciones Universidad, 2010. q. 90, lecc.122, prop. 4, p. 101).

11. SUÁREZ, F., *D. L.*: L. II, cap. II, 7. Vol. III, p. 21. Dios no puede engañar: “Al igual que es impropio de Dios el engaño, lo es también la inconstancia.” *Ibid.*

12. Cualquier ley, lo es siempre por participación de la ley eterna, de manera que: “Sólo si se adapta a ella, quedará rectamente constituida”. SUÁREZ, F., *D. L.*: L. II, cap. I, 3. vol. III, p. 7.

13. La ley eterna: “...es regla o medida de las acciones humanas y [...] es arquetipo para todas las leyes que están en la conciencia de los hombres”. SUÁREZ, F., *D. L.*: L. II, cap. I, 7. vol. III, p. 11.

14. Suárez distingue dos significados de la ley eterna: uno en cuanto eterna y no promulgada, otro en cuanto promulgada y con fuerza de obligar, y afirma que en este sentido la llama divina. *Cfr.*: *Ibid.*, L. II, cap. IV, 7. Vol. III, pp. 52-53. La promulgación externa de la *ley divina* es, según Suárez, directa y no escrita y entonces: “...se da externamente en los súbditos o ministros de Dios, es decir, en cualquiera que la conozca o en cualquier signo que sirva para manifestarla”. SUÁREZ, F., *D. L.*: L. II, cap. IV, 7. Vol. III, p. 53.

15. “Los hombres en esta vida no conocen la ley eterna por sí misma sino en cuanto inserta en otras leyes o por mediación de ellas.” SUÁREZ, F., *D. L.*, L. II, cap. IV, 9. Vol. III, p. 54.

lugar eternamente, de ahí que la ley eterna sólo puede obligar o por manifestación de la voluntad divina en una revelación, o porque por su condición de universal media en toda otra ley y éstas nos hacen conocerla<sup>16</sup>. Por ello, en lo referente a la obligación de la ley eterna, señala que:

Si la consideramos expresamente en cuanto es eterna, no se puede decir que obligue. Pero –para explicarlo– se podría decir que es “obligativa” [de carácter potencialmente obligatorio] o suficiente de suyo para obligar. La razón es que la ley no puede obligar de hecho si no ha sido promulgada externamente<sup>17</sup>.

La ley eterna como constitutiva del mundo y de su orden responde a una perspectiva ontológica de la ley, pero es inseparable de la concepción de la *ley natural* como *principio antropológico*, es decir, como principio de la naturaleza racional cuyo obrar libre es una *ficción* con relación a la acción natural-irracional, incluida la acción sensible humana, pero no respecto de la *racionalidad* humana. La *ley natural* es ley divina porque es otorgada directamente por Dios que la inculcó en la naturaleza humana<sup>18</sup>, y se llama natural porque se distingue de lo sobrenatural, como también se distingue de la necesidad natural, pues no es ejecutada necesariamente; y de lo libre, porque como propiedad de la naturaleza racional del hombre constituye la medida de los actos morales y permite al ser humano conocer lo que es bueno o malo. Por ellos, la ley natural, que sólo pertenece a la naturaleza humana racional, la define como: “...aquella que radica en la mente humana en orden a distinguir lo bueno y lo malo”<sup>19</sup>. Una de las principales razones en que apoya su concepción es que el ser humano es el único ser capaz de saber sobre la conexión entre *acción*, *medios* y *fin*<sup>20</sup>, lo que significa que mientras los seres naturales cumplen el orden natural según la necesidad que comporta su naturaleza, los seres humanos tienen que constituir el orden en el que quieren vivir<sup>21</sup>.

16. “...la ley divina, tal como se da en el legislador, no es efecto de la ley eterna. Es más bien la propia ley eterna concebida en un sentido parcial e incompleto.” SUÁREZ, F., *D. L.*, L II, cap. IV, 7. Vol. III, p. 52.

17. SUÁREZ, F.: *D. L.*, L II, cap. IV, 10. vol. III, p. 56.

18. “...esta ley es una especie de propiedad de la naturaleza [...] el mismo Dios la inculcó en ella”. SUÁREZ, F., *D. L.*, L I, cap. III, 9. vol. I, p. 45.

19. SUÁREZ, F.: *D. L.*: L I, cap. III, 9. Vol. I, p. 44. Su concepción es distinta de la de Tomás de Aquino que la considera propia de todos los seres. *Cfr.*: Tomás de Aquino: *S. T.*, I-II, c. 94, a.3.

20. En este sentido se adhiere a Tomás de Aquino cuando dice que el hombre: “... entre todos los demás seres animados, es el único que conoce la razón de fin”. *Ibid.*

21. Suárez es un pensador de su época y en ella resuenan ideas como la expresada por Pico della Mirandola que afirma que el ser humano es el único entre los seres

La *norma* intrínseca y próxima de las acciones humanas está escrita en el corazón de los hombres, radica en la *razón natural* y la *ley natural* es su *dictamen* sobre la bondad de la acción<sup>22</sup>; pero la voluntad humana es libre y puede seguir su dictado o no, seguir su orientación y atenerse al orden moral que establece o ir contra él, escoger otra orientación. Por ello, la razón natural, aun siendo *propiedad* de la naturaleza humana, tiene que ser considerada también como *facultad*.

La *naturaleza-humana* como parte del mundo natural no es la *naturaleza-racional*, sino la naturaleza humana sensitiva de la que es propia la *bondad natural* que sólo responde al principio de *no-contradicción*, es decir, sus acciones son buenas si no contradicen las inclinaciones propias de esta naturaleza<sup>23</sup>. El principio que caracteriza a un ser libre es tener *poder para obrar* o *para no hacerlo*, es decir, tener libertad, *capacidad para*, puestos todos los requisitos que se requieren para que una acción tenga lugar o no, por lo cual, el mal y el bien moral existen porque hay seres creados que son racionales y libres que pueden realizar acciones contrarias al bien natural y, si bien no pueden no tender a su fin último, pueden variar el modo de llegar a él.

El universo de Suárez, cuya naturaleza responde lógica y ontológicamente al principio de contradicción, no excluye la contradicción en la práctica, pues en el ejercicio de su libertad, los seres racionales, conociendo la ley y el bien, pueden realizar acciones contradictorias con su conocimiento y con la realidad del objeto.

La *ley natural* es el vínculo que establece para todos los seres humanos la moralidad de la acción. Por consiguiente, constituye la unidad moral común a todos los seres humanos en tanto que seres dotados de naturaleza racional, no en cuanto seres naturales sensibles (*individuo natural*). La razón de ello se encuentra en que la ley natural es una y la misma para todos los seres humanos, y tiene lugar en todos y cada uno en cuanto poseen razón natural y no en cada uno cuanto es un individuo (en Pedro en cuanto es ser racional, no en cuanto es individuo natural)<sup>24</sup>. Este es un tema fundamental porque, además de afectar a la forma de entender la naturaleza del ser humano, en

---

creados que puede ser lo que quiera. Ver MIRÁNDOLA, P., *Discurso sobre la dignidad del hombre*, en SANTIDRIÁN, P. R., *Humanismo y Renacimiento*, Madrid, Alianza Editorial, 1993, pp. 127-153.

22. "... todos los efectos legales que cabe considerar en la ley natural, provienen directamente del dictamen de la razón. Él es el que dirige, obliga y es norma de la conducta cuando ésta acusa o reprueba lo hecho. Luego en él consiste la ley natural". SUÁREZ, F., *D. L.*: L I, cap. V, 12, vol. III, p. 71.

23. SUÁREZ, F., *D. L.*: L I, cap. V, 6, vol. III, p. 63.

24. *Vid.* SUÁREZ, F., *D. L.*: L I, cap. VI, 18. vol. I, pp. 120.

aquel momento histórico incidía directamente en los problemas planteados por los autores de la Escuela de Salamanca, sobre todo F. de Vitoria y Domingo de Soto con los que Suárez coincide en muchas de sus tesis sobre la naturaleza y derecho de los indios, así como sobre la importancia del derecho de gentes.

Sus afirmaciones del carácter universal de la ley natural y de que da lugar a la *unidad-natural-moral* de todos los seres humanos, lleva a considerar que mantiene una dimensión antropológica de ley, es decir, que la ley natural, en cuanto es el *vínculo-natural-racional*, es un principio de la naturaleza humana. Por ser *vínculo común*, la *ley natural* es la medida y condición universal de cualquier forma de unión entre los hombres. La *ley natural*, por responder a la propiedad que sólo la naturaleza racional posee de dictar lo que le conviene, es la medida moral de la acción humana, constitutiva de la moralidad de la acción y fundamento de cualquier ley humana. En suma, la ley natural es el dictado de la razón sobre lo que es bueno o malo, que comporta obligación.

Establecer como fundamento de toda ley humana y de la acción moral la ley natural, da lugar a una de las preocupaciones fundamentales del *De Legibus*, como es saber de qué forma la relación entre ley y derecho naturales pueden ser medida de la ley y el derecho civiles, dados por los hombres. En suma, qué postura *iusnaturalista* puede tener lugar. El problema resulta hoy mucho más importante en tanto que las investigaciones de M. Villey y D. Gutmann<sup>25</sup> ponen de relieve el origen del *derecho subjetivo* en la obra en G. de Ockham, así como que para él hay que entender el derecho que corresponde al individuo por su propia naturaleza, y que se pierde en el sujeto jurídico como construcción artificial. En el nominalismo, dado que se consideraba que toda razón es una pura abstracción (constructo o convención) y toda concepción unitaria del derecho exige una razón objetiva, no era posible considerar el derecho subjetivo como parte del derecho, de forma que se creó un enfrentamiento entre derecho objetivo / derecho subjetivo, al entender que el poder o facultad del sujeto para hacer o no hacer algo es opuesto al derecho como un constructo: la *cosa justa*.

Para determinar si el derecho y sus normas han de atenderse prioritariamente a la *razón natural* o, por el contrario, tiene que tener prioridad el

25. Vid. VILLEY, M., “La génesis del derecho subjetivo en Guillermo de Occam”, en *Estudios en torno a la noción de derecho subjetivo*, capítulo VI, Valparaíso, Estudios Universitarios de Valparaíso, 1976, pp. 149-190. Sobre el mismo tema, es también fundamental su trabajo de 1975, *La formation de la pensée juridique moderne*. París, Montchrétien. GUTTMANN, D., “La question du droit subjetif chez Guillaume d’Occam”, en *Le Droit des Modernes XIV – XVIII siècles*, París, Universidad panteón-Assas LGDI Paris, 1994.



*dominio o facultad* que las personas tienen sobre las cosas, hay que saber si se puede afirmar la igualdad entre *ley* y *derecho*, cuestión que afecta a la esencia misma de la ley. El planteamiento de Suárez soslaya el problema que encierra el subjetivismo de Ockham, pues si bien distingue radicalmente entre ley natural y ley humana por relación a su objeto, entiende que la aplicación de los preceptos naturales no es siempre la misma. En efecto, por una parte, establece que la diferencia entre ambas leyes radica en que la ley humana crea, construye el objeto como bueno o malo, mientras que la ley natural responde a la bondad o maldad que corresponde al objeto de suyo<sup>26</sup>. Pero, por otra, entiende que la ley natural, aunque es una y la misma en todo tiempo, estado y lugar, *existe* en cada ser humano según una pluralidad de preceptos, y que su *cumplimiento* depende del estado de la naturaleza humana al que tenga que aplicarse, al igual que el derecho natural<sup>27</sup>. En resumen, su solución al problema parte de considerar que formalmente el derecho es el *poder o facultad propiedad de una persona* y lo objetivamente justo es su *objeto material*<sup>28</sup>, es decir, da prioridad al derecho subjetivo, pues no supedita la *facultad o poder moral* a la *cosa justa* (el sujeto a un constructo objetivo), pero, al propio tiempo, entiende que dicha *facultad* o *poder* no *existe* sino por la *ley*, que está supeditada a la ley. Igualmente, tampoco supedita la cosa (*lo debido*) a la persona como atributo, pero sí a la ley.

Respecto a la existencia de la *justicia verdadera*, que el nominalismo negaba, entiende que es un problema práctico, pues involucra la justicia y con ella el principio de realidad del orden social: el *bien común*. Y que reside

26. “Es más, ahí radica la diferencia entre la ley natural y las demás leyes. Estas hacen que sea malo lo que prohíben y necesario o bueno lo que mandan. La ley natural, por el contrario, da por supuesta en el propio acto u objeto la bondad que ordena o la maldad que prohíbe. Por eso suele decirse que esta ley prohíbe algo porque es malo o lo manda porque es bueno.” SUÁREZ, F., *D. L.*: L. II, cap. VII, 1. vol. III, p. 110.

27. “...una cosa es hablar de la existencia, digámoslo así, de los preceptos y otra de su actual obligatoriedad o cumplimiento. Un estado determinado de la naturaleza humana puede exigir la aplicación de un precepto y no de otro. Pero el derecho natural es siempre el mismo y abarca los mismos preceptos”. SUÁREZ, F., *D. L.*: L. II, cap. VIII, 9, vol. III, p. 134.

28. D. de Soto entendía que el derecho siempre tiene que considerarse en función de su razón, por tanto, de la *cosa justa*, se tome por ley o por lo justo, que es el objeto de la justicia: “...pues del derecho, que es objeto de la justicia, tiene la justicia razón de virtud, y la ley razón de regla”. SOTO D., *Tratado de la justicia y el derecho*. Madrid, Reus, 2 vols., 1926, tomo 2, libro 3 cuest. 1. art. 2 p. 196. Suárez afirma respecto del derecho que: “...suele darse con propiedad este nombre a cierto poder o facultad moral que cada uno tiene sobre lo que es suyo o sobre lo que se le debe”. SUÁREZ, F., *D. L.*: L. I, cap. II, 5. vol. I, p. 24.

en que la forma en que se ha mantenido la relación entre la *ley*, la *justicia* y el *derecho* positivos carece de racionalidad, pues no existe ninguna condición que asegure su universalidad y objetividad. El razonamiento de Suárez deriva de entender que la *equidad* es la *razón* que permite hablar tanto de *igualdad* como de *identidad* entre *ley*, *derecho* y *justicia*. Por ello, cobra un sentido especial su afirmación de que no puede plantearse el problema de la *equidad* exclusivamente con relación a la ley natural, pues, como expresión de la voluntad divina, las reglas de esta ley y la equidad que ella implica, son perfectas. Por el contrario, tiene que plantearse con relación a ambas formas de la ley y el derecho, es decir, respecto de la *ley* y *derecho natural* y la *ley* y *derecho legal* (civil)<sup>29</sup>. Su argumento se basa en que los términos pueden entenderse en un *sentido amplio* o en un *sentido estricto*. Si en *sentido amplio* puede establecerse la *igualdad* entre *ius*, *justicia* y *ley* en virtud de que las *razones generales*, universales y necesarias que permiten establecer su naturaleza son *comparables* entre sí, y en conformidad con ellas *ius*, *lex* y *iustitia* se oponen absolutamente a *iniuria*. En suma, si existe *ius-lex* y *iustitia*, no existe ni puede existir *iniuria*, y viceversa.

En *sentido estricto*, por el contrario, la relación entre *lex*, *ius* y *iustitia* no puede resultar de comparaciones entre los términos como nociones generales, sino de que en el ejercicio de la justicia se muestre la *identidad* entre ellas, es decir, que exista la equidad que se requiere para que en el *derecho legal* (civil) exista el *acto justo*, cuya medida es que –para los mismos actos– en las distintas materias se siga y aplique la misma razón (*ley*).

En *sentido estricto*, resulta que, aunque el derecho legal obedezca a la ley natural y a una razón general, ésta no le pertenece propiamente, sino que es propia del *ius-lex* de la que el *ius potestas* o *facultas* resulta como efecto. Sólo conocer si las razones a que obedece su aplicación en concreto, en el ejercicio de la justicia, son las mismas, puede determinar su identidad con la justicia; y, por consiguiente, en sentido estricto no puede establecerse la *identidad* entre *ley*, *ius* y *iustitia* por comparación de sus razones generales, sino por las razones concretas que se decantan en las distintas materias por la aplicación del *ius*. Se deriva que si en el derecho legal no se obra según la misma razón, dado que para que exista justicia se requiere que haya igualdad, la ley (*razón*)

29. Suárez identifica el *derecho legal*, del que ya hablaba Aristóteles, con el *derecho humano positivo civil*, apreciación muy pertinente dada su afirmación de que: “...una ley puede a veces calificarse de humana no en función de su autor, sino por el hecho de que son humanas las cuestiones a que se refiere. En este sentido hasta el derecho natural es humano por orientarse al gobierno del género humano y dirigir las acciones de los hombres”. SUÁREZ, F., *D. L.*, L II, cap. XIX, 3. vol. IV, p. 127.

podrá y tendrá que ser objeto de *epikeia*, de la corrección de la ley necesaria para restablecer la equidad, lo justo. Y cuando la ley humana por sí misma no resulta la medida de lo justo, saber si hay *iniuria*, y qué es *equitativo*, remite siempre al fundamento de cualquier ley humana, es decir, a la *ley natural* como fundamento del *derecho*.

Entender la postura de Suárez exige contar con su afirmación de que la *ley* es la que establece la *moral*, la que permite discernir los actos buenos de los malos y la que al propio tiempo constituye el campo en que el sujeto tiene libertad de acción. Pero también que esto supone que la *ley tiene que ser un ente moral* que, si bien requiere de una *voluntad con poder para obligar* (causa formal), también ha de comportar la *racionalidad* que requiere el ser humano como ser libre para conocer lo que está permitido y lo que es bueno. Por ello, toda *ley humana* tiene que remitir a la *ley natural* (unidad de verdad y rectitud) como fundamento de validez, ya que la ley natural, que es inmutable, abarca todos los preceptos morales necesarios para la rectitud moral: tanto los preceptos generales como los particulares y sus conclusiones, pues todos ellos se ordenan por ser buenos y se prohíben por ser malos. Así es la ley natural de suyo, pero puede no serlo la ley humana.

Suárez entiende que la unidad entre ley natural y derecho natural queda asegurada a través de la conexión entre los diversos principios y sus conclusiones, pero tiene que ser avalada por el efecto de la ley, porque la ley natural no es mudable, no cambia, de forma que todo principio o conclusión que se deriva de forma natural, sea de manera inmediata o mediata, procede de la razón natural. Por ello, pertenece a la ley y derecho natural. Ahora bien, esto no significa que entre ley natural y el derecho haya identidad de naturaleza, pues aunque de la ley provienen las reglas y preceptos del derecho, por ejemplo, el que establece la medida de la equidad, la ley no es la equidad misma<sup>30</sup>.

*Ley natural* es una, pero la *ley humana* no lo es ni puede serlo, pues por ella se constituyen las *sociedades políticas*, o *cuerpos místicos*, una pluralidad de *unidades-políticas y morales*. Estas se instituyen mediante diferentes vínculos morales humanos positivos (*leyes civiles*)<sup>31</sup>, para cuya constitución y existencia no basta con que cada ser humano sepa qué debe hacer según su razón natural, sino que es preciso que se den las condiciones necesarias para hablar de *todo social*.

30. Cfr. SUÁREZ, F., *D. L.*, L. I, cap. II, 6. vol. I, p. 27.

31. Suárez señala que ya Aristóteles consideró necesario para formar una comunidad política un vínculo moral que uniera mutuamente a los individuos. Cfr. SUÁREZ, F., *D.L.*: L. I, cap. VI, 19. vol. I, p. 121.

Las condiciones son: un *pacto* entre los individuos con vistas a conseguir un fin común y un *jefe* con autoridad y poder para dictar las órdenes que permitan conseguirlo<sup>32</sup>. Para constituir una sociedad política es necesaria la existencia de un *poder civil*, pues la unidad política requiere aceptación y sometimiento a unas normas y a un poder público (común y superior), condiciones sin las que no puede existir. Una cuestión distinta es quién debe gobernar, si el poder debe corresponder a una persona o radicar en la comunidad, como sucede en las repúblicas. Suárez plantea, pues, aunque siempre mantuvo que la monarquía era la mejor forma de gobierno, que eso debe decidirlo la comunidad, pues en la historia no ha sido la única que ha existido.

Dado que el principio natural es que el hombre es libre por su naturaleza racional y, por tanto, que no depende más que de su creador, se preocupa por saber de qué depende que el poder civil sea necesario y su existencia no atente contra la ley natural, aunque suponga que un hombre pueda someter a otro y obligarle en conciencia. Su respuesta es que la sociedad necesita el poder civil para lograr el *bien común*, y su conclusión es que «La autoridad política con orden temporal para gobernar a los hombres, es justa y está de acuerdo con la naturaleza humana»<sup>33</sup>.

Afirmación que defiende frente a aquellos (entre los que incluye a Lutero<sup>34</sup>) que entienden que los cristianos no tienen que obedecer el poder civil, pues lo supone la libertad cristiana. Explícitamente pone de manifiesto que la oposición al poder civil, que generó el mito de la *libertad cristiana*, es una falsa concepción de la libertad que ha sido históricamente un instrumento contra el cristianismo encaminado a evitar que haya reyes que se conviertan. Pero también para atribuir a la religión cristiana la intención de socavar el poder del Estado.

Entiende que estas afirmaciones no contienen verdad alguna y recuerda que la posición cristiana es totalmente la contraria, como se muestra en la doctrina

32. “...para que exista comunidad no basta una pluralidad de hombres, a no ser que se unan entre sí con alguna forma de pacto, para un determinado fin y a las órdenes de un jefe”. SUÁREZ, F., *D.L.*, L, I, cap. VI, 19. vol. I, p. 121.

33. SUÁREZ, F., *D.L.*: L III, cap. I, 2. vol. V, p. 7.

34. La tesis de Lutero la resume de la forma siguiente: “...ni los hombres ni los ángeles tienen derecho a imponer a los cristianos ley alguna, salvo en la medida en que ellos estén de acuerdo; que los gobernantes no tienen ningún derecho sobre el cristiano y que todo lo que hagan en sentido contrario es tiranía”. SUÁREZ, F., *D.L.*, L III, cap. V, 4. vol. V, p. 54. En el *Defensio Fidei* afirma que esta doctrina es herética, y que Lutero y aquellos que la sostienen fuerzan el sentido de las Escrituras. *Cfr.* SUÁREZ, F. *P.P. (Defensio Fidei III)*, cap. IV, 3, p. 47.

de San Pablo cuando afirma: “...que todos se sometan a las autoridades superiores” o “recuérdese que se sometan al gobierno y a las autoridades”. Y en la de San Pedro cuando pedía que los hombres se sometieran a toda institución humana, fuera estado o iglesia<sup>35</sup>.

Al considerar la ley en general, pero más aún la ley humana, Suárez concede la máxima importancia a la *utilidad* de la ley y, siguiendo a Tomás de Aquino, considera que lo *común* tiene que referirse a la *utilidad*; pero no sólo se apoya en éste antecedente filosófico, sino que también lo busca en el contexto jurídico recogiendo la definición de ley del derecho civil que cuando establece la ley como precepto común, lo hace en función de su utilidad: “...la ley es un precepto común, es decir, establecida para común utilidad”<sup>36</sup>.

De ahí, que la conclusión inmediata que extrae es que *la utilidad es la razón de las leyes*, y que las leyes humanas positivas buscan el *bien común* y este reside en *vivir bien*, es decir, en lograr *prosperidad, justicia y paz*, para lo cual la primera y fundamental condición es que la ley se adapte a la sociedad y no la sociedad a la ley<sup>37</sup>.

Suárez distingue entre (a) la *bondad común* a toda conducta moral cuya regla es la *ley natural*, que por ello debe ser principio de la ley humana y su fin último, por tanto, el principio operativo en la esfera moral<sup>38</sup>; y (b) el *bien común* que debe buscar la ley civil como fin del estado.

La ley natural tiene como objeto y razón última el *bien moral (natural-racional)* del ser humano, mientras que la ley humana tiene que tener como objeto el *bien común del Estado*, del que depende lo recto (*honesto*) y justo para la comunidad y para la forma de gobierno, por lo que debe ser medida, principio y razón última de sus actos. En efecto, toda ley tiene que procurar evitar el mal y lograr el bien, pero como la ley humana puede crear la bondad o maldad del objeto, independientemente de su ser propio, la necesidad y utilidad de la ley humana, su cumplimiento, tiene que tener una regla que permita evaluarlo, dicha regla es el *bien común* que es la causa final de la ley<sup>39</sup>.

35. Cfr. SUÁREZ, F., *D. L.*: L III, V, cap. 6. vol. V, p. 57-58.

36. Cfr. SUÁREZ, F., *D. L.*: L I, cap. VII, 1. vol. I, p. 128-129. Y *D. L.*: L I, cap. VII, 4. vol. I, p. 132.

37. Cfr. SUÁREZ, F., *D. L.*: L I, cap. VII, 2. vol. I, p. 129.

38. “...la ley es regla común a toda conducta moral. Luego el primer principio del comportamiento moral debe ser también el primer principio de la ley. Por otra parte, el fin último, es decir, la felicidad, es el principio fundamental de las obras morales, toda vez que en esta esfera de la moral el fin constituye su principio operativo.” SUÁREZ, F., *D. L.*, L I, cap. VII, 4. vol. I, p. 132.

39. En numerosos textos se reitera esta afirmación, entre ellos el siguiente: “No hay discusión alguna entre los autores sobre el tema planteado; por el contrario, es axioma

Uno de los problemas que este tema suscita es que una cosa es afirmar que la ley como vínculo de unión moral entre seres humanos se da a cada individuo, pero de forma que su realidad y existencia permanecen separadas; y otra muy distinta afirmar que la ley se da a una comunidad constituida como tal real y positivamente. De hecho, esto llevaría a sostener que el vínculo determina como común la realidad y existencia de los miembros de la comunidad<sup>40</sup>. Este problema, que era objeto de controversia, implica cuestiones tan fundamentales como las relativas a la libertad de los seres humanos (dignidad, derechos, propiedad, etc.), y es la disparidad de opiniones sobre el tema la que lleva a Suárez a buscar y debatir entre las distintas razones aquella que permite resolver el problema de forma satisfactoria.

La razón en la que apoya su solución es que entre individuo y sociedad política existe una analogía tal que para el caso es indiferente entender que la ley se dé a los individuos o a la comunidad, pues siempre se dicta para *una sola persona* sea racional o política; e incluso para utilidad de una sola persona<sup>41</sup>. Y encuentra que esta condición de la ley se justifica porque la ley tiene que ser un precepto que ha de tener por finalidad el *bien común* (justo y honesto), por consiguiente, que se dirija a los miembros de una comunidad para permitir la *común utilidad y bienestar* de sus miembros, y no intereses particulares<sup>42</sup>. Ahora bien, la analogía entre individuo y sociedad no es irrestricta, sino que tiene límites. Si bien la sociedad puede comportarse como una *persona ficticia*, siempre tiene que considerarse que son los individuos los que tienen que soportarla y cumplirla, por lo que es necesario que la ley se

---

general para todos ellos que es esencial y sustancial a la ley el ir dirigida al bien común, de tal modo que es su fin fundamental. SUÁREZ, F., *D. L.*: L I, cap. VII, 1. vol. I, p. 128. Otro texto, es el siguiente: "...el bien común o prosperidad de la comunidad constituye para ésta el fin último en su esfera. Luego ese debe ser el principio primero de la ley." SUÁREZ, F., *D. L.*: L I, cap. VII, 4. vol. I, p. 132.

40. Cfr. SUÁREZ, F., *D. L.*: L I, cap. VI, 2-6. vol. I, pp. 103-107.

41. Cfr. SUÁREZ, F., *D. L.*: L I, cap. VI, 7. vol. I, pp. 109-110.

42. Para que exista el bien común la ley tiene que ser justa: "Puede, efectivamente darse un acto justo y honesto, aunque no pretenda el bien común. Bastará que no se oponga a él. En la ley, en cambio, se añade el que se ordene al bien común como elemento necesario para que sea justa". SUÁREZ F., *D. L.*: L I, cap. VI, 3. vol. I, p. 104. La exigencia de que la ley no se dé para particulares la atribuye a diversos autores, entre ellos a Antonio Gómez, pero sobre ella remite a la concepción de ley de San Isidoro y recoge su afirmación de que es necesario que la ley: "...se promulgue, no para favorecer un interés particular, sino en pro de la utilidad común de los ciudadanos", pero entiende que el texto no es concluyente ya que: "...un determinado precepto puede establecerse para una persona en particular y, sin embargo, imponerse con vistas al bien común". SUÁREZ, F.: *D. L.*, L I, cap. VI, 2. vol. I, p.103.

preocupe no sólo de los seres humanos como seres morales, como miembros de la comunidad, sino también como individuos naturales, porque como la ley civil puede cambiar las condiciones naturales (*facultades*) propias del individuo, en concreto su libertad, el legislador tiene que obrar con la máxima prudencia.

Al considerar este tema es preciso señalar, dadas sus implicaciones, que aunque Suárez considera que la moral es una *ficción* con relación al orden y acción naturales, en ningún caso considera que la persona es, como hizo Hobbes (1588-1561), un *actor* que desempeña su propio papel (*persona natural*) o que representa a otro (*persona artificial*), que puede ser actor si habla o actúa por otro, o autor si es la autoridad o propietario de los bienes (en general) que transfiere al actor, a su representante. El atractivo indiscutible que tiene la noción de persona como *persona artificial*, hizo que Hobbes dejara en segundo plano la *persona natural*, pues aquélla noción le permitía entender de forma lineal la ruptura del ser humano con el *estado de naturaleza*, es decir, con sus derechos absolutos (*estado de guerra*), y la constitución del *estado civil* con base en un *contrato* cuya condición es la aceptación de que el lenguaje, que es considerado artificial, permite establecer un espacio intersubjetivo en que es posible la comunicación y el entendimiento.

Ahora bien, al plantear el alcance que tiene el contrato en la constitución del *poder civil*, Hobbes tiene que reconocer, consecuentemente con su forma de entender el *iusnaturalismo*, que el abandono por voluntad propia de cada persona de su derecho a gobernarse a sí misma en beneficio de un soberano (*autor*) de la esfera pública, concede a éste *poder de dominio* sobre su condición de ciudadano (*súbdito*), pero no puede conceder poder sobre él como *persona natural*. Por ello, al tratar el problema de la libertad de los súbditos y el reconocimiento de los *derechos subjetivos* tiene que recoger de nuevo la noción de *persona natural* que había abandonado<sup>43</sup>.

43. Hobbes define la persona como sigue: “A person, is *he*, whose words or actions are considered, either as his own, or as representing the words or actions of another man, or of any other thing, to whom they are attributed, whether truly or by fiction” HOBBS, T., *Leviathan*. London, John Bohn, 1966, vol. III, Part I, chap. 16, p. 147.

La dificultad de esta definición reside en que en ella la persona aparece al mismo tiempo como condición natural y artificial, y en que la diferencia entre ambas sólo depende de *cómo se considere*: “When they are considered as his own, then is he called a *natural person*: and when they are considered as representing the words and action of another, then is he a *feigned or artificial person*. *Ibid.* Esta dificultad se reitera cuando Hobbes al definir la personificación recoge también la condición natural de la persona: “To *personate*, is to *act*, or *represent himself*, or another”. Personificar, es desempeñar el papel, o garantizar la representación de sí mismo. *Ibid.*, p. 148.

La noción de *persona humana* de Suárez esquivada la fractura entre *persona natural* y *persona moral*, al concebirla como una *naturaleza intelectual y racional*<sup>44</sup> que tiene que respetar la ley y la sociedad política para ser *moral*, pero, a la que inversamente, también para ser moral tiene que respetar la sociedad y el poder civil. De ahí, que sostenga, cuando la moral es la ficción que *crea la realidad* social y tienen que soportar las personas naturales (es el caso de las leyes humanas), que la distribución de las cargas de cada uno tiene que responder a su condición natural y participación en la sociedad.

El orden moral real de cada sociedad depende de la forma en que se realicen las dos propiedades de la ley, la *atribución* y la *distribución*, de ella depende que exista y se respete la *igualdad* en ella, teniendo en cuenta que la regla, medida y salvaguarda de las condiciones de su existencia es que se persiga el *bien común* (causa final), lo que supone necesariamente que no se incurra en injusticia, sea dada la ley de forma general o para un sector del Estado, pues «...no es esencial a la ley el obligar a la totalidad de los ciudadanos; luego puede obligar a una parte y ser, no obstante, auténtica ley»<sup>45</sup>.

La *ley es común* tanto según su *carácter atributivo*, por el que se da a la sociedad como tal comunidad (*individuo* y *cuerpo-místico*) o conjunto de personas morales, como por su *carácter distributivo*, por el que la ley refiere lo común a cada individuo real. Pero también existen relaciones entre atribución y distribución. De la *atribución* dependen las razones *universales* y *comunes* a las que han de responder las relaciones personales morales. Por tanto, la responsabilidad compete a las personas morales, pero ha de ser asumida por cada individuo, por lo que el legislador tiene que preocuparse de que los individuos reales puedan asumir esa responsabilidad en el momento actual, y en el contexto de una sociedad dinámica, puesto que el carácter de perpetuidad que corresponde a la ley no constituye a la sociedad de forma sustancial e invariable. La *distribución* se ocupa del orden temporal, de los bienes de la comunidad, y se relaciona directamente con el individuo físico, pero constituye a los individuos en *personas morales* según exigencias concretas. Es decir, atribución y distribución tienen orientaciones contrarias, pero guardan

44. Suárez dice sobre la noción de persona: "...la persona es lo mismo que la sustancia primera o el supuesto, y únicamente determina esa razón a la naturaleza intelectual o racional. La opinión es común entre los teólogos, por la definición de Boecio en su libro *De duabus naturis*: Persona es la sustancia de naturaleza racional...". F., *D. M.: Disp.* XXXIV, secc. I, n. 13. vol. IV, p. 322.

45. SUÁREZ, F., *D. L.*: L I, cap. VI, 24. vol. I, p. 125.



*relaciones complementarias*: la *atribución* incide directamente en las *personas morales*, pero tiene que respetar a las *personas físicas*, como exige la distribución. La *distribución* recae directamente en las *personas físicas*, pero tiene que saber sobre las razones y el problema que supone su transformación en *personas morales* según las condiciones exigidas por la atribución.

Para Suárez el orden social, como objeto de la ley, es relativo a la relación entre todo y partes por su concepción de que las leyes se dirigen a la *sociedad como totalidad* a la que tienen que acomodarse para buscar su paz y prosperidad, y no la sociedad a las leyes. Pero también porque para lograr el cumplimiento de su finalidad es preciso que la parte se acomode al todo, y no el todo a la parte, pues siguiendo la doctrina de San Agustín, entiende que la familia tiene que subordinarse al bien general del Estado y el bien particular al bien común<sup>46</sup>.

Se suscita un gran número de problemas en torno a si la ley civil, que va unida a un poder y autoridad positivo (sea un monarca o una asamblea) de cuya voluntad depende, debe tener como finalidad el hacer bueno al hombre, pues de su comportamiento moral depende su felicidad. Suárez considera que el fin directo de la sociedad civil es lograr el bienestar en la vida presente, y que hacer buenos a los hombres sólo es el propósito de las leyes divinas: de la ley eterna, de la ley de la gracia y de la ley natural<sup>47</sup>. Pero señala y pone de relieve que hay que tener presente que aunque la ley divina siempre muestra lo que hay que hacer, no proporciona fuerzas para lograrlo: “La ley divina, en cuanto ley, no da fuerzas ni ayuda a hacer el bien”<sup>48</sup>, y en este sentido también recuerda que en la Ley Antigua se hizo patente que la ley puede hacer peor al ser humano, pues le exige mucho y no le ayuda nada.

Entender que esta forma de ser es la propia de la ley, lo que apostilla con textos de San Pablo y San Agustín, le conduce a señalar que aun cuando se sostenga que la pretensión de la ley en general es lograr un ser humano completamente bueno, la realidad es que puede ser la ocasión para que el hombre produzca efectos contrarios, como ira y muerte, lo que le permite dudar de que el cumplimiento de la ley haga bueno al ser humano, ya que hablando estrictamente, sólo las acciones hacen bueno al hombre y para cumplir con

46. “...la subordinación del bien común al particular o lo que es lo que es igual, acomodar el todo a la parte por la parte misma, va en contra de toda rectitud. Por tanto, si la ley se da para la comunidad, debe procurar esencialmente y como primer objetivo su propio bien.” SUÁREZ, F., *D. L.*, L I, cap. VII, 4. Vol. I, p. 132.

47. “...Aristóteles señala que una es la virtud del hombre bueno y otra la del buen ciudadano; luego también la ley civil es diferente. La ley civil hace buenos ciudadanos, pero no sencillamente hombres buenos.” SUÁREZ, F.: *D. L. : L I*, cap. XIII, 2. vol. V, p. 72.

48. SUÁREZ, F.: *D. L. L I*, cap. XIII, 2. Vol. V, p. 72.

ciertas leyes, en concreto las humanas, no hace falta buenas acciones<sup>49</sup>. Por ello, con relación al objetivo de la *ley civil*, Suárez empieza por entender que esta ley puede limitarse a conseguir que los hombres sean *buenos-ciudadanos*, es decir, que cumplan materialmente con la ley, aunque no sean buenos hombres.

Pero, como estima que (a) el cumplimiento de la *convivencia política*, que es el fin de la comunidad, no puede existir sin *rectitud y honestidad*, que son las virtudes que hacen al *hombre bueno y bueno-moralmente*<sup>50</sup> y; además, que (b) el *bien común*, que es el fin del derecho civil a la hora de buscar la prosperidad de la comunidad política, no puede realizarse sin que el poder, a la hora de dar leyes y sin menoscabo de su libertad, se atenga a las *virtudes morales-naturales* (que son las que permiten saber y dirimir sobre el carácter de los actos)<sup>51</sup>, considera que el poder público y las leyes civiles tienen que buscar hacer *buenos a los hombres*, y que esta es la única forma de hacer *buenos ciudadanos*.

Ahora bien, lograr hacer buenos a los hombres es mucho más difícil que hacer buenos ciudadanos. Lograr que un hombre sea bueno supone no sólo que siga la ley, sino que lo haga bien, pero cuando la ley ordena un acto bueno, aunque pretenda que se realice bien, no puede obligar ni regular más que su realización material<sup>52</sup>. Por ello Suárez entiende que la forma en que la ley puede hacer bueno al hombre tiene que nacer de la misma ley y de su fin: si la ley es *ley verdadera*, al pretender hacer *buenos ciudadanos*, hará también

49. "...para el cumplimiento de la ley no se precisa un acto bueno. Es más, pecando se cumple muchas veces la ley, incluso la canónica. Ahora bien, el hombre no se hace bueno sino mediante buenas acciones. Luego la observancia de la ley no le hace bueno, y mucho menos aún la propia ley. SUÁREZ, F., *D. L.*, L I, cap. XIII, 2. vol. II, p. 73.

50. "...el fin de la comunidad consiste en una auténtica convivencia política que no puede darse sin rectitud de costumbres". SUÁREZ, F., *D. L.*: L I, cap. XIII, 7. vol. V, p. 76.

51. El poder legislativo no puede alcanzar su propio fin si no se atiene a las *virtudes morales naturales*, pero también tiene que tener en cuenta las virtudes teologales (fe, esperanza y caridad) a las que la naturaleza puede imitar. Las cuatro virtudes morales naturales: *templanza, fortaleza, justicia, prudencia*, son la medida de todo acto y las virtudes necesarias para que las leyes cumplan su objetivo. También pueden ser necesaria para la convivencia política virtudes como la moderación en gastos, diversiones, vestidos, etc., y otras, como la liberalidad y la magnificencia, que son objeto de consejo. *Cfr.* SUÁREZ, F., *D. L.*: L III, cap. XII, 8-10, vol. 171-174.

52. *Cfr.* SUÁREZ, F., *D. L.*: L I, cap. XIII, 9. vol. V, p. 78. "Por tanto, puesto que el bien, para serlo, ha de darse íntegramente, y para el mal basta que exista cualquier defecto, sucede que un determinado acto es malo, en definitiva, por una circunstancia que el hombre introduce, y, sin embargo, en virtud de su contenido sustancialmente bueno basta para cumplir la ley". SUÁREZ, F., *D. L.*: L I, cap. XIII, 9, vol. V, p. 78.

*hombres buenos*. Y, así mismo, para que una ley sea ley verdadera es preciso que cumpla con los requisitos de la ley natural: ser *justa*, pretender el *buen fin* propio del bien común, y usar *medios rectos*. Es decir, Suárez entiende que la unidad *buen hombre–buen ciudadano* es el efecto de la ley verdadera, ya que cuando el ser humano la sigue y obra en conformidad con ella es *buen hombre*. Su *acción será justa y recta* y será *buen ciudadano*, ya que actuará en función del *bien común*<sup>53</sup>, es decir, la acción humana será moral. De ahí que entienda que la ley positiva no puede ser ley verdadera si no respeta la ley natural, ya que sin esta condición no es posible la moral, al igual que el derecho legal debe respetar el derecho natural, en lo que radica su postura *iusnaturalista*.

## BIBLIOGRAFÍA

### *Abreviaturas Obras de F. Suárez:*

*D.M.* = *Disputaciones Metafísicas*. Madrid: Gredos, VII vols., 1960.

*D. L.* = *De Legibus*. Madrid: C.S.I.C., VIII vols., 1971 y ss.

*P. P.* = *Principatus Politicus (Defensio Fidei III)*. Madrid: C.S.I.C., 1965.

### *Obras de otros autores:*

ARISTÓTELES: se cita por la siguiente Edición: Aristóteles. *Obras*. Madrid: Aguilar, 1973. Tomás de Aquino: *S. T. = Suma Teológica*. Madrid: B.A.C., 1964 y ss.

## INDICACIONES BIBLIOGRÁFICAS

### *Libros*

BASTIT, M. *Naissance de la loi moderne*. París: P.U.F., 1990.

CARDOSO, A. MARTINS, A. L. RIBEIRO (Coord.) *Francisco Suárez (1548-1817)*. Lisboa: Edições Colibri, 1999.

BONET, A. *La controversia de la libertad en las controversias teológicas del siglo XVI y primera mitad del s. XVII*. Barcelona: Subirana, 1932.

CARPINTERO BENÍTEZ, F. *Historia del derecho natural*. Un ensayo. UNAM, México D.F., 1999.

53. La ley: "...para que sea justa debe pretender el buen fin propio del bien común y por medios rectos. Luego quien observe la ley actuará en función de lo que es recto y por el bien común en la medida que de la ley depende". SUÁREZ, F.: *D. L. : L I*, cap. XIII, 3. vol. V, p. 73.

- CARPINTERO BENÍTEZ, F y Otros. *Justicia y ley natural: Tomás de Aquino, y los otros escolásticos*. Servicio de Publicaciones de la Facultad de Derecho. Madrid: Universidad Complutense, 2004.
- CUESTA DOMINGO, M. (Coord.) *Domingo de Soto en su mundo*. Segovia: Colegio Universitario “Domingo de Soto”, 2008.
- GÓMEZ ARBOLEYA, E. *Francisco Suárez, S.J.* Granada: Universidad de Granada, 1946.
- GUZMÁN BRITO, A. *El derecho como facultad en la Neoescolástica española del siglo XVI*. Madrid: Biblioteca Jurídica Clásica, 2009.
- HOBBS, T. *Leviathan*. London: John Bohn. Vol. III, 1966.
- LE GAUFÉY, G. *Anatomía de la tercera persona*. Buenos Aires: Edelp, 2001.
- RECASENS SICHES, L. *La filosofía del Derecho de Francisco Suárez*. Madrid: Victoria-no Suárez, 1927.
- ROMMEN, H. *La teoría del Estado y la Comunidad Internacional en Francisco Suárez*. Madrid: Instituto Luis Vives, 1951.
- SOTO, D. de. *Tratado de la justicia y el derecho*. Madrid: Reus, 1926.
- TRUYOL Y SERRA, A. *Historia de la filosofía del Derecho y del Estado*. Vol. 1 Madrid: Alianza Universidad, 1987. *Ibid. Historia de la filosofía del Derecho y del Estado*. Vol. 2 Madrid: Alianza Universidad, 1975.
- VITORIA, F. de. *Relectio de Indis*. Madrid: C.S.I.C., 1989.
- VITORIA, F. de. *Sobre el poder civil*. Madrid: Tecnos, 1998.
- VITORIA, F. de. *De Legibus*. Salamanca: Ediciones Universidad, 2010.
- WHITE, K. *Hispanic Philosophy in the Age of Discovery*. Washington D.C.: The Catholic University of America Press, 1997.
- WRIGHT, H. *Address in commemoration of the lectures “De Indis” and de “Iure Belli” 1532-1932*. Washington, 1933.
- ZARCA, Y. CH. *La décision métaphysique de Hobbes*. París: Vrin, 1999.

#### Artículos

- ABRIL CASTELLÓ, V. “Perspectivas del isnaturalismo suareciano”. En: *Corpus Hispanico de pace XII*. (Madrid), pp. LVI-LXXXVI, 1974.
- BELTRÁN, M. “El Dios de Suárez y los espacios imaginarios”. En: Adelino Cardoso. Lisboa: Colibri, pp. 93-98, 1999.
- BRIESKORN, N. “Lex aeterna. Zu Francisco Suárez Tractatus de legibus ac Deo Legislatores”. En: Frank Grunert y Kurt Seelmann (Eds.) *Die Ordnung der Praxis. Neue Studien zur spanischen Spätscholastik*. (Tubingen), pp.49-74, 2001.
- CARPINTERO BENÍTEZ, F. “Sobre la génesis del Derecho natural racionalista en los juristas de los siglos XIV-XVII. En: *Anuario de filosofía del derecho*, N° 18, 1975, pp. 263-306.
- CARPINTERO BENÍTEZ, F. “Sobre la ley natural en Tomas de Aquino”. En: *Dikaion* (Colombia: Universidad de La Sabana) 205-246, 2014.
- COURTINE, J.-F. “Vitoria, Suárez et la naissance du droit naturel moderne”. En: Alain Renaut Ed.: *Histoire de la philosophie politique*, II. *Naissance de la modernité*. París: Calmann-Levy, 127-181, 1999.

- CEÑAL LLORENTE, R. “Los fundamentos metafísicos de la moral según Suárez”. En: *Revista de Filosofía* 724-35, 1948.
- FERRATER MORA, J. “Suárez y la Filosofía Moderna”. *Notas y Estudios Filosóficos* (Tucumán/Argentina), 2, pp. 269-294, 1951.
- FORTEZA, B. “La influencia de Francisco Suárez sobre Thomas Hobbes”. En: *Convivium*. Revista de Filosofía, 11, 40-79, 1998.
- GÓMEZ ARBOLEYA, E. “La filosofía del derecho de Francisco Suárez en relación con sus supuestos metafísicos”. En: *Ediciones Escorial*, 1941.
- MADRID RAMÍREZ, R. “La cuestión de la “lex aeterna” en Suárez: Una comparación sobre bases tomistas”. En: *Persona y derecho* 40, 157-173, 1999.
- MAY, W. “The Naural Law Doctrine of Francis Suárez”. En: *The New Scholasticisme* 58, 409-423, 1984.
- PUY MUÑOZ, F. “Los conceptos de derecho, justicia y ley en el “De Legibus de Francisco Suárez”. En: *Persona y derecho* 40, pp. 175-195, 1999.
- RODRÍGUEZ LUÑO, A. “La virtù dell’epicheia. Teoria, storia e applicazione. I. Dalla Grecia classica a F. Suárez”. En: *Acta philosophica* 6, pp. 197-236, 1997.



*a*

Z

VARIA

*a*

F

*e*

*a*





## ¿ANIMAL POLÍTICO Y ANIMAL DISPERSO? LA IDENTIDAD DEL HOMBRE ARISTOTÉLICO

*Political animal and scattered animal?  
The identity of the aristotelian man*

Laura FEBRES-CORDERO PITTIER  
*Universidad Metropolitana*

Recibido: 9 de abril de 2016  
Aceptado: 1 de junio de 2016

### RESUMEN

Entre los textos aristotélicos que califican al hombre como animal político, han adquirido especial relevancia las líneas 487b33-488a13 de *Historia animalium* en las cuales Aristóteles señala ciertas diferencias entre los modos de vida y las acciones de algunos animales. Sin embargo, al igual que ocurre con las referencias más conocidas al *zoon politikon*, el fragmento presenta grandes dificultades pues el modo de vida de los animales políticos de *Historia animalium* aparece en relación y contraste con otros tres modos de vida: el de los animales gregarios, el de los solitarios y el de los dispersos. En este sentido, el presente trabajo intentará comprender el lugar del hombre con respecto a los cuatro modos de vida señalados, considerando que en el fragmento citado Aristóteles parece señalar que el hombre “dualiza” entre el modo de vida político y el modo de vida disperso, con el fin de alcanzar ciertas luces sobre uno de los fundamentos de la teoría política aristotélica.

*Palabras clave:* animales políticos, modos de vida, Aristóteles, teoría política.

### ABSTRACT

Among the Aristotelian fragments that qualify man as a political animal, the lines 487b33-488a13 of *Historia animalium* –in which Aristotle points out some differences in the ways of life and the actions of certain animals–, have recently acquired great relevance. However, just as it happens with the most acknowledged references to the *zoon politikon*, the fragment brings great difficulties concerning the political way that life appears in comparison and contrast with other three ways of life: the gregarious, solitary and scattered ways of life. Accordingly, this article will try to understand the place of man in regards to the four aforementioned ways of life, considering that Aristotle seems to state that man “dualizes” between the political and the scattered ways of life, with the objective of understanding one of the main foundations of Aristotle’s political theory

*Key words:* political animals, ways of life, Aristotle, political theory.

Que el hombre es un animal político por naturaleza se encuentra entre las afirmaciones de Aristóteles que han tenido mayor trascendencia en la filosofía política occidental. Esta aseveración, referida por lo general exclusivamente a *Política* I, 2, 1253a1-4, ha sido entendida como uno de los fundamentos de la teoría política aristotélica a pesar de aparecer inmersa en planteamientos bastante problemáticos y controversiales.

El hecho de que el hombre sea un animal político parece ser la conclusión de lo que se ha llamado el argumento genético<sup>1</sup> del origen de la *polis*. Es importante recordar que el interés inicial de Aristóteles en *Política* es dar cuenta de la *polis* como aquella comunidad que comprende e incluye todas las otras comunidades y, por ende, explicar por qué se equivocan quienes consideran que viene a significar lo mismo el ser gobernante o rey de una *polis*, administrador de la casa o amo de los esclavos, siendo para ellos solamente diferente el número de subordinados de cada tipo de autoridad<sup>2</sup>. Con este objetivo, Aristóteles propone dividir el compuesto en sus partes más simples y señala:

1. A partir del artículo de KEYT, D., “Three Fundamental Theorems in Aristotle’s Politics”, en: KEYT, D. y MILLER, F. (eds.), *A Companion to Aristotle’s Politics*, Oxford, Blackwell, 1991, se ha llamado a esta parte del texto “argumento genético”, el cual, junto con los denominados teleológico, lingüístico y orgánico intentan explicar el ser por naturaleza de la *polis*.

2. ὅσοι μὲν οἴονται πολιτικὸν καὶ βασιλικὸν καὶ οικονομικὸν καὶ δεσποτικὸν εἶναι τὸν αὐτὸν οὐ καλῶς λέγουσιν (1252a7-9).

Si alguien, en efecto, viese las cosas tal como se dan desde el principio, como en los demás casos, estudiaría así también estos asuntos de la mejor forma (1252a24-26)<sup>3</sup>.

Según continúa explicando Aristóteles, se unen en primer lugar y de modo necesario el hombre y la mujer. El fin de esta unión, que no ocurre por una decisión deliberada, es la generación de otro semejante, al igual que en los demás animales y plantas. Además, es natural que se unan el que es capaz de prever con su mente y el que es capaz de proveer con su cuerpo –amo y esclavo– para la seguridad de ambos. De estas dos comunidades surge la casa, la cual se constituye para la vida cotidiana. Seguidamente, explica Aristóteles que la comunidad de varias casas con el fin de satisfacer las necesidades no cotidianas, constituye otro tipo de *κοινωνία*: la aldea, que parece ser una colonia (*ἀποικία*) de la casa (1252b15-17). Por último, la comunidad acabada de varias aldeas es la *polis*, la cual surgió para vivir pero es para vivir bien (1252b27-30). Según Aristóteles, toda *polis* es por naturaleza al ser también por naturaleza las primeras comunidades. Así, parece que el argumento fundamental para explicar por qué la *polis* es por naturaleza, implicaría cierta transitividad: al ser por naturaleza las primeras comunidades que la componen, también lo será ésta. El argumento aristotélico concluye, entonces, de la siguiente manera:

A partir de estos argumentos, es manifiesto que la *polis* está entre las cosas que son por naturaleza y que el hombre es por naturaleza un animal político, y que el hombre sin *polis* por causa de naturaleza y no por azar o bien es verdaderamente malo o mejor que el hombre<sup>4</sup> (1253a1-4).

La segunda referencia al hombre como animal político en *Política* I, 2, 1253a7-18, es mucho menos conocida y todavía más compleja que la primera. En estas líneas, Aristóteles explica que “la razón de que el hombre sea un animal político más que toda abeja y todo animal gregario es evidente, pues, como solemos decir, la naturaleza no hace nada en vano y solo el hombre tiene *logos* entre los animales”<sup>5</sup>. El primer punto que ha de tomarse en cuenta con respecto al texto anterior, que ha sido frecuentemente relegado, es que

3. Εἰ δὴ τις ἐξ ἀρχῆς τὰ πράγματα φυόμενα βλέπειεν, ὥσπερ ἐν τοῖς ἄλλοις, καὶ ἐν τούτοις κάλλιστ' ἂν οὕτω θεωρήσειεν.

4. ἐκ τούτων οὖν φανερόν ὅτι τῶν φύσει ἡ πόλις ἐστὶ, καὶ ὅτι ὁ ἄνθρωπος φύσει πολιτικὸν ζῷον, καὶ ὁ ἄπολις διὰ φύσιν καὶ οὐ διὰ τύχην ἤτοι φαῦλός ἐστιν, ἢ κρείττων ἢ ἄνθρωπος.

5. διότι δὲ πολιτικὸν ὁ ἄνθρωπος ζῷον πάσης μελίτης καὶ παντὸς ἀγελαίου ζῷου μᾶλλον, δῆλον. οὐθὲν γάρ, ὡς φαμέν, μάτην ἢ φύσις ποιεῖ· λόγον δὲ μόνον ἄνθρωπος ἔχει τῶν ζῴων·.

la noción de animal político se presenta en términos comparativos y con relación a otros animales. Así, el ser político no parece ser un rasgo exclusivo del hombre sino compartido con otros animales. Muestra de ello es también su tratamiento específico en *Historia animalium*. En esta obra, de carácter eminentemente biológico, el objetivo principal de Aristóteles es analizar las diferencias entre los animales según sus modos de vida, acciones, carácter y partes. Al igual que ocurre con el término πολιτικός, βίος (modo de vida), πράξις (acción) y ἔθος (carácter) son términos que generalmente se asocian de modo exclusivo al ámbito humano y a problemas éticos. Sin embargo, tienen en el *corpus* aristotélico un alcance mucho más amplio que incluye a los animales y, en algunos casos, también a las plantas. De este modo, en absoluto es raro<sup>6</sup> que Aristóteles use un término asociado, por lo general, de modo exclusivo al hombre para referirse a otros animales.

El texto en cuestión es el siguiente:

También hay tales diferencias en los modos de vida y en las acciones. Pues, entre «los animales», unos son gregarios mientras que otros son solitarios –tanto los terrestres, como las aves y los que nadan– y otros dualizan. Entre los gregarios, así como entre los solitarios, unos son políticos y otros son dispersos. Ciertamente, son gregarios, entre las aves, por ejemplo, el género de las palomas, la grulla y el cisne (ninguno de garras curvas es gregario) y entre los que nadan muchos géneros de peces, como los que llamamos migrantes: los atunes, los listados, los bonitos. En cambio, el hombre dualiza. Son, entonces, políticos aquellos de los que resulta cierta obra, una y común, entre todos, lo que, precisamente, no hacen todos los gregarios. Son de tal clase el hombre, la abeja, la avispa, la hormiga, la grulla. Y entre estos, unos están bajo un jefe, otros sin jefe, por ejemplo, la grulla y el género de las abejas están bajo un jefe, mientras que las hormigas y un sinnúmero de otros, no tienen jefe (487b33-488a13)<sup>7</sup>.

6. Por ejemplo, en el conocido comienzo de *Metafísica*, 980b21, nada impide a Aristóteles calificar a ciertos animales como φρόνιμα, aún cuando la φρόνησις o prudencia se encuentre en el centro de su teoría de la virtud humana.

7. Εἰσὶ δὲ καὶ αἱ τοιαῖδε διαφοραὶ κατὰ τοὺς βίους καὶ τὰς πράξεις. Τὰ μὲν γὰρ αὐτῶν ἐστὶν ἀγελαῖα τὰ δὲ μοναδικά, καὶ πεζὰ καὶ πτηνὰ καὶ πλωτά, τὰ δ' ἐπαμφοτερίζει. Καὶ τῶν ἀγελαίων καὶ τῶν μοναδικῶν τὰ μὲν πολιτικά τὰ δὲ σποραδικὰ ἐστὶν. Ἀγελαῖα μὲν οὖν οἷον ἐν τοῖς πτηνοῖς τὸ τῶν περιστερῶν γένος καὶ γέρανος καὶ κύκνος (γαμψόνυχον δ' οὐδὲν ἀγελαῖον), καὶ τῶν πλωτῶν πολλὰ γένη τῶν ἰχθύων, οἷον οὓς καλοῦσι δρομάδας, θύννοι, πηλαμύδες, ἁμῖαι· ὁ δ' ἄνθρωπος ἐπαμφοτερίζει. Πολιτικά δ' ἐστὶν ὧν ἐν τι καὶ κοινὸν γίνεται πάντων τὸ ἔργον· ὅπερ οὐ πάντα ποιεῖ τὰ ἀγελαῖα. Ἔστι δὲ τοιοῦτον ἄνθρωπος, μέλιττα, σφήξ, μύρμηξ, γέρανος. Καὶ τούτων τὰ μὲν ὑφ' ἡγεμόνα ἐστὶ τὰ δ' ἄναρχα, οἷον γέρανος μὲν καὶ τὸ τῶν μελιττῶν γένος ὑφ' ἡγεμόνα, μύρμηκες δὲ καὶ μυρία ἄλλα ἄναρχα.

Para comprender, entonces, el hecho de que el hombre sea un animal político no basta centrarse en los textos referidos de forma exclusiva al ámbito humano, como *Política*, *Ética a Nicómaco* y *Ética Eudemia*, como se ha hecho tradicionalmente, sino que se ha de prestar también atención a lo que parece ser la definición mínima de animal político establecida en *Historia animalium*: “son animales políticos aquellos de los que resulta cierta obra, una y común, entre todos”, idea que se repite en *Política* III, 1276b27-29, al señalar Aristóteles que los ciudadanos, aún siendo desiguales, tienen como obra la preservación de la comunidad<sup>8</sup>.

El fragmento bajo examen, que ha suscitado un reciente interés por parte de los intérpretes, presenta un problema fundamental: a pesar de que el hombre es calificado expresamente como animal político, el texto también señala que dualiza entre dos modos de vida, sin que se especifique de cuáles se trata. El texto permite dos interpretaciones: que dualice entre ser un animal gregario y solitario o que dualice entre ser un animal político y disperso.

Como punto previo, debe aclararse el alcance del verbo ἐπαμφοτερίζω que traducimos como “dualizar” y que aparece dos veces en el fragmento: primero, cuando se afirma que algunos animales dualizan entre ser gregarios y solitarios y, en segundo lugar, cuando se afirma que el hombre dualiza entre dos modos de vida sin que explícitamente se diga cuáles. Por lo general, este verbo, muy utilizado en la obra biológica de Aristóteles, tiene tres posibles significados: dualizar o tender hacia dos lados, ser intermedio y ser ambiguo.

Basta con revisar sus diferentes apariciones para comprender que, en la mayoría de los casos, Aristóteles utiliza el verbo para señalar el lugar de los animales que no encajan del todo en sus intentos clasificatorios. Por ejemplo, en *De partibus animalium*, 669a9 y siguientes, se explican los casos de la ballena y el delfín. Aunque son animales que respiran, lo cual podría hacerlos encajar en la clasificación de animales terrestres, pasan la mayor parte del tiempo en el mar, lo cual permitiría clasificarlos también como animales acuáticos. Del mismo modo, en *De partibus animalium*, 566b27, Aristóteles usa el verbo para señalar que la foca respira, duerme y procrea en la tierra como los animales terrestres, pero pasa la mayor parte del tiempo en el agua y en ésta se alimenta. En la misma obra, en 697b2, se utiliza ἐπαμφοτερίζω para explicar el caso del murciélago, que comparte algunos rasgos con las aves y otros con los animales terrestres.

8. ὁμοίως τοίνυν καὶ τῶν πολιτῶν, καίπερ ἀνομοίων ὄντων, ἡ σωτηρία τῆς κοινωνίας ἔργον ἐστί.

Sobre este punto hay varias líneas de interpretación. Por ejemplo, según Labarrière<sup>9</sup>, el verbo ἐπαμφοτερίζω debe entenderse de modo inclusivo, es decir, que en los casos en que Aristóteles utiliza el verbo, se trata de seres que pertenecen a una y otra categoría. En cambio, Cooper<sup>10</sup> considera que aunque Aristóteles use el verbo, siempre da más peso a una de las categorías en cuestión, siendo la otra excepcional y una desviación de la norma. Para Kullmann<sup>11</sup>, ἐπαμφοτερίζω significa “ocupar un lugar intermedio” y para Mulgan<sup>12</sup> el verbo tiene el sentido de mezcla entre las categorías que se discuten. Balme<sup>13</sup> tiene quizás la interpretación más convincente. Según éste, es importante tomar en cuenta que en *Historia animalium*, VIII, 589b12<sup>14</sup>, Aristóteles señala, refiriéndose al caso del delfín, que es absurdo colocar a un animal en ambas categorías, siendo opuestas y que parece que se han de definir mejor los conceptos en cuestión. Según Balme, entonces, lo que quiere decir Aristóteles es que cuando parece tener características de ambos lados de una división lo que se requiere es de una formulación más precisa de cada una de las categorías bajo examen. A su parecer, estos casos son traídos a la discusión aristotélica, no para ser clasificados, sino para mostrar distinciones más agudas en las diferencias o principios más precisos sobre cómo pueden combinarse las diferencias.

Para entender, entonces, en qué sentido dualiza el hombre, se ha de aclarar la relación entre los cuatro modos de vida presentes en el fragmento citado. Sobre este punto, existen principalmente dos opciones interpretativas. La primera, sostenida por la mayoría de los intérpretes, es entender que

9. LABARRIÈRE, J. L., *Langage vie politique et mouvement des animaux. Études aristoteliciennes*, París, J. Vrin, 2004, p. 64.

10. COOPER, J., *Reason and Emotion. Essays on Ancient Moral Psychology and Ethical Theory*, Princeton, Princeton University Press, 1999, pp. 359-360, n. 5 sustenta su tesis en *De generatione animalium* IV, 4, 772b1-6, donde Aristóteles señala que los hombres dualizan entre tener un solo descendiente o tener varios, siendo lo más natural tener solo uno. Los nacimientos múltiples son raros y pueden ser causados por un exceso de fluidos en los cuerpos de los progenitores.

11. KULLMANN, W., “Man as a Political Animal in Aristotle”, en: KEYT, D. y MILLER, F. (eds.), *op. cit.*, p. 106.

12. MULGAN, R., “Aristotle’s Doctrine that Man is a Political Animal”, *Hermes* (Wiesbaden), 102 (1974), pp. 438-445.

13. BALME, D., “Aristotle’s use of division and *differentiae*”, en: GOTTHELF, A. y LENNOX, J. (eds.), *Philosophical Issues in Aristotle’s Biology*, Cambridge, Cambridge University Press, 1987, pp. 85-86.

14. Τὰ δ’ αὐτὰ τάττειν εἰς ἀμφοτέρας τὰς διαίρεσεις ἄτοπον, ὑπεναντίους οὐσας· ἀλλ’ ἔοικεν εἶναι τὸ ἐνυδρον ἔτι προσδιοριστέον.

Aristóteles tiene un interés clasificatorio y ordenador<sup>15</sup>, de modo que todos los animales, según sus modos de vida y sus acciones, pueden dividirse en dos grandes grupos: los solitarios y los gregarios. Luego, tanto los gregarios como los solitarios, pueden dividirse en animales dispersos y políticos, siendo posible establecer cuatro combinaciones: gregario-político, gregario-disperso, solitario-disperso y solitario-político. Ahora bien, dicha interpretación presenta un problema fundamental y es que parece incluir categorías contradictorias, como solitario-político, y redundantes, como solitario-disperso. Por ello, algunos editores<sup>16</sup> han sugerido eliminar la frase καὶ τῶν μοναδικῶν (“como en los solitarios”) en 488a2 de forma que “políticos” y “dispersos” serían subcategorías exclusivas de los animales gregarios y no de los solitarios. Entre quienes están en desacuerdo con enmendar el texto, al no existir ninguna razón para ello en los manuscritos, se han hecho esfuerzos por intentar justificar la combinación solitario-político. Por ejemplo, Labarrière<sup>17</sup>, considera que es posible entender esta categoría a partir de otro rasgo que Aristóteles atribuye al hombre: el ser un animal familiar (οἰκονομικόν ζῷον). Así, los animales solitarios-políticos serían aquellos que no son familiares y que se separan de sus descendientes apenas nacen, como es el caso de las abejas y las hormigas. El animal gregario-político sería aquél que, como el hombre, permanece vinculado a sus descendientes más allá de los primeros cuidados y la crianza.

La segunda opción interpretativa, planteada principalmente por Depew<sup>18</sup>, consiste en entender los cuatro rasgos que Aristóteles señala, solitario, disperso, gregario y político de forma lineal, es decir, como formando parte de un continuo en que los extremos estarían representados por el modo de vida solitario y el modo de vida político, quedando situado el modo de vida

15. El aumento en el uso del sufijo griego -ικός, presente en los adjetivos que califican a los animales como μοναδικά, πολιτικά y σποραδικά (nótese, sin embargo, que no es el caso de ἀγλαῖα), es, como señala CHANTRAINE, P., *Études sur le vocabulaire grec*, París, Librairie C. Klincksieck, 1956, pp. 97-171, notable en el vocabulario intelectual y culto de la Atenas del siglo IV a.C. Así, el sufijo, que se pospone a casi cualquier adjetivo o sustantivo común, busca expresar la “aptitud para” o la pertenencia a un grupo. Sin embargo, el adjetivo πολιτικός, derivado según el mismo CHANTRAINE del sustantivo πολίτης, es más antiguo y aparece ya en Heródoto y Tucídides.

16. ARISTÓTELES, *Historia animalium* [ed. THOMPSON, D., *History of Animals*, London, John Bell, 1907 y ed. PECK, A., *Historia Animalium with an english translation*, Cambridge, Harvard University Press, 1965].

17. LABARRIÈRE, J.L., *op. cit.*, pp. 91-92.

18. DEPEW, D. “Humans and Other Political Animals in Aristotle’s History of Animals”, *Phronesis* (Leiden), XL 2 (1995), p. 161.

disperso entre el solitario y el gregario. En efecto, constituye una mejor opción entender los cuatro modos de vida a los que se refiere Aristóteles como formando parte de un continuo para evitar las contradicciones y redundancias derivadas de las posibles combinaciones. Además, esta lectura concuerda mejor con el interés de Aristóteles en *Historia animalium*, más descriptivo que clasificatorio, y con ciertos planteamientos de *Política* I, 8. Efectivamente, a partir de 1256a23, Aristóteles señala que “entre las fieras, unas son gregarias mientras que otras son dispersas; cada una de las dos maneras conviene a la alimentación de las mismas, por ser, entre estas, unas carnívoras, otras herbívoras y otras omnívoras”<sup>19</sup>. De este modo, en el fragmento se presenta el modo de vida disperso a la par del gregario y no como una especificidad del mismo.

Ahora bien, un punto problemático es determinar si el modo de vida disperso se encuentra entre el solitario y el gregario, como señala Depew<sup>20</sup> o si puede argumentarse que se encuentra más bien entre el gregario y el político. La importancia de aclarar el lugar del modo de vida disperso con respecto a los demás modos de vida que forman el continuo es que su posición incidirá en el modo en que se entiende el dualizar del hombre. Si se acepta la tesis del continuo lo lógico sería que los modos de vida entre los que dualiza el hombre se encuentren en lugares contiguos. Para situar, entonces, el modo de vida disperso es fundamental entender qué quiere decir Aristóteles con el término *σποραδικός*<sup>21</sup>. En el *corpus* aparece solamente dos veces: en el problemático texto bajo examen de *Historia animalium* y en el fragmento ya citado de *Política* I, 8. En este último texto, Aristóteles distingue el modo de vida gregario del disperso según las clases de alimento y seguidamente señala que, entre los hombres, hay pastores que se mueven con los rebaños, cazadores, piratas, agricultores y hombres que combinan dos o más de estos modos de vida. Por otra parte, en *Política* I, 2,1252b22-23, Aristóteles usa adjetivo *σποράς* para referirse al modo de vida de los Cíclopes, luego de citar a Homero: “Cada uno gobierna a sus hijos y esposas”. En este sentido, parece que la dispersión puede entenderse como separación espacial, lo cual concuerda con otros usos del término. Por ejemplo, Tucídides lo utiliza para referirse

19. τῶν τε γὰρ θηρίων τὰ μὲν ἀγελαῖα τὰ δὲ σποραδικὰ ἔστιν, ὅποτέρως συμφέρει πρὸς τὴν τροφήν αὐτοῖς διὰ τὸ τὰ μὲν ζωοφάγα τὰ δὲ καρποφάγα τὰ δὲ παμφάγα αὐτῶν εἶναι.

20. DEPEW, D., *op. cit.*, pp.158-159.

21. A diferencia de lo que ocurre con el adjetivo *πολιτικός*, que además de ser muy antiguo es también de uso muy extendido, el adjetivo *σποραδικός* es utilizado casi exclusivamente por Aristóteles, para ser retomado muy posteriormente por Galeno para referirse sobre todo a aquellas enfermedades que no son endémicas. Por ello el análisis parte del adjetivo *σποράς*.



a los barcos que se dispersan después de una tormenta o de una derrota; el propio Aristóteles en *Política* I, 11, 1259a4, lo usa para referirse a escritos que no están recopilados en un mismo volumen y también las islas Espóradas toman su nombre del adjetivo, al encontrarse más separadas entre sí que las Cíclades.

Ahora bien, en el caso del hombre, parece que el término *σποράς* no remite a la separación geográfica de individuos, sino de familias o grupos de familias. Si se atiende al recuento del origen de la *polis* presentado por Aristóteles al inicio de *Política*, el modo de vida disperso encuentra su expresión en la casa y en la aldea como formas de vida diferentes del modo de vida que hace posible la comunidad política, el cual implica la concentración de familias en las ciudades. Por otra parte, los hombres con modos de vida nomádicos tales como los cazadores, los pastores y piratas a los que se refiere Aristóteles en *Política* I, 8 son también ejemplos de un modo de vida disperso.

Una vez aclarado este punto, se ha de determinar entre qué modos de vida dualiza el hombre. Una gran parte de los intérpretes considera que dualiza entre el modo de vida gregario y el modo de vida solitario. Por ejemplo, para Cooper<sup>22</sup>, el hombre parece dualizar entre vivir en grupos grandes y solitariamente, aunque esto último es excepcional y una desviación de la norma. Mulgan<sup>23</sup>, por su parte, explica que el hecho de que el hombre dualice entre ser un animal gregario y solitario es consistente con su comprensión particular del final de *Ética a Nicómaco*, en el que Aristóteles señala que la mejor vida para el hombre consiste en parte, en la contemplación filosófica, actividad que puede realizarse con independencia de las demás personas y en parte en el ejercicio de virtudes sociales que requieren de los demás. Depew<sup>24</sup> también considera que el hombre dualiza entre el modo de vida solitario y gregario, pero toma como modelo de vida solitaria, no el paradigma del sabio que se dedica individualmente a la teoría, sino el modo de vida de los hombres que viven de explotar a otros hombres, como es el caso de los piratas, que en nada se diferencian de las peores bestias solitarias. La interpretación de Mulgan parece muy alejada del interés biológico de *Historia animalium*. La de Depew implica considerar un uso metafórico del modo de vida solitario. Parece, en cambio, más probable, como señala Drossaart Lulofs<sup>25</sup>, que el hombre

22. COOPER, J., *op. cit.*, pp. 359-360, n. 5.

23. MULGAN, R., *op. cit.*, p. 438.

24. DEPEW, D., *op. cit.*, pp. 176-177.

25. DROSSAART LULOFS, H., "Aristotle, Bar Hebraeus and Nicolaus Damascenus on animals", en: GOTTHELF, A. (ed.), *Aristotle on nature and living things*, Pittsburg, Mathesis Publications, 1985, pp. 346-347.

dualice entre modos de vida políticos y dispersos. Éste atribuye el hecho de que la mayoría de los intérpretes entienda que el dualizar está referido a los modos de vida gregario y solitario a un error del *Index aristotelicus* de Bonitz<sup>26</sup>, en el que se señala que el hombre dualiza entre los animales gregarios y solitarios, aún cuando Aristóteles no lo señala específicamente.

En consecuencia, si el texto bajo examen califica explícitamente al hombre como animal político, en concordancia con múltiples textos del resto del *corpus*, no hay razones para entender el dualizar del hombre como referido a términos que no le son específicamente propios, como gregario y solitario. Además, en un pasaje del libro IX de *Ética a Nicómaco*, 1170b12<sup>27</sup>, Aristóteles señala que el convivir para los hombres no consiste, como para los rebaños, en pastar en un mismo lugar. De este modo, parece mucho más probable que en una descripción biológica de los modos de vida de los animales Aristóteles parta de referencias fácticas y no metafóricas o éticas, como señalan Depew y Mulgan. Así, en la realidad histórica que tiene Aristóteles en frente, los hombres dualizan entre vivir en ciudades, su obra una y común, o vivir en grupos de familias o clanes nomádicos, al mejor estilo de los Cíclopes.

Lo anterior, es decir, que parece mucho más probable que en una descripción biológica Aristóteles parta de referencias fácticas, ha sido otro de los puntos más controvertidos entre los intérpretes. Se ha señalado<sup>28</sup> que Aristóteles solo califica a animales distintos del hombre como animales políticos en sentido metafórico, dado que exclusivamente éste vive en ciudades. Sin embargo, en otro texto de *Historia animalium*, VIII, 588b24-589a2, aparece también el adjetivo *πολιτικόν* referido a las acciones y los modos de vida de ciertos animales:

En efecto, de las plantas, parece que la obra no es ninguna otra que haber hecho ella misma, a su vez, a otra semejante, como cuantas nacen de semillas. Del mismo modo, también entre algunos animales, ninguna otra es la obra sino tener descendencia. Precisamente por eso, tales acciones son comunes a todos. Pero, cuando se agrega ya la percepción, los modos de vida de estos difieren por el placer relativo al acoplamiento y por el nacimiento y los cuidados de los hijos. Así pues, unos, del mismo modo que las plantas, simplemente producen descendencia familiar en unas épocas, mientras que otros se ocupan de los cuidados de los hijos, pero cuando los han cumplido, se separan y no se

26. BONITZ, H., *Index aristotelicus*, Berlín, Georgii Reimeri, 1870, p. 58a14-15.

27. οὕτω γὰρ ἂν δόξειε τὸ συζῆν ἐπὶ τῶν ἀνθρώπων λέγεσθαι, καὶ οὐχ ὥσπερ ἐπὶ τῶν βοσκημάτων τὸ ἐν τῷ αὐτῷ νέμεσθαι.

28. MULGAN, R., *op. cit.*, pp. 438-445.

constituye ya ninguna comunidad. Otros, más inteligentes y que participan de la memoria, tratan más y de modo más político a sus descendientes<sup>29</sup>.

Más allá de la calificación de ciertos modos de vida animal como “más políticos” que otros, existen grandes paralelismos entre este fragmento y otros citados anteriormente, como por ejemplo, la referencia a la reproducción presente también en *Política*, I, 2 y a la obra o ἔργον de los animales, como en *Historia animalium*, I, 1. Otro de los elementos que se repite, y que quizás pueda convertirse en el hilo interpretativo de esta cuestión, es la referencia directa a la percepción.

Lo que distingue a los animales de las plantas es, justamente, el hecho de tener percepción, y así lo que permite que las distintas clases de animales, incluido el hombre, tengan modos de vida diferentes entre sí es el tipo de facultades perceptivas que posean, como en este caso, el poseer memoria.

Para concluir, se ha de considerar cómo incide el problema analizado en la comprensión de la teoría política aristotélica. Desde un punto de vista general, permite evidenciar la estrecha relación que existe entre los distintos tratados de Aristóteles, en este caso entre los biológicos y los éticos-políticos. De este modo, el abordaje de los problemas ocurre, en muchos casos, en textos insospechados para el intérprete contemporáneo. Por otra parte, desde un punto de vista particular, puede concluirse que la noción de animal político tiene dos niveles: uno descriptivo o biológico y otro prescriptivo o ético. En un nivel biológico, la identidad del hombre se construye a partir de una descripción de la realidad observable. Al ser el animal menos determinado por la naturaleza en cuanto a su modo de vida, Aristóteles puede afirmar que el hombre dualiza entre modos de vidas políticos y dispersos. Sin embargo, en un nivel prescriptivo, es el modo de vida político el que provee el marco necesario para que el hombre constituya su verdadera identidad.

Para terminar, se ha de insistir también en la gran importancia que tiene el estudio de los animales, aún de los que parecen más insignificantes, en la filosofía aristotélica. Como el propio Aristóteles afirma en *De partibus animalium*, 645a15-22:

29. Τῶν τε γὰρ φυτῶν ἔργον οὐδὲν ἄλλο φαίνεται πλὴν οἶον αὐτὸ ποιῆσαι πάλιν ἕτερον, ὅσα γίνεται διὰ σπέρματος· ὁμοίως δὲ καὶ τῶν ζώων ἐνίων παρὰ τὴν γένεσιν οὐδὲν ἕτερον λαβεῖν ἔργον. Διόπερ αἱ μὲν τοιαῦται πράξεις κοιναὶ πάντων εἰσὶ· προσούσης δ' αἰσθήσεως ἤδη, περὶ τε τὴν ὀχείαν διὰ τὴν ἠδονὴν διαφέρουσιν αὐτῶν οἱ βίοι, καὶ περὶ τοὺς τόκους καὶ τὰς ἐκτροφὰς τῶν τέκνων. Τὰ μὲν οὖν ἀπλῶς, ὥσπερ φυτὰ, κατὰ τὰς ὥρας ἀποτελεῖ τὴν οἰκείαν γένεσιν· τὰ δὲ καὶ περὶ τὰς τροφὰς ἐκπονεῖται τῶν τέκνων, ὅταν δ' ἀποτελεῖσθαι χωρίζονται καὶ κοινωνίαν οὐδεμίαν ἔτι ποιοῦνται· τὰ δὲ συνετώτερα καὶ κοινωνοῦντα μνήμησ' ἐπὶ πλέον καὶ πολιτικώτερον χρῶνται τοῖς ἀπογόνους.

Por ello, no se ha de sentir una repulsión infantil por el examen de los animales más insignificantes, pues en todas las cosas naturales hay algo maravilloso. Y como se cuenta que dijo Heráclito a unos forasteros que querían conocerlo, pero cuando se le acercaban se detuvieron al verlo calentarse junto al fuego (los invitaba, en efecto, a entrar confiados pues “también allí estaban los dioses”), así también es preciso acercarse sin vergüenza a la investigación de cada uno de los animales, pues en todos ellos hay algo natural y noble<sup>30</sup>.

30. Διὸ δεῖ μὴ δυσχεραίνειν παιδικῶς τὴν περὶ τῶν ἀτιμοτέρων ζώων ἐπίσκεψιν. Ἐν πᾶσι γὰρ τοῖς φυσικοῖς ἔνεστί τι θαυμαστόν· καὶ καθάπερ Ἡράκλειτος λέγεται πρὸς τοὺς ξένους εἰπεῖν τοὺς βουλομένους ἐντυχεῖν αὐτῷ, οἱ ἐπειδὴ προσιόντες εἶδον αὐτὸν θερόμενον πρὸς τῷ ἰπνῷ ἔστησαν (ἐκέλευε γὰρ αὐτοὺς εἰσιέναι θαρροῦντας· εἶναι γὰρ καὶ ἐνταῦθα θεοῦς), οὕτω καὶ πρὸς τὴν ζήτησιν περὶ ἐκάστου τῶν ζώων προσιέναι δεῖ μὴ δυσωπούμενον ὡς ἐν ἅπασιν ὄντος τινὸς φυσικοῦ καὶ καλοῦ.

## DIMENSIONES DEL CUERPO Y CONOCIMIENTO MORAL EN ORTEGA Y GASSET

*Dimensions of the body and moral knowledge in Ortega y Gasset  
philosophy*

Rodolfo GUTIÉRREZ SIMÓN  
*Universidad Complutense de Madrid*

Recibido: 14 de junio de 2015  
Aceptado: 30 de marzo de 2016

### RESUMEN

El presente artículo pretende diferenciar cuatro dimensiones de la corporeidad en la obra de Ortega y Gasset. A partir de ahí, se determinará el decisivo papel que el cuerpo propio juega en el conocimiento en general y, de manera singular, en el conocimiento moral. A lo largo de todo el desarrollo argumental se adoptará un enfoque crítico, mostrando las dificultades y las virtudes del punto de vista orteguiano sobre este particular.

*Palabras clave:* Ortega y Gasset, corporeidad, sentidos, conocimiento, ética.

### ABSTRACT

The aim of this article is to distinguish four dimensions in the philosophy on corporeality in Ortega y Gasset works. Then, it will be shown the decisive importance of the human body in knowledge and, specially, in moral knowledge. It will be taken a critical approach, taking into account the difficulties and virtues in the Orteguian view about this subject.

*Key words:* Ortega y Gasset, corporeality, senses, knowledge, ethics.

## INTRODUCCIÓN

José Ortega y Gasset (1883-1955) fue muy consciente de que una reflexión coherente sobre el elemento corporal del ser humano era precisa si quería que su filosofía estuviera a la altura de los tiempos: era propio de éstos que el hombre hubiera aceptado la existencia de su cuerpo<sup>1</sup>. Y, en efecto, lo tuvo muy en cuenta: dedicó a este aspecto una considerable cantidad de páginas, para lo que hizo gala de un aceptable conocimiento de los estudios biológicos de su tiempo<sup>2</sup>. Así, hizo del cuerpo uno de los ejes temáticos de su obra y lo puso en relación con otros tales (según algunos intérpretes, será el cuerpo el ejemplo por antonomasia de su doctrina del perspectivismo<sup>3</sup>), sabedor del estatus privilegiado que mantiene<sup>4</sup> y situando el plano fisiológico en la base de algunos planos tan propiamente humanos como el pensamiento<sup>5</sup>.

El objetivo que me propongo en las siguientes páginas es doble. En primer lugar, trataré de diferenciar cuatro dimensiones del cuerpo que se entrevén (de manera más o menos explícita, según el caso) en el *corpus* orteguiano; y, en segundo lugar, sobre la base precedente, trataré de destacar el papel esencial que la corporalidad juega, siempre dentro de la filosofía del pensador madrileño, para el conocimiento en general y para el *conocimiento moral* en particular, prestando especial atención a las dificultades que sobre este tema existen. Para ello, tendré en cuenta dos claves metodológicas: trataré de exponer y criticar a Ortega en sus propios términos y en su propia filosofía, es decir, *orteguianamente*; y lo haré desde la perspectiva de quien trata de analizar el ‘dentro’ del hombre, su *intus*, desde lo que manifiesta su fuera, su cuerpo. Asimismo, me limitaré en esta investigación al cuerpo propio, pero debo dejar indicado que el cuerpo ajeno –sobre todo, respecto a su percepción y significación– fue

1. Cf. ORTEGA Y GASSET, J., *Obras Completas*, Madrid, Taurus 2004-2010, 10 volúmenes. En adelante, citaré a Ortega por estas *Obras Completas* indicando el libro o artículo de la cita, a continuación el tomo de las *Obras* en romanos y, finalmente, la página en arábigos. En este caso, «Revés del almanaque», II, 816.

2. Hay muchos ejemplos, algunos de los cuales mostraré más abajo. Otro lo podemos encontrar en *La redención de las provincias y la decencia nacional*, IV, 738. Vemos que la cuestión aparece en textos que, en principio, poco o nada parecen tener que ver con el asunto.

3. Cf. ORRINGER, N. R., *La filosofía de la corporalidad en Ortega y Gasset*, Pamplona, Cuadernos de Anuario Filosófico 1999, p. 14.

4. Cf. GARCÍA GÓMEZ, J., *Caminos de la reflexión: La teoría orteguiana de las ideas y las creencias en el contexto de la Escuela de Madrid*, Madrid, Biblioteca Nueva-Fundación José Ortega y Gasset 2009, pp. 408-409.

5. Cf. *El tema de nuestro tiempo*, III, 579.

una de las más graves preocupaciones del autor<sup>6</sup>. También he de hacer constar, ya que no lo abordaré en este texto, que la reflexión orteguiana en torno al cuerpo, analizada desde el presente, será determinante para la comprensión del pensamiento (ciertamente misógino) del autor en torno a la mujer<sup>7</sup> y para, a través de las categorías ‘vitalidad’, ‘alma’ y ‘espíritu’<sup>8</sup>, diferenciar a los seres humanos según su cultura<sup>9</sup>.

## 1. CUATRO DIMENSIONES DEL CUERPO

Para cumplir el programa que he señalado más arriba, dedicaré las páginas siguientes a mostrar cuatro dimensiones que se pueden percibir, respecto al cuerpo, en la obra de Ortega. Así, considero que el cuerpo humano, analizado desde el prisma de este filósofo, es circunstancia, circunstancial, circunstanciado y, a falta de un término mejor, circunstanciador.

### 1.1. *El cuerpo es circunstancia*

«Yo soy yo y mi circunstancia, y si no la salvo a ella, no me salvo yo»<sup>10</sup>. La más célebre expresión de Ortega y Gasset muestra nítidamente que el yo, en una de sus dimensiones (concretamente, se refiere al yo de la vocación, que es el segundo yo que aparece en la cita), es precisamente lo otro que la

6. Hay muchos ejemplos de la preocupación por el cuerpo del otro; particularmente claro es Ortega en *El hombre y la gente*. Por ejemplo, cf. X, 194-195.

7. Hay muchos pasajes en esta línea, si bien llama la atención que ya en sus primeros textos se enfoque así el asunto. Por ejemplo, cf. I, 672-673.

8. Analizadas, evidentemente, en el célebre ensayo «Vitalidad, alma, espíritu», II, 566-592. De él debo rescatar una idea subyacente a toda la filosofía de la corporalidad orteguiana: el cuerpo separado del alma no es sino una abstracción, y lo mismo viceversa. En la misma línea, cf. «Sobre la expresión, fenómeno cósmico», II, 682.

9. Ortega se concentrará, desde sus inicios, en la diferenciación entre latinos y germánicos, y especialmente (como no podía ser de otro modo) entre los dos pueblos que él mejor conoció: el alemán y el español. Sobre la distinción entre estos dos últimos grupos en base a la corporalidad y su mayor o menor relación con el alma, cf. «El alemán y el español», IV, 10. En esta misma línea, dirá de los mediterráneos, sensualistas, que son meramente «soportes de los órganos de los sentidos» (*Meditaciones del Quijote*, I, 780). Igualmente, Ortega considera que, en último extremo, es español y patriota (sin dejar de ser europeo) en la medida en para llegar a ser europeo es su hispánico cuerpo lo único que tiene. Cf. «La conservación de la cultura», I, 152.

10. *Meditaciones del Quijote*, I, 757.

circunstancia y con quien ésta debe dialogar. Así pues, en este epígrafe quiero apostar por una afirmación que, pese a su aparente gravedad, es clara en el pensamiento de nuestro filósofo: el cuerpo no es yo, sino *circunstancia* de mi yo. De este modo, siendo lo más próximo a nosotros –junto con el alma–, no es lo que nosotros somos, sino algo que nos pertenece. Pero, ¿en qué sentido podemos afirmar que nos pertenece nuestro cuerpo? En la misma que nos pertenecen las demás cosas: el cuerpo, el alma (en sentido laxo), el carácter, etc., son nuestros «por su relación favorable o desfavorable con aquel personaje que necesita realizarse», el *yo* de la vocación<sup>11</sup>.

De esta manera, dirá del cuerpo que es una *cosa* en muchísimas ocasiones<sup>12</sup> (siendo las cosas lo opuesto al hombre, tal y como indica Ortega en *Historia como sistema*; y siendo muy relevante que el ‘ensimismamiento’, que es lo que diferencia al hombre del animal, sea «esta maravillosa facultad que el hombre tiene de libertarse transitoriamente de ser esclavizado por las cosas»<sup>13</sup>, aunque Antonio Rodríguez Huéscar ha tenido la suficiente sutileza para mostrar que el ensimismamiento nunca es total, sino relativo: «No se puede escapar totalmente del cuerpo, huir de él»<sup>14</sup>). El filósofo que nos ocupa llegará al extremo de afirmar que el cuerpo es parte de la circunstancia<sup>15</sup>, explicitando la idea que ahora reflejo. E, insistiendo más en ello, repetirá al menos dos veces<sup>16</sup> una pregunta tremenda: «Cuando vemos el cuerpo de un hombre, ¿vemos un cuerpo o vemos un hombre?». Al margen de la respuesta que cada uno crea oportuno dar, queda clara la intención orteguiana de distinguir al hombre de su cuerpo, en el cual, digámoslo así, habita. Incluso podemos llevar las cosas al extremo: al morir, queda de nosotros el cuerpo, pero el *yo* se desplaza a donde cada cual considere. De este modo, con el óbito se produce un «vacío de intimidad»<sup>17</sup>. En definitiva, sentenciará Ortega en al menos dos

11. Cf. «Pidiendo un Goethe desde dentro», V, 125.

12. Ante todo, lo repite en *En torno a Galileo*, retomando recurrentemente en cada lección/capítulo del curso que compone el texto la idea que ya mencionaba en las anteriores. Pero, como digo, la idea de que el cuerpo es una cosa es poco menos que un tópico para Ortega: alude a ella en «No ser hombre de partido», IV, 307; en *Meditación de la técnica*, V, 569-571, donde dirá que el *yo* no es cosa sino drama; en «En el centenario de Hegel», V, 690; en *Historia como sistema*, VI, 64; en «La percepción del prójimo», VI, 217, en que llama al cuerpo «cosa entre cosas»; en *El hombre y la gente*, X, 217-218; etc.

13. «Ensimismamiento y alteración», V, 536.

14. RODRÍGUEZ HUÉSCAR, A., *Éthos y lógos*, Madrid, UNED 1996, p. 47.

15. «Pidiendo un Goethe desde dentro», V, 124; «Cuestiones holandesas», V, 402.

16. En «Sobre la expresión, fenómeno cósmico», II, 680; y en «Problemas del aspecto humano», III, 815.

17. Cf. «Prólogo a *Veinte años de caza mayor*, del Conde de Yebes», VI, 310.



momentos, «el cuerpo no es lo humano en el hombre»<sup>18</sup>. Sea como fuere, retomaré la cuestión más tarde para vincularla a la ética orteguiana.

### 1.2. *El cuerpo es circunstancial*

Considero, en segundo lugar, que el cuerpo es *circunstancial* en tanto en cuanto, pudiendo haber sido otro, es el que es: Ortega dirá que, literalmente, «el hombre se encuentra con el cuerpo que le ha caído en suerte y tiene que vivir con él»<sup>19</sup>. Planteado de otra manera, que nuestro cuerpo sea el que de hecho es se debe puramente a la contingencia; pero, una vez que hemos “caído” en él, no podemos tener otro, y en tal medida nos es necesario. Así, afirma nuestro filósofo:

...mi nacimiento no es vivido por mí, no pertenece a mi vida, la cual se compone sólo de aquello a que yo asisto y que yo por mi cuenta gozo o sufro. También yo veo que otro muere; pero este hecho no pertenece ya al difunto. Nacimiento y muerte existen sólo en otra vida distinta de la que nace y muere<sup>20</sup>.

En último término, toda esta idea se aclara con la célebre expresión –en un contexto, claro está, muy diferente– de Leopoldo Alas “Clarín”, cuando afirmaba que «me nacieron en Zamora»: pudo haber nacido en otro lugar, pero, habiendo venido al mundo en la capital zamorana, ya no podrá dejar de haber sido alumbrado allí. Esta primera caracterización será esencial en nuestra exposición en la medida que supone una correspondencia respecto al *yo* de la ética que Ortega maneja, el de nuestra *vocación*: es inmodificable, aunque bien podía haber sido diferente. Por eso, creo que acierta Jaime de Salas cuando, refiriéndose al *yo* vocacional, habla de una “necesidad contingente”<sup>21</sup>; caracterización que, me reafirmo en ello, podemos atribuir también al cuerpo. Del mismo modo, no puedo más que compartir terminología con Agustín Serrano de Haro cuando sostiene que

El cuerpo con el que me encuentro y que me sirve en toda acción no coincide con mi vida como la realidad radical íntegra, ni con el *yo* que se proyecta creadoramente hacia el futuro, pues su lugar ontológico específico, el del cuerpo, viene

18. «Vives», V, 610 y «Pasado y porvenir para el hombre actual», VI, 778.

19. *En torno a Galileo*, VI, 398.

20. «¿Qué es el conocimiento? Trozos de un curso», IV, 593, n.1

21. Cf. DE SALAS, J., “Ortega y la ética de la perspectiva”, *Revista de Estudios Ortegaianos* (Madrid) 6 (2003), p. 100.

a ser ahora la circunstancia. Aun siendo el mío propio primordial y permanente, mi cuerpo es una realidad circunstancial o radicada en la circunstancia<sup>22</sup>.

No obstante lo anterior, me gustaría introducir una sutileza. Serrano de Haro dice, como se acaba de indicar, que el cuerpo es una realidad circunstancial o radicada en la circunstancia, equiparando ambos puntos. A mi modo de ver, no está del todo acertado. He hablado en este epígrafe del cuerpo en tanto que circunstancial; en el siguiente, trataré de mostrar al cuerpo en tanto que circunstanciado (o, en sus términos, en tanto que radicado en la circunstancia).

### 1.3. *El cuerpo es (y está) circunstanciado*

Aunque el título de este epígrafe pudiera parecer un juego de palabras, nada más lejos de la realidad: el cuerpo está circunstanciado, pues se encuentra radicado en una circunstancia; y *es* circunstanciado, porque, si no, no es. Nótese bien, entonces, mi discrepancia con Serrano de Haro: el cuerpo nos toca azarosa, circunstancialmente; y, además (aunque la distinción sea fruto de la abstracción: no hay cuerpo humano sin todos y cada uno de los rasgos que estoy considerando), es y está en una circunstancia. Desarrollemos ahora, pues, este último matiz.

La idea que pretendo mostrar es más sencilla de lo que parece: sugiere que nuestro cuerpo está en una determinada circunstancia geográfica, histórica, familiar, política, social... Algo que, siendo evidente, no podemos dejar de advertir. Curiosamente, en algunos pasajes de su obra señala Ortega que la circunstancia cultural, y no sólo la étnica (si sólo nos atuviésemos a considerar la etnicidad hablaríamos expresamente de «raza»<sup>23</sup>), puede llevar a modificaciones anatómicas<sup>24</sup>, punto que recuerda en cierto modo a la visión que Winckelmann tenía sobre los griegos; si bien es igualmente cierto que matizará esta postura en otras ocasiones<sup>25</sup>.

No puedo detenerme en este aspecto más de la cuenta, pero no querría dejar de señalar que, en este punto, Ortega se está haciendo eco de las teorías biológicas más punteras de su juventud (Roux, Driesch, Pavlov, von Uexküll), según las cuales el cuerpo biológico animal o humano dejaba de entenderse al

22. SERRANO DE HARO, A., "Apariciones y eclipses del cuerpo propio", en: ZAMORA BONILLA, J. (ed.), *Guía Comares de Ortega y Gasset*, Granada, Comares 2013, p. 313.

23. «Problemas culturales», II, 128.

24. *Meditaciones del Quijote*, I, 776.

25. Por ejemplo, aunque no exclusivamente, en «La guerra, los pueblos y los dioses», I, 914-915.

margen de la circunstancia para empezar a comprenderse en diálogo con ella, formando una unidad<sup>26</sup>: en «El *Quijote* en la escuela» dirá que «El cuerpo es sólo la mitad del ser viviente: su otra mitad son los objetos que para él existen, que le incitan a moverse, a vivir»<sup>27</sup>. En este sentido llega a afirmar que los meros instintos corporales son herencia, un «repertorio vital ya hecho» que está inoculado en nosotros<sup>28</sup>.

Aunque más abajo me detendré más en ello, es muy de destacar el papel que Ortega concede al tacto. De momento, y a modo prologal, puedo adelantar que esta primacía táctil se debe, entre otras cosas, a que es en el mundo de las cosas corporales (y, por extensión, susceptibles de ser tocadas) en el que primariamente nos encontramos. Así, considerará que

El organismo animal o humano necesita obtener un cierto mínimo de dominio sobre los cuerpos físicos, sin el cual sucumbiría, imposibilitando ulteriores evoluciones y más altas empresas. He aquí que el intelecto se haya entrenado espontáneamente en el manejo de objetos corporales. Somos corporalistas natos, y las cosas físicas, los objetos más antiguos y habituales de nuestra mente; hasta el punto de que para ocuparnos intelectualmente de otra clase de temas necesitamos antes luchar, no sin tenacidad y bravura, contra ese hábito multimilenario de pensar sobre cosas tangibles y visibles<sup>29</sup>.

Ya vamos viendo que es el tacto, quizá el más estrictamente “corporal” de los sentidos, el que se posiciona como condición básica de posibilidad del desarrollo del ser humano: el cuerpo reivindica su importancia.

Aunque sólo puedo hacerlo de pasada, es este un buen momento para indicar una nueva analogía o semejanza entre el modo en que Ortega considera el cuerpo, por una parte, y el *yo* de la vocación, por otra. Así, señalará muy acertadamente que «Sin límites no hay dibujo ni fisonomía»<sup>30</sup>, de manera que no cabe considerar algo así como un cuerpo humano sin definir, lábil y, en ese sentido, “en abstracto” (muy bellamente hereda Zubiri este pensamiento, afirmando que «la corporeidad define de una manera definitoria los límites y el campo constitucional del ser viviente en cuanto tal»<sup>31</sup>); del mismo modo,

26. Cf. por ejemplo «Muerte y resurrección», II, 283; y también «Epílogo al libro *De Francesca a Beatrice*», III, 730, donde dirá que el medio no es sólo el correlato del yo, sino, directamente, un órgano del cuerpo biológico: el de la excitación.

27. «El *Quijote* en la escuela», II, 423.

28. «Vitalidad, alma, espíritu», II, 581.

29. «Prólogo a *Historia de la filosofía*, de Karl Vorländer», III, 398.

30. «Góngora. 1627-1927», IV, 182.

31. ZUBIRI, X., *Tres dimensiones de la vida humana: individual, social, histórica*, Madrid, Alianza 2006, p. 55.

en «Pidiendo un Goethe desde dentro», refiriéndose justamente al continuo elegir que es la vida humana, dirá Ortega que «Usted no es *cosa* ninguna, es simplemente el que tiene que vivir *con* las cosas, *entre* las cosas, el que tiene que vivir no una vida cualquiera, sino una vida determinada. No hay un vivir abstracto»<sup>32</sup>. No creo estar forzando las citas si explico que 1) tanto el cuerpo como el yo de la vocación están circunstanciados, en el sentido aquí expuesto; y 2) están limitados por su perfil, por una silueta que hace contactar al cuerpo o al yo, justamente, con lo que es externo a ellos<sup>33</sup>.

Cabe añadir a lo dicho que algunos seguidores más o menos ortodoxos de Ortega han reflexionado sobre este punto. Así, Laín Entralgo ha desarrollado sugerentes investigaciones sobre la manera en que el cuerpo es precisamente el que, por medio de los sentidos (más abajo ahondaremos en ello), hace al hombre patente su estar circunstanciado o «estar en la realidad»<sup>34</sup>. Muy claro es en *Ser y conducta del hombre*: «la certidumbre de estar en el mundo –en consecuencia, el poder decir “yo soy yo y mi circunstancia”–, de mi cuerpo procede en su primer origen»<sup>35</sup>. Solidariamente con ello, mostrará en otro lugar que el cuerpo constituye precisamente el *aquí* y el *ahora*<sup>36</sup>, (Ortega advirtió que el *aquí* y el *yo* son inseparables<sup>37</sup>), dimensiones a las que Antonio Rodríguez Huéscar, muy a su manera, ha denominado *hicceidad* y *nuncciedad*, respectivamente<sup>38</sup>.

#### 1.4. *El cuerpo es circunstanciado*

Finalmente, decía que nuestro cuerpo es *circunstanciado*, primer aspecto realmente relevante y novedoso de esta presentación. Y entiendo así al cuerpo, al menos, por tres razones. En primer lugar, el cuerpo y sus movimientos han de suponer, por su propia espacialidad, alteraciones en el resto de la circunstancia (tanto es así que, señala Ortega, no podemos afirmar si el perfil del

32. «Pidiendo un Goethe desde dentro», V, 124.

33. Desde luego, el cuerpo es *externo* con respecto al yo y con respecto a la interioridad; pero eso no quita que también haya una exterioridad respecto al cuerpo humano, perogrullada que, en cualquier caso, no me gustaría escatimar.

34. LAÍN ENTRALGO, P., *El cuerpo humano. Teoría actual*, Madrid, Espasa Universidad 1989, p. 226.

35. LAÍN ENTRALGO, P., *Ser y conducta del hombre*, Madrid, Espasa Calpe 1996, p. 311.

36. LAÍN ENTRALGO, P., *Cuerpo y alma: estructura dinámica del cuerpo humano*, Madrid, Espasa Calpe 1991, p. 244.

37. *El hombre y la gente*, X, 183.

38. Cf. *Éthos y lógos*, op. cit., *passim*.

cuerpo le pertenece a él o a su entorno<sup>39</sup>, pero es claro que, como ya hemos señalado, todo cuerpo debe tener un límite para ser tal<sup>40</sup>. Luego abordaré más a fondo el asunto).

Segunda razón por la que digo que el cuerpo es circunstanciador: el cuerpo de cada cual determina la circunstancia para el individual *yo* de la vocación a que Ortega se refiere. Considero que tal aspecto, aunque evidente, rara vez o nunca se ha destacado, pese a su centralidad en la argumentación del filósofo: de cara a la realización o no de nuestro proyecto vital; es decir, a la hora de llegar a ser el que tenemos que ser (tal es, en muy resumidas cuentas, la idea orteguiana de la vocación, vertebradora de su ética), el cuerpo puede ser apoyo u obstáculo, facilidad o dificultad<sup>41</sup>. Es, pues, un agente fundamental (aunque no el único) al perfilar la circunstancia relativa al plano ético del ser humano. Digo que no es el único elemento fundamental, pues hay que ponerlo en relación, por ejemplo, con la atención, la imaginación, etc.<sup>42</sup>. Por otra parte, encontramos aquí un nuevo paralelismo entre la concepción orteguiana de la corporalidad y la de la vocación, pues ésta también es en cierto modo circunstanciadora, esto es, generadora de modificaciones en la circunstancia y creadora, por ende, de un nuevo mundo: éste y aquélla se oprimen mutuamente, determinándose<sup>43</sup>.

En tercer lugar, podemos ir más allá: dado que la realidad circunstante al individuo se caracteriza según el pensador madrileño como aquello que se nos resiste en el plano físico o intelectual, el cuerpo es *circunstanciador* en la precisa medida en que configura la realidad (física) en torno a nosotros, cabría incluso decir *para* nosotros. Así, señala el autor: «El tacto crea el mundo de la corporeidad; la retina, el mundo cambiante de los colores; el olfato, hace dobles los jardines, suscitando, junto al jardín de flores, un jardín de aromas»<sup>44</sup>. He indicado más arriba que el tacto es determinante sobre el particular que ahora nos ocupa, y la última cita lo refuerza. Sin embargo, es en *El hombre y la gente* donde más nítidamente se observa el papel del cuerpo, a través del tacto, a la hora de circunstanciar la realidad. Así, llegará a decir el autor que, gracias al tacto, «Nuestro cuerpo hace que sean cuerpos todos los demás y que lo sea el mundo»<sup>45</sup>, pues es al cuerpo al que resisten los objetos

39. Cf. «Esquema de Salomé», II, 480.

40. Cf. *supra*, nota 30.

41. Cf. «La razón histórica [curso de 1940]», IX, 533.

42. Cf. «Dios a la vista», II, 606.

43. Ortega repite esta idea muchas veces, pero quizá la más clara sea la exposición realizada en «Prólogo a una edición de sus obras», V, 96.

44. «Sobre *El santo*», OC II, 20.

45. *El hombre y la gente*, X, 183.

mundanos como el propio cuerpo resiste al *yo*<sup>46</sup>. Quizá en un exceso, afirmará Ortega que «El hombre es, pues, ante todo, alguien que está en un cuerpo y que en este sentido –repárese, sólo en este sentido– sólo *es* su cuerpo»<sup>47</sup>; sin embargo, hace un uso muy inteligente de las cursivas: el hombre *es* su cuerpo en la medida en que sólo su cuerpo *es*; lo más humano del hombre no consiste en ser, en naturaleza, sino en historia: no es, sino que vive.

Del mismo modo, el cuerpo es el actor fundamental a la hora de producir *gestos*, siendo éstos, en cierta manera, herramientas para la transformación de la realidad que nos circunda, a la vez que están determinados por ella: «Cada gesto que hacemos, cada movimiento de nuestra persona, va hacia el universo, y nace ya conformado por la idea que de él tengamos»<sup>48</sup>. Esta última cita permite poner de manifiesto algo evidente y que mencioné más arriba. Que yo haya seccionado en cuatro dimensiones la corporalidad humana no supone en modo alguno que se den separadas, sino todo lo contrario. La cita precedente, insisto, es buena muestra de ello: el cuerpo es circunstanciador en la medida en que permite alterar la circunstancia; pero, a la vez, está circunstanciado: se encuentra inmerso en un mundo que ejerce de estímulo. Y lo propio ocurre con la vocación.

Sea como fuere, creo que ahora tiene todo el sentido dar la razón a Nelson R. Orringer, quien con otra terminología vino a indicar lo que yo he intentado defender en este epígrafe: «Ortega conceptúa el cuerpo como un hacedor de mundo»<sup>49</sup>.

## 2. CUERPO Y CONOCIMIENTO

### 2.1. *El cuerpo, los sentidos y una necesidad epistemológica originaria*

Llega así el momento de hablar específicamente sobre el cuerpo y la epistemología. El conocimiento ha de arrancar necesariamente, para el autor madrileño, del cuerpo y, particularmente, de los órganos de los sentidos (a los que habría que llamar de manera más precisa “partes del cuerpo tangentes al medio que nos relacionan con él”, marcando una clara diferenciación respecto a otras partes corporales que el autor trata como las glándulas, que no son tangentes al medio, o el pelo, tangente éste al entorno pero inútil en cuanto a la sensibilidad respecto al él).

46. *Ibíd.*, X, 217.

47. *Ibíd.*, X, 183.

48. *Las Atlántidas*, III, 751.

49. ORRINGER, N. R., *La filosofía de la corporalidad...*, op. cit., p. 56.

El origen sensorial del conocimiento<sup>50</sup>, que Ortega lleva incluso al ámbito estético<sup>51</sup>, no deja de ser un lugar común de muchas filosofías. Más singular es que, para nuestro pensador, los sentidos no son cinco, sino once: vista, oído, olfato, gusto, sensibilidad laberíntica y vestibular, el contacto-presión, la sensibilidad al dolor, al frío y al calor, la kinestesia –los sentidos muscular, tendinoso y articular– y la cenestesia o sensibilidad visceral<sup>52</sup> (habría otro “sentido” en sentido laxo, cuyo órgano sería el de la visión distante como tal, que es el sentido histórico<sup>53</sup>; y habría que repetir que es el tacto –diseminado entre varios de los sentidos indicados– el fundamental, pues por medio de él nuestro cuerpo hace que sean cuerpos todos los demás: reaparece, insistentemente, el papel circunstanciador del cuerpo<sup>54</sup>).

Es significativo, por cierto, que Ortega insista en la idea de que no todos los organismos poseen los mismos sentidos, lo que, obviamente, supone distinta apertura al conocimiento y al mundo de unos y otros<sup>55</sup>; a lo que hay que añadir que la *atención* ejercerá de segundo cedazo<sup>56</sup> a la hora de considerar los materiales aportados por el primer filtro, los sentidos: hombres en distintas *situaciones*<sup>57</sup> y enfrentados a los mismos estímulos prestarán atención a unos u otros elementos<sup>58</sup> y tendrán, en definitiva, diferentes conductas. Esta postura (que reaparecerá en *El hombre y la gente* y que puede ponerse en relación con los estudios de Arnold Gehlen o con la distinción zubiriana entre las realidades estímúlicas y las realidades de realidades) retoma la dimensión circunstanciadora de la corporalidad, añadiendo en este caso un matiz: no sólo en el ser humano encontramos tal dimensión. Además, hay que retomar la centralidad de la espacialidad del cuerpo, en la medida en que estar en *aquí* y *allí* determina, como no podía ser de otra manera, qué parte de la realidad

50. De hecho, lo llama el autor «puerta única por donde penetra en nosotros el material ineludible sobre que opera toda nuestra actividad psíquica», «La percepción del prójimo», VI, 214.

51. Cf. «Estética en el tranvía», II, 178-179.

52. LAÍN ENTRALGO, P., *El cuerpo humano...*, op. cit., p. 134.

53. Cf. «Prólogo a *Historia de la filosofía*», de Émile Bréhier. (Ideas para una historia de la filosofía), VI, 144.

54. Cf. *El hombre y la gente*, X, 182.

55. Cf. «El Quijote en la escuela», II, 422.

56. Ibid, 426. Cf. también ORRINGER, N. R., *La filosofía de la corporalidad...*, op. cit., pp. 24-25.

57. Sobre el modo en que entiendo el concepto de *situación*, cf. RODRÍGUEZ HUÉSCAR, A., *La innovación metafísica de Ortega, Crítica y superación del idealismo*, Madrid, Biblioteca Nueva 2002, pp. 162-170.

58. Cf. «Cabeza y corazón», IV, 83.

somos susceptibles de percibir<sup>59</sup>: nos encontramos, en suma, con *una* parte de la realidad, y a ese encuentro es al que cabe llamar propiamente *experiencia*<sup>60</sup>. En cualquier caso, y siguiendo a uno de sus intérpretes, podemos resumir estos párrafos notando que Ortega analiza el cuerpo como «una frontera fundada por los sentidos a través de los cuales se realiza una constante transmisión selectiva entre el mundo y la intimidad del hombre»<sup>61</sup>.

Lo que más nos interesa es que si esos once sentidos han llegado a su realidad actual se debe, según el autor (por ejemplo, en *Adán en el paraíso*) a una necesidad epistemológica originaria vinculada al cuerpo y el desarrollo de éste: es la función la que lleva a la creación y desarrollo de los órganos sensitivos; pero es la necesidad –en este caso, epistemológica: tanto en la ética como en la vida nos resulta imprescindible conocer la circunstancia–; es la necesidad, digo, la que crea, a su vez, la función.<sup>62</sup> Debo señalar en este punto que tal idea es primeriza en el pensamiento de Ortega, y en 1915 procederá a retocarla ligeramente, indicando que función y órgano no son causa y consecuencia, sino coetáneos; pero, en cualquier caso, el filósofo madrileño va a considerar el cuerpo –*mutatis mutandi*– como «la suma de aparatos *con* que se vive»<sup>63</sup>, una máquina adscrita ineludiblemente a una función: el conocimiento de lo circunstancial<sup>64</sup>. Tengo que advertir, en cualquier caso, que estas últimas relaciones entre los órganos y las funciones reaparecen conflictivamente en otros escritos posteriores del autor, como «El origen deportivo del Estado»<sup>65</sup> o «Prólogo a *Historia de la filosofía*, de Karl Vorländer»<sup>66</sup>. Sin embargo, no cabe duda de que dicha relación función-órgano resultó llamativa para sus contemporáneos –interpretándola cada uno como pudiera en base a las modificaciones que el propio Ortega introdujo. Así, Antonio Machado dedicó al filósofo madrileño algunos de sus «Proverbios y cantares», siendo muy significativo el siguiente:

*El ojo que ves no es  
ojo porque tú lo veas;  
es ojo porque te ve.*

59. «La percepción del prójimo», VI, 217-218.

60. Cf. DE MELLO KUJAWSKI, G., «La experiencia en Ortega», en: MARÍAS, J. et al., *Un siglo de Ortega y Gasset*, Madrid, Mezquita 1984, p. 22.

61. KOPRINAROV, L., «El cuerpo comunicativo. José Ortega y Gasset sobre el lenguaje como gesticulación», en *Thémata. Revista de Filosofía* (Sevilla) 46 (2012 – Segundo semestre), p. 531.

62. Cf. «Adán en el Paraíso», II, 63.

63. «Pidiendo un Goethe desde dentro», V, 125.

64. Cf. «El Quijote en la escuela», II, 403.

65. Cf. II, 707-708.

66. Cf. III, 398.



## 2.2. *Cuerpo y conocimiento moral*

Hasta aquí he abordado, de manera poco específica, el papel que el cuerpo juega en la concepción orteguiana del conocimiento en general. Sin embargo, resulta especialmente significativo el hecho de que el cuerpo es el elemento *fundamental* para obtener un conocimiento moral, aspecto que merece ser destacado. He señalado ya en varias ocasiones cómo la mecánica de la filosofía de Ortega se repite en lo que toca a su filosofía de la corporalidad y en lo relativo a la ética de la vocación; mostraré ahora cómo estos ámbitos se relacionan de una manera determinante.

### 2.2.1. En torno a la vocación: ¿cómo saber si estamos siendo el que tenemos que ser?

Ya he señalado que, para Ortega, nuestra valía moral se puede calcular poniendo en contraste el *yo* que efectivamente somos (es decir, la suma de nuestras elecciones en cada momento determinado) con el *yo* que tenemos que ser, es decir, con aquel perfil ideal de nosotros mismos que en cada situación escogiera la opción que nos resulta más propia. De este modo, cuanto más se aproxime el *yo* real al *yo* “ideal” (en tanto que no real), más *auténtica* será nuestra vida. Lo mejor para cada cual, entonces, será trazarse un proyecto vital que coincida en la medida de lo posible con lo que nuestra vocación (que puede aceptarse o no) requeriría de nosotros. Aunque muy brevemente, esta caracterización resume de manera concisa los puntos determinantes de la ética orteguiana; saquemos ahora rendimiento de ella<sup>67</sup>.

Laín Entralgo apreció con mucha agudeza que para poder concebir y ejecutar un proyecto de la índole aquí tratada hacen falta, entre otras cosas, cierto ensimismamiento humano y, junto a él, la capacidad de sentir las cosas como realidades, y no como meros estímulos (esto claramente lo heredó

67. La ética de Ortega se encuentra difusa en toda su obra, aunque son determinantes los textos en torno a 1932, como «Pidiendo un Goethe desde dentro», su grabación para el «Archivo de la palabra» o el «Prólogo a una edición de sus obras» (todos estos textos están en el tomo V de las *Obras Completas*). Para una visión accesible a la ética de la vocación, por ejemplo véase: CAMPILLO ORTEGA, J. M., “El concepto de vocación en Ortega”, en: GONZÁLEZ-SANDOVAL BUEDO, J. (ed.), *Ortega y la filosofía española*, Murcia, Sociedad de Filosofía de la Región de Murcia - Biblioteca Saavedra Fajardo de Pensamiento Político Hispánico 2004, pp. 43-57; y, pese a que es muy criticable, hay que atender también al clásico ARANGUREN, J. L., *La ética de Ortega*, Madrid, Taurus 1966.

Zubiri, principal referente, a su vez, de Laín)<sup>68</sup>. Esto se aviene en cierta medida en lo que vengo exponiendo sobre la relación entre el cuerpo y el conocimiento en general; sin embargo, es evidente que falta algo: ¿cómo se percibe esa realidad (Ortega le otorga carácter de realidad; sus críticos no estarán del todo de acuerdo) que es la *vocación*?

El autor de *La rebelión de las masas* ofrece dos criterios para saber si alguien está siendo fiel a los dictados de su vocación, uno externo y otro interno. El criterio externo sería la elaboración, por parte de un tercero, de la biografía del sujeto: el biógrafo sería capaz de percibir qué debió ser, y si lo fue, el biografiado. No es este el criterio que nos importa ahora, si bien es fácil detectar al menos dos puntos en contra de la argumentación de Ortega: por una parte, al biografiado de poco le puede servir leer su propia biografía, ya que para que ésta sea plena, el individuo ha de haber fallecido. Dicho de otro modo, es un criterio *a posteriori*. Y, en segundo lugar, no se me ocurre qué garantías puede tener el biógrafo al afirmar que sabe lo que debió ser cualquier personaje histórico.

Nos interesa mucho más el segundo criterio que Ortega propone para conocer la vocación de cada cual. Sería un criterio interno esta vez, a saber: el sentimiento de placer y (más claramente) el de dolor, el gusto o disgusto dirá otras veces, nos indicarían si nos estamos desviando o no del yo auténtico<sup>69</sup>. Se verá sin dificultad cómo el cuerpo adquiere una plena relevancia en este punto: el propio autor afirma categóricamente que «es cosa bien clara que en el dolor me duele mi cuerpo»<sup>70</sup>. Quizá habría que abrir la posibilidad a dolores de tipo psicológico; sin embargo, es probable que Ortega, amparado en su teoría de la metáfora, dijera que tal tipo de dolencia sólo la consideramos “dolor” de manera metafórica; es decir, el “dolor” psicológico no sería exactamente “dolor”, sino que con esa terminología traduciríamos con un concepto puramente corporal un aspecto psíquico.

Quiero hacer notar que el dolor y la vocación guardan una similitud muy sugerente en el pensamiento orteguiano: su individualidad (lo mismo, dicho sea de paso, ocurrirá con la vida de cada persona, que es la realidad radical<sup>71</sup>). Así, la vocación es sólo de cada uno, y cada uno tiene una sola; el dolor, por su parte, es también de cada cual: «Por ventura o por desgracia, no me puede doler la muela del prójimo ni cabe injertar en mí la delicia que acaso está gozando»<sup>72</sup>.

68. LAÍN ENTRALGO, P., *Cuerpo y alma...*, op. cit., pp. 126-127.

69. Cf. «Pidiendo un Goethe desde dentro», V, 130.

70. «Vitalidad, alma, espíritu», II, 579.

71. *En torno a Galileo*, VI, 424.

72. «Prólogo a una edición de sus obras», V, 91.

Así, se preguntará el autor: «El dolor o el odio ajenos, ¿quién los ha sentido?»<sup>73</sup>; de hecho, en otros lugares señalará con mucha finura que el dolor ajeno sólo podemos “percibirlo” interpretando los giros fisonómicos del individuo dolorido, esto es, atendiendo a sus expresiones y gesticulaciones, a su pantomima<sup>74</sup>. En suma, tal es el misterio que encierra la Gioconda: sólo podemos preguntarnos, sin respuesta segura, por qué sonríe<sup>75</sup>.

En resumidas cuentas, el cuerpo es el lugar donde el dolor se manifiesta de manera privilegiada, siendo aquél el más fácil acceso que tenemos al conocimiento moral. Esto nos va a ofrecer, fundamentalmente, tres problemas. El primero de ellos lo recoge Jaime de Salas de manera muy elocuente: mezclar aspectos éticos con elementos temperamentales y/o físicos supone la posibilidad de que nuestro malestar se deba a cosas que nada tengan que ver con el incumplimiento de la vocación: una decepción o una enfermedad, por ejemplo<sup>76</sup>.

### 2.2.2. La modificación del cuerpo

Es algo evidente que, hasta en la vida más ordinaria, el cuerpo sufre modificaciones, siendo el envejecimiento quizá el ejemplo más notorio. Esto es tanto como decir que el elemento que habría de percibir el acierto o el error respecto a ser el que tenemos que ser no es estable, sino que está sujeto a cambios<sup>77</sup>.

Para tratar de iluminar lo que quiero decir, vayamos a un caso extremo. Concretamente, posemos nuestra mirada en *Misión de la Universidad*. En dicho texto podemos leer lo siguiente: «El hombre a veces no tiene manos; pero entonces no es tampoco un hombre, sino un hombre manco. Lo mismo, sólo que mucho más radicalmente, puede decirse que una vida sin cultura es una vida manca, fracasada y falsa»<sup>78</sup>. Conviene poner las cosas en su contexto:

73. «Ensayo de estética a manera de prólogo», I, 668.

74. Cf. «Vitalidad, alma, espíritu», II, 578 n. 1, y «Sobre la expresión, fenómeno cósmico», II, 680-681.

75. Cf. «Muerte y resurrección», II, 286.

76. Cf. DE SALAS, J., “Perspectiva y el método de salvación en Ortega”, en ZAMORA BONILLA, J. (ed.), *Guía Comares de Ortega y Gasset*, op. cit., pp. 241-242.

77. Esto ocurre también históricamente, y Ortega es muy consciente de ello. Para comprender esto, no hace falta remontarse a estadios anteriores al *homo sapiens*: por ejemplo, en *La rebelión de las masas* (IV, 396-397) se percata el autor de cómo en el plano meramente deportivo se consiguen cada vez récords más asombrosos.

78. IV, 559.

Ortega está tratando de criticar la vida sin cultura, y en cierto modo la referencia a la manquedad ha de considerarse un exceso retórico. Ahora bien, si nos atenemos puramente al pensamiento orteguiano, la cita es significativa porque nos permite introducir un problema (tal es el motivo, y no otro, del giro dramático que ha tomado repentinamente este artículo): una amputación supone una pérdida de superficie corporal, de manera que se pierde capacidad sensitiva respecto a la vocación. ¿Supone para Ortega una merma en el plano ético lo que, en principio, era una pérdida física?

La respuesta es más compleja de lo que pudiera parecer, acaso porque es doble. En primer lugar, podemos ampararnos en la crítica que he hecho más arriba para señalar que, dado que el dolor puede deberse a elementos no relacionados con la ética; esto es, en vista de que el criterio no se sostiene, en modo alguno puede suponerse pérdida de sensibilidad para la vocación en un ser humano por haberse modificado su cuerpo en este sentido.

Ahora bien, en un segundo pensamiento, la modificación del cuerpo (y sigo con el caso extremo de alguien que pierde un miembro por su absoluta claridad) *puede conllevar* dificultades para el cumplimiento de la vocación, y desde esa perspectiva el problema sería mayor. Veamos un ejemplo claro. En diversas ocasiones, Ortega señala que la vocación de Goya era la de ser el mejor pintor de la historia de España (sin pretender discutir su calidad artística, vemos aquí un claro ejemplo de la arbitrariedad que el biógrafo puede introducir en este punto). Pero hubiera podido ocurrir que, en un desgraciado accidente, hubiese perdido su mano buena. En tal caso, está claro que su vocación hubiera quedado incumplida a causa de su cuerpo. Esto obtiene plena claridad si mira el lector unas páginas más arriba: he dicho del cuerpo que, en una de sus dimensiones, es *circunstancia*, y en tanto que tal facilita o dificulta el cumplimiento de la vocación. Aunque no pensó que se le fuese a volver en contra, Ortega contempló esta terrible posibilidad:

Una circunstancia determinada sólo es difícil o grave en realidad frente a un programa vital determinado, como, por ejemplo, para el corredor de los juegos olímpicos una cojera es una cosa extraordinaria; en cambio, para un poeta romántico como Byron u otros contemporáneos no puede resultar agobiante el que sus gallardas figuras se menoscaben porque al tropezar con una piedra se han quebrado el tobillo. Es sin duda doloroso el caso de un hombre que por circunstancias del destino no pueda hacer lo que tiene que hacer, lo que tiene que ser<sup>79</sup>.

En cualquier caso, y aun siendo evidente, hay que advertir que esta dificultad quedaría fuera de los límites de este trabajo, pues lo que aquí se está

79. «Lo que más falta hace hoy», V, 396.

cuestionando es el ámbito del conocimiento moral; el incumplimiento de la vocación, por su parte, no deja de caer del lado de la reflexión ética. Comprenderá el lector, no obstante, que me era muy difícil no adentrarme, acaso de pasada, en el asunto.

### 2.2.3. El conocimiento moral es *a posteriori*. La alternativa de Bergson

Volvamos, finalmente, a la idea de que el placer y el dolor son los indicadores del cumplimiento o no de nuestra vocación. Ya hemos señalado una importante crítica a este criterio: el dolor puede deberse a factores meramente corporales o anímicos, no éticos. Pero hay otra crítica muy interesante que me gustaría destacar: que tanto el placer como el dolor son síntomas *a posteriori*: ocurre lo mismo que sucedía con el criterio externo para saber si estamos siendo auténticos o no. De este modo, el placer y el dolor, o el gusto o disgusto, nos indican que ya hemos acertado o errado, pero de ninguna manera nos muestran lo que tenemos que hacer en el momento que va a venir (esto, por cierto, es plenamente coherente con la filosofía general orteguiana, según la cual «lo único que podemos saber del hombre es lo que ya ha sido»<sup>80</sup>; o, como dirá en otro lugar, «las experiencias de vida hechas estrechan el futuro del hombre. Si no sabemos lo que va a ser, sabemos lo que no va a ser. Se vive en vista del pasado»<sup>81</sup>). Dicho aún de otra forma, sólo podemos saber si hemos acertado o nos hemos equivocado una vez que lo hemos hecho. En este sentido, quiero traer a colación al filósofo francés Henri Bergson, quien postula la posibilidad de que la naturaleza, sabiamente, haya dotado al placer y al dolor de la capacidad de informarnos sobre el futuro:

...cabría preguntarse si el placer o el dolor, en lugar de expresar solamente lo que acaba de pasar o lo que pasa en el organismo, como se cree de ordinario, no indicarían también lo que en él va a producirse, lo que tiende a pasar a él. Parece, en efecto, bastante poco probable que la naturaleza, tan profundamente utilitaria, haya asignado aquí a la conciencia la tarea puramente científica de informarnos sobre el pasado y el presente, que no depende ya de nosotros<sup>82</sup>.

80. «Aurora de la razón histórica», V, 375.

81. *Historia como sistema*, VI, 72-73.

82. BERGSON, H., *Ensayo sobre los datos inmediatos de la conciencia*, Salamanca, Sígueme 2006, p. 35.

Me llama la atención que Ortega, que perfectamente conoció este texto y la filosofía bergsoniana en general<sup>83</sup> –su colega Manuel García Morente incluso escribió un espléndido libro sobre el francés<sup>84</sup>– no tuviese en cuenta esta sugerencia. Desde luego, para poder tirar de este hilo habrá que tener en consideración la distinción entre el tiempo y la duración que lleva a cabo Bergson, y no sé hasta qué punto podría acoger la filosofía orteguiana esta conceptualización. Alguien tendrá que pensar alguna vez sobre ello.

83. Sobre la influencia de Bergson en Ortega a propósito del cuerpo, cf. ORRINGER, N. R., *La filosofía de la corporalidad...*, op. cit., pp. 23-24.

84. *La filosofía de Henri Bergson*, Madrid, Encuentro, 2010.

DIMENSIÓN HUMANA DE LO “FEMENINO”  
EN LA FILOSOFÍA DE EMMANUEL LEVINAS:  
APORTACIONES Y LÍMITES PARA LA ÉTICA

*The human dimension of the “feminine” in emmanuel levinas  
philosophy: limits and for ethics*

Lizbeth SAGOLS  
Universidad Autónoma de México

Recibido: 16 de septiembre de 2015  
Aceptado: 21 de diciembre de 2015

RESUMEN

El artículo busca, a través de la lectura ético-filosófica de los textos y de la comparación histórica, las aportaciones y los límites para la ética del concepto de lo “femenino” como dimensión humana en la filosofía de Levinas. La inquietud parte del rescate actual de lo femenino por múltiples tendencias del pensamiento externas a la filosofía, y parece de gran importancia averiguar qué puede aportar la filosofía a estas tendencias. Se distingue en la obra de Levinas, lo “femenino”-mujer de lo “femenino”-humano y se encuentra que este último aporta la comprensión filosófica del carácter transformador y fértil de lo femenino desde el “devenir propio del no-ser” manifestado en el éxtasis erótico. Sin embargo, se advierte que en Levinas, queda pendiente el aspecto de la comunicación ética en el nivel de lo sensible, lo cual tiene que ser tarea de la filosofía posterior a Levinas.

*Palabras claves:* Lo femenino-mujer, lo femenino-humano, ética, erotismo, receptividad, devenir, fertilidad, transformación.

## ABSTRACT

The article aims at reading ethical and philosophical texts and offering historical comparisons, in order to analyze the contributions and limits for the ethics of the concept of the “feminine” as a human dimension in the philosophy of Levinas. The main concern of the article is the current rescue of the feminine by multiple trends of thought which are external to philosophy. And it seems very important to discover how philosophy can contribute to these trends. The article distinguishes between the “feminine”-woman and the “feminine”-human and suggests that the latter provides the philosophical understanding of the transformer and fertile character of the feminine from the “own becoming of non-being” manifested in the erotic ecstasy. However, the ethical communication in the sensitive level is still pending, and this one is a task that must be assumed by the contemporary philosophy.

*Keywords:* Feminine-woman, feminine-human, ethics, eroticism, receptivity, becoming, fertility, transformation.

Lo “femenino” (la receptividad) en tanto dimensión humana independiente de la condición sexual, ha cobrado reciente importancia en distintos ámbitos, se le ha asumido como un “principio creador y vinculante” de carácter originario en la historia de la humanidad y como un factor decisivo de nuestra evolución en un momento en que el patriarcado está siendo cuestionado y en el que enfrentamos una grave crisis ecológica. La riqueza de lo “femenino” fue puesta de manifiesto en el siglo XIX por Jacob Bachofen<sup>1</sup>, quien inició los estudios sobre el neolítico y con ello –quizá a pesar suyo– abrió la puerta para la teoría crítica del patriarcado que han realizado la psicología frommiana, la junguiana (de Karl Jung a Edward Whitmont) la teoría evolutiva transcultural de Reiner Eisler, así como los planteamientos de Humberto Maturana, Gérard Mendel, Leonardo Boff y, en alguna medida, los planteamientos del ecofeminismo de Karen Warren –entre otros.

En términos generales, las propuestas anteriores advierten que la receptividad y pasividad, tradicionalmente concebida como abandono a las fuerzas de la Vida que actúan sobre nosotros, a lo sensible, material, “bajo”, oscuro, débil, dependiente, sufriente e impersonal, incluso a las fuerzas destructivas

1. JACOB BACHOFEN fue el iniciador de los estudios sobre la etapa previa a la instauración del patriarcado y le llamo “matriarcado”. Puso de relieve múltiples aportaciones de éste al desarrollo de la cultura, *no obstante*, su admiración mayor siempre fue para el patriarcado, por ello quizá no fue consciente de que con sus investigaciones se iniciaba una fuerte crítica al sistema patriarcal.



y ejecutantes del “mal”, contiene sin menoscabo de lo anterior y por paradójico que parezca, una condición ética de autoafirmación personal y autenticidad. Gracias a la aceptación, sin culpa ni sensación de amenaza<sup>2</sup>, de lo que se es en tanto un ser unido al cosmos y a la corriente de la vida, la pasividad receptiva vive sus fuerzas negativas como “el reto de un hecho interno”<sup>3</sup>, se convierte en actividad, en iniciativa y pasa a ser una potencia afirmadora de sí y de la Vida desde un yo que se deja fluir y por ello se renueva, se transforma, conoce la versatilidad, el juego y la fertilidad: se da nacimiento a sí mismo desde nuevos valores<sup>4</sup>. De suerte que la asunción de la dimensión de lo “femenino” se presenta hoy como una tarea ética de primera importancia, en tanto autoconstrucción del sujeto y su mundo, pues va más allá de los parámetros de la cultura patriarcal negadora de lo sensible y viviente, y nos vincula con los otros y con la naturaleza. “Lo femenino consciente constituye la próxima imagen que nos empuja hacia adelante en nuestro viaje humano”<sup>5</sup>, ¿Puede contribuir la filosofía contemporánea a esta propuesta? ¿Es lo “femenino” una categoría ética vigente para ella? Varias filósofas feministas y algunos filósofos como Lipoveski, Filkienkraut y Pascal Bourke emplean dicho concepto, pero lo identifican con la mujer concreta, y con ello lo cargan de las concepciones sociales y los estereotipos de la época; no piensan lo “femenino” como dimensión humana y ética sino sólo como una forma de ser mujer en la actualidad y de sentir el placer sexual<sup>6</sup>. Acaso el único filósofo que ha tocado el tema es Emmanuel Levinas. Es cierto que su pensamiento es sexista y que como bien advirtió Derrida, se distingue justo por declarar que el sujeto de la filosofía ha sido y es en su propia obra “masculino”<sup>7</sup>. Ello ha dado pie a una gran cantidad de estudios feministas sobre la idea levinasiana de la mujer como un ser denigrado frente al hombre y al servicio de la construcción de éste. Pero como bien lo indica Marta Palacio, también está presente en la filosofía de Levinas el uso del concepto de lo “femenino” como una dimensión de la humanidad más allá de la diferencia sexual<sup>8</sup>. No

2. WHITMONT, E., “El futuro de lo femenino” en *Ser mujer*, Connie Zweig coord, Barcelona, Kairós, p. 302.

3. *Idem*.

4. *Ibid.*, p. 308

5. ZWEIG, C., “Introducción” a *Ser mujer*, p. 25.

6. BRUCKNER, P., y FINKIELKRAUT, A., *El nuevo desorden amoroso*. Trad. Joaquín Jordá. Cuarta edición, Barcelona, Anagrama, 1989.

7. DERRIDÁ, J., *Violencia y Metafísica*, en *La escritura y la diferencia*, Barcelona, Anthropos, 1989. p. 82.

8. PALACIO, Marta, *La mujer y lo femenino en el pensamiento de Emmanuel Levinas* Córdoba, Universidad católica de Córdoba, 2008, p. 209.

importa que –según nos hace ver esta misma autora– sean pocos los pasajes en que este filósofo habla sobre lo “femenino”, ellos constituyen nuestro único antecedente filosófico explícito sobre este tema y es preciso analizar su significación y su relación con la ética<sup>10</sup>.

En este artículo me propongo sopesar, a través del análisis ético-filosófico de los textos y la reflexión histórico-comparativa, la aportación de Levinas a la comprensión de lo “femenino” como dimensión ética humana, concentrándome en la lectura de *Totalidad e infinito*, en especial, en la “Fenomenología del eros” que aparece en la cuarta parte de esta obra. Mi lectura, igual que la feminista, advierte que hay una denigración de la mujer concreta en Levinas, pues el sujeto ético es masculino y establece siempre relaciones asimétricas. Pero a diferencia de la lectura feminista, destaco la importancia de la aparición, en “La fenomenología del eros”, de la dimensión humana de lo “femenino”. En esta obra, la intención del autor es alcanzar un nivel del pensamiento en el que accedemos a la trascendencia y, en esta medida, el dinamismo propio de la experiencia que hace posible esto: el éxtasis erótico al que conduce el encuentro sensible con la mujer, sobrepasa (sin negar) la condición sexuada de los sujetos y hace aparecer lo “femenino” (o la femineidad) como la disposición de receptividad que consiste, a fin de cuentas, en desear el futuro abierto, el “no-ser-aún”. En este nivel, el sujeto se feminiza, y a través de ello Levinas ilumina filosóficamente el carácter creativo y fecundo de lo “femenino”. No obstante, él no reconoce la presencia de la ética en el encuentro sexual, la deja para un momento posterior: la relación del padre con el hijo. La pregunta decisiva es entonces, ¿por qué no advierte Levinas la ética en el plano de lo sensible, de la voluptuosidad? ¿Puede darse en verdad tal ausencia? y en caso de ser así ¿a qué se debe?

Por último, aclaro que no pretendo hacer una monografía sobre la filosofía de Levinas ni formular una visión de conjunto de ésta a partir de la cuarta parte de *Totalidad e infinito*, aunque en su pensamiento el todo está siempre

9. *Idem.*

10. Otro antecedente iluminador (con clara influencia de Jacob Bachofen) se encuentra en Nietzsche, a través de la figura de “lo dionisiaco” en la que se da un Si incondicional a la vida con todas sus contradicciones y abismos, en la que se afirma la receptividad en toda su extensión y en tanto comunicación con el Todo de la Vida. Pero Nietzsche, jamás le concedió la categoría de “lo femenino” a lo dionisiaco, a lo más que llegó fue a señalar la presencia en él de las “madres del ser”, sin profundizar en sus implicaciones. Más bien, él abandonó la figura de lo dionisiaco por mucho tiempo y construye una filosofía masculina, incluso en gran medida misógina, salvo en su idea del “filósofo del embarazo.” (Sobre la influencia de Bachofen en Nietzsche véase: PEERY, R., *Nietzsche, Philosopher of the Perilous Perhaps*, United States, Algora Publishing, 2008).

presente en las distintas partes, no atenderé a todas sus categorías sino que destacaré mi objetivo central, por limitado que sea, pues poco o casi nada han dicho los distintos intérpretes sobre él y parece urgente hacerlo.

#### DE LO “FEMENINO”-MUJER A LO “FEMENINO” COMO DIMENSIÓN HUMANA EN LEVINAS.

Resulta imposible dejar de lado la identificación de lo “femenino” y la mujer concreta que aparece en muchos momentos de la obra de este pensador. Es indispensable considerar que para él, el sujeto filosófico y ético se constituye gracias al reconocimiento de la “alteridad por excelencia” que es la mujer en tanto compañera en la construcción de la propia existencia. Con tal reconocimiento, el sujeto aspira a superar el solipsismo egoísta: condición originaria con la que Levinas lo concibe desde su obra temprana<sup>11</sup> y hasta su última producción y que va a limitar, sin duda, el logro de muchos de sus afanes. En este intento de superación del solipsismo, el encuentro con la mujer concreta y lo “femenino” (identificado con ella) adquieren un realce que nunca habían tenido en la filosofía. Pero por otro lado, como lo advierten los análisis feministas, se trata a la vez de una devaluación de lo “femenino”-mujer frente al hombre, porque la relación con el otro va a ser siempre asimétrica: se establece entre un yo masculino que se autoconstruye, y un yo “vulnerable”, al cual hay que proteger y cuidar. Más aún, se trata de una relación entre un sujeto encerrado en su soledad, que se aproxima al otro desde su propia autoconfirmación.

En cuanto lo “femenino” es identificado con la mujer, Levinas sostiene una idea atávica de ambos, los concibe a partir de la tradición judía plasmada en el Talmud, una tradición esencialista y patriarcal por excelencia. En el artículo: “El judaísmo y lo femenino”, le atribuye a lo “femenino-mujer” las facultades de “recibir en casa”, de ser receptiva-pasiva y también, de ser lúcida, determinada, maliciosa, genial para ocuparse del hogar y hacer posible la vida pública del hombre<sup>12</sup>. Desde esta visión, en *El tiempo y el otro*, la mujer y lo “femenino” aparecen como un misterio oscuro e inaccesible:

11. Ver en especial *De la existencia al existente*, Madrid, Arena Libros, 2000. Título original: *De l'existence à l'existent*, Vrin, París, 1973. Trad. Francisco Peñalver; y *El tiempo y el otro*, Barcelona, Paidós, 1993. Título original: *Le Temps et l'Autre*, Montpellier, Fata Morgana, 1948. Trad. José Luis Pardo.

12. *Vid.*, la compilación de este artículo en *Difícil libertad. Ensayos sobre el judaísmo*, Buenos Aires, Lilmond, 2005.

pura fuga de la claridad del ser y de la conciencia, ocultamiento y ausencia en el ser. Y en *Difícil libertad*, Levinas precisa que la mujer “no tendrá nunca altura”, y que Satán fue creado por ella<sup>13</sup> (es lo bajo y destructivo). En síntesis, lo “femenino”-mujer se presenta como un “aún no ser” (un *pas encore*) alguien que llegará a ser igual al sujeto varón. Por ende, la mujer no es racional y autónoma, ni tiene la posibilidad, –como bien lo ha destacado Simone de Beauvoir– de ser “para sí”<sup>14</sup> por tanto, ella no está en el ámbito de la ética; éste se reserva en exclusiva para el varón. No cabe duda que la idea levinasiana de la mujer es sexista, patriarcal y esencialista. Levinas tiene una visión inferiorizante de la mujer, la ve desde el androcentrismo, no advierte en absoluto sus capacidades reales ni se asoma, hasta este momento de su filosofar, a la riqueza de lo “femenino” como una categoría más amplia que conlleva su propia transformación.

Más tarde, en los tres primeros capítulos de *Totalidad e infinito* persiste por lo general esta concepción, salvo en un notable pasaje de “La casa y la posesión” en el que se distingue entre la mujer concreta y lo “femenino” como la dimensión de la interioridad en sí.

La casa [...] nos remite a su interioridad esencial y al habitante que la habita antes que todo habitante, al que recibe por excelencia, al recibir en sí: al ser femenino. ¿Es necesario agregar que de ningún modo se trata aquí de sostener ...la verdad o contraverdad empírica de que toda casa supone de hecho una mujer? Lo femenino ha sido recobrado en este análisis como uno de los puntos cardinales del horizonte en el que se coloca la vida interior, y la ausencia empírica del ser humano de “sexo femenino” no cambia en nada la dimensión de feminidad que permanece abierta aquí, con el recibimiento mismo de la morada<sup>15</sup>.

Lo “femenino” adquiere de este modo, el estatuto de un punto cardinal de la vida interior, es lo que permite y funda esta vida, como experiencia individual de cualquier ser humano. Ello es concebido como la receptividad, la acogida y el recogimiento que cada individuo hace en su interioridad. Se trata, dice Jacques Derrida de un modo de ser en la interioridad y está al alcance de todo aquel que quiera “ser femenino”, no sólo de las mujeres<sup>16</sup>. Se anuncia pues, un cambio en la idea de lo “femenino” que va a ser desarrollado hasta “La fenomenología del eros.” Y es que *Totalidad e infinito* es una obra compleja

13. *Ibid.*, pp. 128-129.

14. BEAUVOIR, S., Prólogo al *El segundo sexo*, p. 4, Título original: *Le deuxième sexe*, Paris, Gallimard, 1949. p. 9.

15. LEVINAS, E., *Totalidad e infinito*, p. 175.

16. DERRIDA, J., *Adieu à Emmanuel Levinas*, Paris, Galilée, p. 83.

en la que Levinas se sumerge en la equívocidad: en la ambivalencia de los fenómenos y se atreve a verlos desde distintos ángulos. Como afirma Jean Luc Thaysse: en dicha obra, la centralidad de la ambigüedad es el evento mismo<sup>17</sup>. El método es “empírico” e intenta mostrar la condición ambivalente, esencialmente equívoca de los fenómenos, sin pretender reunir en conceptos unificantes las diferencias o distinciones reales, pues los hechos son más ricos que las ideas ya elaboradas. Tal método es fiel a la fenomenología, en tanto ésta se atiene a lo dado y, por tanto, tiene que estar en apertura hacia lo nuevo para redescubrir lo visto y pensado con anterioridad. Se comprende así que aunque sin la mujer no existe lo “femenino”, no toda la fuerza y la riqueza de éste residan en la mujer, y Levinas se lance a explorar otros significados.

En “El rostro y la exterioridad”, él analiza el problema de la relación con el exterior y desarrolla la “epifanía del rostro” que abarca a todos los otros, no sólo a la mujer. Aquí hace alusiones (sin desarrollar) a la ética, pues el rostro impone responsabilidad y recae en el hecho de la separación y la muerte, lo cual hace patente la necesidad de encontrar una trascendencia. En este contexto, Levinas declara su deseo de concebir una modalidad de trascendencia más firme que el ofrecido por el quehacer político y por la religión, pues en la política creemos trascendernos en el cara-a-cara justificando nuestra libertad a través del lenguaje, haciendo una apología de nosotros mismos en el intercambio de discursos, pero con ello quedamos atrapados en la subjetividad, lo que equivale a persistir en la separación y la muerte. La religión, por su parte, ofrece una trascendencia al sujeto imponiéndole el silencio de su razón, o sea violentando sus cualidades propias. Frente a estas posibilidades, Levinas nos hace ver que la consistencia de la trascendencia va a estar en una detención de la apología y en el apartamiento de toda imposición, en un nivel en que el sujeto vaya más allá de sí por su propia voluntad y se transforme de tal modo que no pueda retornar a sí.

Necesitamos [...] un plano que suponga y que trascienda la epifanía del Otro en el rostro: plano en el que el yo se transporte más allá de la muerte y se exime también su retorno a sí. Este plano es el del amor y la fecundidad...<sup>18</sup>.

Levinas se introduce de esta forma en el análisis de la experiencia erótica, que no es ética en sí misma: no conlleva responsabilidad, aunque puede revelar la entrada del sujeto masculino a la verdadera trascendencia y con ella

17. THAYSE, JL., *Eros et fécondité chez le jeune Levinas*, Paris, L'Harmattan, 1998, p. 93.

18. LEVINAS, E., *Totalidad e infinito*, Salamanca, Sígueme, 2002. Título original, *Totalité et infini*, La Haya, Martinus Nijhoff, 1961. Trad. de Daniel Guillet, p. 264.

a la ética. La “trascendencia como tal es la conciencia moral”<sup>19</sup> pero por el momento, en el eros, el sujeto no entra en este reino, sólo transita hacia él. En la experiencia erótica hay un encuentro con la mujer Amada y lo “femenino” identificado con ella. En un primer momento, lo “femenino” se da como fragilidad y debilidad de la Amada vulnerable y mortal, o sea, se da en un sujeto concreto. En la relación erótica, la “mujer Amada” y lo “femenino” son relevantes como el inicio del encuentro con la *exterioridad* a través de la desnudez del cuerpo de la mujer que se presenta en su pasividad (fragilidad, debilidad, llamada a la ternura, la dulzura y la compasión por parte del amante, y misterio oscuro) invita a la profanación y despierta la caricia. No obstante, el análisis de Levinas va más allá, pues accede a la narración del *éxtasis erótico* y a una nueva concepción del “no ser aún”. Hay una novedad que tanto el hombre como la mujer descubren en la experiencia erótica. Aunque no se haga explícita aquí la transformación de la propia mujer, tampoco se niega ni se excluye. Ambos, el amante y la Amada, llegan a perder su condición de personas<sup>20</sup> se abandonan al Eros y todo es conducido por un “no ser aún” que deja de ser visto como un déficit del sexo femenino por comparación con el masculino y es entendido ahora como lo “posible” y abierto: el porvenir. Y es que el cuerpo de la mujer, además de ser fragilidad y debilidad, se ofrece como lo “equivoco por excelencia”: desbordamiento y pudor, luz y oscuridad, materia pasivo-receptiva, y al mismo tiempo, posibilidad de trascendencia. El *éxtasis erótico* hace caer a los amantes en la neutralidad impersonal, pierden el rostro y el *logos*: la razón, la expresión y la palabra, caen en el silencio, porque la mujer (quien conduce dicha experiencia) actúa como “materia bruta”, “cabeza coqueta”, “infante irresponsable” y conduce a un juego animal lleno de burlas y risas, un juego carente de lenguaje o discurso<sup>21</sup>. Pero sobre todo, la voluptuosidad del deseo enfrenta a los amantes con el *vértigo del vacío*, con el “no ser aún” que se vive como un “menos que nada”, como la “fuerza de una ausencia”<sup>22</sup>.

Levinas precisa aquí, además, que eros conlleva algo “oculto” a lo que llama lo “femenino”<sup>23</sup> (feminidad) y todo indica que está más identificado con el devenir del eros que envuelve a los amantes, que con la mujer, por lo cual podemos hablar lo “femenino” como un modo de ser en la receptividad. Por un lado, esta dimensión se caracteriza por caer en la impersonalidad, por conducir

19. *Ibid.* p. 271.

20. *Idem.*

21. *Ibid.* p. 273.

22. *Ibid.* p. 274.

23. *Ibid.* pp.274-276.

a los amantes a la clandestinidad de la intimidad cerrada, a la “sociedad de dos”, alejada del mundo externo y de la luz pero, por otro, contiene la voluptuosidad de la voluptuosidad del otro y descubre el afán de ser un deseo sin fin, que no cese y se apropie de forma incesante del futuro, del porvenir. Lo “oculto” en eros es el dinamismo del “no ser aún” que nunca se sacia de manera plena. Así, los amantes quieren generar un “tercero”, el cual puede ser un hijo biológico, o puede ser la apropiación misma de la fecundidad. Le-vinas dedica el siguiente apartado de la “Fenomenología del eros” a la relación con el hijo y esto ha sido lo más resaltado por los intérpretes. Pero en tanto lo “femenino” se ha entendido como algo no identificado del todo con la mujer sino como el dinamismo “oculto” en el eros: el devenir mismo del “no ser aún”, la creación puede entenderse también como algo mucho más rico y amplio. En el pasaje que antecede a “Más allá del rostro” titulado “La verdad del querer” leemos:

Es necesario remontarse hacia el fenómeno primero del tiempo, en el que se arraiga el fenómeno del “aún no”. Es necesario remontarse hasta la paternidad, sin la cual el tiempo es sólo imagen de la eternidad [...] Se trata de la paternidad de la cual la fecundidad biológica no es más que una de las formas y que, en tanto que efectuación original del tiempo, puede, entre los hombres, apoyarse en la vida biológica, pero vivir-se más allá de esta vida<sup>24</sup>.

De suerte que la creación puede comprenderse como el surgimiento de la capacidad de recomenzar, de situarse siempre en el tiempo inicial en el que se nos revela el “aún no”, el vacío. Lo creado bien puede ser la generación misma del deseo sin fin, o sea la fertilidad del “alma”<sup>25</sup>: la gestación de novedades en uno mismo, en las emociones, las ideas, en las obras, en otros seres humanos como los amigos y alumnos<sup>26</sup>. Lo “femenino”-humano es también

24. *Ibid.*, p. 261.

25. En este sentido, el eros sería lo producido por él mismo. Pero esto merece una reflexión más amplia que no es objeto de este trabajo.

26. Garrido Maturana advierte con claridad que la fecundidad no se reduce a lo biológico y señala que puede ser pedagógica. “El eros como trascendencia no ética y tránsito fecundo. Lectura de la fenomenología del eros de E. LEVINAS.” en *Revista de filosofía*, (Comodoro Rivadavia) p. 89 (1968).

Por el contrario, Jean Luc Thaysse, quien hace un profundo y amplio análisis de *Totalidad e infinito*, no advierte sin embargo, la doble posibilidad de la fecundidad porque entiende lo “oculto” como lo femenino-mujer y piensa que para Levinas, la mujer no puede desprenderse del afán de tener hijos, pues esto la justifica a ella. Él afirma textualmente que el filósofo francés “no lee lo femenino por sí ni en relación al yo masculino, sino que lo comprende bajo el prisma de la fecundidad, como si la feminidad tuviera necesidad del hijo para justificarse o para comprenderse”, p. 112 por el contrario que Levinas tiene una idea versátil de lo “femenino” y de la mujer misma, pues al final de su obra intenta (aunque no lo logre) igualar al hombre y la mujer. *Vid.*, infra.

la capacidad de apropiarse de la fecundidad: atreverse a ser diverso, versátil, a fluir, inventar novedades: transformarse a uno mismo.

En la descripción del *éxtasis erótico*, Levinas recae tanto en el deseo del hijo biológico como en la apropiación del dinamismo del deseo y, a través de este último, en el carácter paradójico de lo “femenino” o la receptividad en sí; nos enseña cómo acceder desde la receptividad a la acción y transformación. La debilidad, fragilidad, coquetería, apelación a la dulzura, la pérdida del rostro y del logos discursivo, la animalidad, las risas y el juego infantil, caracterizan no tanto a la mujer como a lo “femenino”-humano para hacernos ver que esta dimensión de lo “femenino” es una potencia creativa y transformadora. De lo “oculto” y lo “bajo”, lo clandestino y lo débil, lo meramente sin-tiente y carente de discurso, el sujeto masculino pasa al exterior, a la luz y la verdadera trascendencia. Esta es la misma paradoja que encontramos en las tendencias contemporáneas de recuperación de lo “femenino” que nombramos al principios de este artículo y que destacan todas estas mismas características. La aportación de Levinas, frente a estas tendencias, está en que nos explica con categorías filosóficas que el tránsito de la pasividad a la actividad, se da gracias a la aceptación de lo peor: el vértigo ante de la presencia del “no ser aún”, una nada que nos circunda y anuncia también la posibilidad de un nuevo ser. Al final de la “Fenomenología del eros” leemos:

Estamos aquí frente a una categoría nueva: ante lo que está detrás de las puertas del ser, ante lo menos que no-ser que el eros arranca a su negatividad y que profana. Se trata de una no-ser distinto al de la angustia: el no-ser del porvenir enterrado en el secreto del menos que no-ser<sup>27</sup>.

Pero a diferencia de las posturas contemporáneas, Levinas no reconoce la condición ética de lo “femenino”-humano, sólo lo ve como tránsito hacia la auténtica trascendencia que se dará en la relación del padre con el hijo. Levinas pone el énfasis en el dinamismo del no-ser como un proceso impersonal. Sin embargo, ya está ahí la ética, aunque él no la quiera ver. No puede haber paso de la pasividad a la actividad sin la autoafirmación del sujeto que lo lleva a apropiarse de sus capacidades básicas. No se trata de un cambio mecánico e impersonal guiado por el puro devenir del eros, tal devenir sólo se da si el sujeto toma una posición de autoconstrucción. ¿Qué le impidió a este filósofo atribuirle a lo “femenino” un carácter ético?

27. *Ibid.*, p. 276. Traducción mía. La traducción española usa en este pasaje el concepto de “nada”, no obstante, ello no es adecuado porque el original dice “rien” y no “le néant” que sería estrictamente la nada, por lo cual he preferido continuar con el concepto de no-ser.



### LIMITACIONES DE LO FEMENINO-HUMANO EN LEVINAS

Salta a la vista que Levinas está pensando la ética como responsabilidad y discurso racional y minimiza la importancia de la autoafirmación y autoconstrucción en la apropiación de lo “femenino”. Esto le hace pensar que la ética ha de venir después del goce sensible. Pero se trata de una concepción limitada, pues la ética no se da tan sólo en el nivel del lenguaje racional, sino también se da en el lenguaje corporal y en el deseo. Estos no son éticamente neutros, hay una propuesta de valor en ellos y hay un mensaje dado y recibido. Levinas lo reconoce de alguna manera al afirmar que mediante descubrimiento del deseo como anhelo de una novedad, el sujeto sale de sí a la *exterioridad*, con el hijo o la fecundidad en general. Así afirma que gracias a la salida al exterior, lo “femenino”-humano se constituye –según sus palabras– nada menos que en “interlocutor, colaborador y maestro superiormente inteligente que domina a los hombres en la civilización masculina [...] y a la mujer que debe ser tratada como tal, según las reglas imprescindibles de la sociedad civilizada”<sup>28</sup>. Cabe ver en este pasaje (ignorado por cierto por los comentaristas) el germen de la ética en lo “femenino” pues no se puede contener una enseñanza suprema y ciertas reglas, sin un sentido ético y sin un lenguaje presente en el cuerpo. El lenguaje, no se puede reducir jamás a lo discursivo –aunque Levinas haya pretendido hacerlo. Sólo así nos explicamos que después aparezcan la responsabilidad y la verdadera trascendencia en la relación con el hijo.

¿Cómo podría surgir la ética de un momento derivado de la receptividad de lo “femenino” sin estar presente en tal momento? Y hay otra limitación más en la concepción levinasiana de la receptividad de lo “femenino”: él sólo la ve en su aspecto temporal y transformativo, pero olvida su condición esencialmente comunicativa: comunicada y vinculada con la alteridad: los otros y la naturaleza. No puede reconocerse la ética en un fenómeno al que no se le atribuye comunicación, en el que el sujeto se vive como soledad. A mi juicio, Levinas desconoce esto debido a su concepción solipsista del sujeto. En la “Fenomenología del eros” leemos que la relación amorosa es “patética”: es el encuentro de dos egoísmos, porque cada sujeto busca su placer guiado por la concupiscencia y la voluptuosidad, en las cuales el filósofo francés ve un egoísmo radical que remite sólo al goce de sí. Levinas se opuso al solipsismo de Parménides por hablar de una “soledad opaca,” dada sólo en la razón y frente a ella propuso la soledad existencial que nos lleva a busca al otro<sup>29</sup>,

28. *Ibid.*, 274.

29. *Vid.*, sobre todo LEVINAS, E., *El tiempo y el otro*, Barcelona, Paidós, 1993.

como ocurre por ejemplo, en el intento de encuentro con la mujer que es la “alteridad por excelencia”. De hecho, toda la filosofía levinasiana se centra en la inclusión del otro; en ella resaltan las categorías de alteridad, inclusión, responsabilidad, justicia, hospitalidad: el sujeto es para él un “anfitrión del otro”. Pero es necesario advertir que tal inclusión es pensada como una necesidad del sujeto que no está en su estructura originaria, sino que se le presenta en la experiencia con posterioridad, como un complemento añadido y no como un componente inicial. Desde su origen, en su constitución básica, el sujeto está cerrado, es un “cogito” y, en rigor, no puede lograr una real apertura ante la “alteridad por excelencia” y asume el placer de forma egoísta, sin ética y responsabilidad, porque no hay comunicación real con el tú.

Más aún, todas las relaciones son para Levinas, asimétricas: parten de un yo que se autoconstruye y se dirigen a un otro vulnerable, débil, solicitado de cuidado, de protección y hospitalidad, un otro que la mayoría de las veces sufre, grita, pide ayuda, y el yo, o el sujeto (el cogito) está dispuesto a brindársela. Con esto, Levinas no ve que tanto el yo como el tu son siempre frágiles, débiles y necesitados de ayuda y que ambos pueden brindar lo mismo al otro porque al mismo tiempo ambos son fuertes, se afirma y saben dar. ¿Por qué ver al otro sólo desde su carencia y no desde la simultaneidad de carencia y plenitud? ¿Por qué no ver que tanto el yo como el tu son “anfitriones hospitalarios” del otro? Aceptar esto nos conduciría a establecer relaciones simétricas, que nos indican que no tenemos que salir de nosotros porque de hecho ya estamos fuera, porque no existe un yo sin el tú que le es interno y constitutivo, porque de hecho el yo, al tener las mismas características que el tú, está ya comunicado con él.

Puede pensarse, como lo hace Garrido-Maturano, que el egoísmo voluptuoso se trasciende en verdad a través del “tercero” entendido como el hijo, pues ante éste el padre goza de forma desinteresada: el yo es para el otro más allá de toda concupiscencia y voluptuosidad. Se comporta “desinteresadamente [adviene entonces] la ética”<sup>30</sup>. Sin embargo, el desinterés remite aquí al egoísmo psicológico, pero no al básico y estructural del “cogito” que ordena el mundo sólo a partir de él. No podemos ignorar que para Levinas: “El egoísmo es un acontecimiento ontológico, un desgarramiento efectivo y no una ilusión que se desliza por la superficie del ser y que se podría despreciar como una sombra [...] El egoísmo es la vida, vida... o gozo<sup>31</sup>”. Por tanto, la relación con el hijo contiene por fuerza, un egoísmo subyacente.

30. GARRIDO MATURANO, *op.cit.*, p. 89.

31. LEVINAS, E., *Totalidad e infinito*, p. 192.

Y no podría ser de otra forma si la relación con el hijo supone la relación egoísta con la mujer. Levinas no acepta a ésta en su fuerza, su proposición, su donación para con el amante, ni tampoco en su condición ética. No se concibe aquí el “tu a tu” del amor, porque a fin de cuentas, el otro es un “para mí” y no un “para sí.” Se comprende entonces que se conciba la relación erótica como la “patética unión de dos egoísmos” y que la relación con el hijo sea también egoísta (a pesar del propio Levinas). Él sólo ve que el padre enseña, conduce y hace donaciones al hijo, y no ve que el hijo, con toda su fragilidad y necesidad también enseña, da y fortalece –incluso siendo niño. Así como Levinas tiene una idea patriarcal de la mujer, tiene una idea en exceso paternalista de la paternidad. En el fondo, no hay en el encuentro con el otro, igualdad y comunicación originarias. Para ello, Levinas tendría que haber partido de la idea de la mujer (y de todo otro) como un ser “para sí” y por ende ético, tendría que haber atribuido simetría a todo tipo de relación, y haber advertido en la receptividad de lo “femenino” una comunicación aceptante y vinculante. En tanto no lo hizo, no pudo ir más allá en su análisis de esta dimensión humana ni pudo llegar a pensar la asunción de lo “fe-menino” como un paso ético-evolutivo.

## EPÍLOGO

En la medida en que Levinas asume que lo femenino-humano se descubre en el encuentro erótico con la mujer, y no excluye a ésta de tal descubrimiento, vislumbra la comunicación entre los sexos en el nivel de lo natural y sensible, y por ende, vislumbra también cierta simetría (no asumida) entre los amantes. En una de sus últimas conferencias: *Ética e infinito*, Levinas avizoró al menos un aspecto de la condición en verdad igualitaria, relativa, comunicativa, y por tanto ética, entre los dos sexos:

Quizá ... todas esas alusiones a las diferencias ontológicas entre lo masculino y lo femenino parecerán menos arcaicas si, en lugar de dividir la humanidad en dos especies (o en dos géneros) quisieran significar que la participación en lo masculino y en lo femenino fuese lo propio de todo ser humano.

¿Sería ese el significado enigmático del *Génesis* 1, 27 “hombre y mujer los creó”<sup>32</sup>.

Pero esto quedó como una idea suelta, quizá también como un desideratum al que su filosofía hizo ciertas aportaciones tentativas, pero que a fin de

32. LEVINAS, E., *Ética e infinito*, Madrid, *La balsa de la medusa*, 2000, p. 59.

cuentas, no está garantizado en su concepción de la ética y en los términos ciertamente inclusivos y “acogedores” de su filosofía, pero limitados por el solipsismo inicial.

La filosofía tiene aquí una tarea de la primera importancia, una vez que Levinas ha puesto de relieve en el interior de ésta, la dimensión humana de lo “femenino”.

## BIBLIOGRAFÍA

- BACHOFEN, J., *El matriarcado. Una investigación sobre la ginococracia en el mundo antiguo según la naturaleza religiosa y jurídica*, Madrid, Akal, 2008.
- BOFF, L., MURANO, R., *Femenino y Masculino*, Madrid, Trotta, 2004.
- BRUCKNER, P., FINKIELKRAUT, A., *El nuevo desorden amoroso*. Barcelona, Anagrama, 1989.
- DERRIDA, J., “Violencia y metafísica”, en *La escritura y la diferencia*, Anthropos; Barcelona; 1989.
- Adieu à Emmanuel Levinas*, Paris, Galilée, 1997.
- EISLER, R., *The Chalice and the Blade*, Harper Collins Publisher, 1987/1995.
- GARRIDO-MATURANO, A., “El eros como trascendencia no ética y transito fecundo. Lectura de la Fenomenología del eros de E. Leavens”, *Revista de filosofía*, (Comodoro Rivadavia) Vol 4, No. 18, (1968).
- LEVINAS, E., *De la existencia al existente*, Arena Libros, Madrid, 2000. Título original: *De l’existence à l’existant*, Vrin, París, 1973. Trad. Francisco Peñalver; *El tiempo y el otro*, Barcelona, Paidós, 1993. Título original: *Le Temps et l’Autre*, Montpellier, Fata Morgana, 1948. Trad. José Luis Pardo. *Difícil libertad. Ensayos sobre el judaísmo*, Aires, Lilmod., 2005. Título original: *Difficile Liberté, Essais sur le judaïsme*, Paris, Abin Michel, Trad. de Nilda Prados. *Totalidad e infinito*, Salamanca, Sígueme, 2002. Título original, *Totalité et infini*, La Haya, Martinus Nijhoff, 1961. Trad. de Daniel Guillot. *Ética e infinito*, Madrid, La balsa de la medusa, 2000, Título original: *Éthique et infini*, Paris, Fayard et Radio France, 1982. Traducción de Jesús María Ayuso Díez.
- LIPOVESKY, G., *La tercera mujer*, Barcelona, Anagrama, 1992.
- MATURANA, H., *El sentido de lo humano*, Santiago de Chile, Hachette, 1992.
- MENDEL, G., *La rebelión contra el padre*, Madrid, Península, 1997.
- PALACIO, M., *La mujer y lo femenino en el pensamiento de Emmanuel Levinas*, Córdoba, Universidad católica de Córdoba, 2008. “Una lectura feminista de la ‘fenomenología del Eros’ levinasiana”, en *Anatellei* n.º 18 (2007) pp. 105-123. ISSN 1850-4671. Número monográfico especial dedicado a Emmanuel Levinas titulado: *Otros textos para Emmanuel Levinas*, coordinado por Marta Palacio.
- PEERY, R., Nietzsche, *Philosopher of the Perilous Perhaps*, United States, Algora Publishing, 2008).

- THAYSE, J. L., *Eros et fecondité chez le jeune Levinas*, Paris, L'Harmattan, 1998.
- WARREN, K., *Ecofeminist Philosophy*, New York, Rowman & Littlefield Publishers, Inc., 2000.
- WHITMONT, E., *El retorno de la diosa. El aspecto femenino de la personalidad*, Barcelona, Paidós, 1998., “El futuro de lo femenino”, en *Ser mujer*, Connie Zweig coord., Barcelona, Kairós, 1990.
- ZWEIG, C. et al. , *Ser mujer*, Connie Zweig coord., Barcelona, Kairós, 1990.



## LA HISTORIA, LO HISTÓRICO Y LA HISTORICIDAD EN HEIDEGGER<sup>1</sup>

*History, Historical and Historicity in Heidegger*

José Manuel CHILLÓN  
Universidad de Valladolid

Recibido: 13 de enero de 2016  
Aceptado: 30 de mayo de 2016

### RESUMEN

Para que la *Historie* sea posible como *Geschichte*, esto es, para que los acontecimientos sean algo más que meras colecciones de vestigios pasados, es preciso que lo histórico (*geschichtlich*) de la historia se entienda como engarzado en la historicidad, en la *Geschichtlichkeit*. En el § 6 de la Introducción a *Ser y tiempo* se entiende que la historicidad remite a la temporalidad del *Dasein* y por tanto a su finitud. Pensar la historicidad exige a su vez la superación de la historia en cuanto historia del ente, en cuanto historia del olvido del ser. Y, cómo no, pensar el ser, el acontecer del ser y del *Dasein* que como tal acontecimiento está siendo, está dándose, está historiándose.

*Palabras clave:* historicidad, temporalidad, historia, metafísica, *Ereignis*.

### ABSTRACT

In order to the “*Historie*” is possible as “*Geschichte*”, that is, so that the events are more than mere collections of past vestiges, it is necessary that

1. Este artículo se enmarca dentro del Proyecto de Investigación del MINECO cuya referencia es FF12015-63794-P.

the historical (geschichtlich) of history is understood as enshrined in the historicity, in *Geschichtlichkeit*. In § 6 of the Introduction to 'Being and Time' Heidegger understands that the historicity refers to the temporality of *Dasein*, to its finitude. Thinking of the historicity requires, as its main task, overcoming history as history of entities, in terms of history of forgotten being. And, of course, to think the being, the happening of being and *Dasein* which, as such event, is being, is occurring, it is historicizing.

*Key words:* historicity, temporality, history, metaphysics, *Ereignis*.

### 1. LA HISTORICIDAD EN EL TRÁNSITO HERMENÉUTICO DE LA FENOMENOLOGÍA

Ir a las cosas mismas no puede resolverse sin acudir al suelo donde resulta incardinada toda comprensión humana. Acceder a este ámbito de lo preteorético<sup>2</sup> (que es siempre "un algo antepredicativo" [*vorprädikatives Etwas*]), a este ámbito de la vida no tematizado por la filosofía, es la clave de bóveda de toda la filosofía de Heidegger. Este interés por lo preteorético había aparecido ya en su tesis de habilitación de 1915 sobre la doctrina del juicio en Duns Escoto, en la que afirma que las categorías que usa el intelecto no son puras formas vacías de contenido, sino que remiten a estructuras preteoréticas pertenecientes a la vida histórica. De alguna manera, la *haecceitas* de Escoto (en cuanto remite a una individualidad fáctica que escapa al control de los conceptos universales) pone a Heidegger sobre la pista de la singularidad irreductible de lo individual. Lo curioso es que la filosofía surge de la experiencia fáctica de la vida; recuérdese al Conde York (*Ser y tiempo*, § 77) y su opinión sobre el hecho de no poder separar la filosofía sistemática de la histórica porque la filosofía es ya siempre manifestación de la vida. ¿Por qué se ha perdido esta orientación?

Los objetos deben tomarse tal como ellos en sí mismos se muestran, es decir, tal y como aparecen ante un determinado mirar. Ese mirar surge de un estar orientado en ellos, de un estar ya familiarizado con lo ente. Este estar familiarizado es en la mayoría de los casos fruto de un haber oído, de un estar presente<sup>3</sup>.

2. En realidad, como señala ADRIÁN ESCUDERO, J., *Heidegger y la genealogía de la pregunta por el ser*, Barcelona, Herder 2010, p. 103: «si se toma como punto de referencia una gramática especulativa en lugar de una lógica trascendental, entonces pasamos de un yo pienso anónimo a un yo actúo concreto y miembro de una comunidad de lenguaje igualmente concreta. Esto supone comprender la razón desde su anclaje histórico: he aquí la verdadera enseñanza que extrae el joven Heidegger de su estudio sobre Duns Escoto».

3. HEIDEGGER, M., *Ontología. Hermenéutica de la facticidad*, Madrid, Alianza, 2013, p. 99. Por eso, la fenomenología no es una ciencia cualquiera sino una *Urwissenschaft*.



Acceder a este terreno de la facticidad<sup>4</sup> implica encontrarse con la situación real, vital y práctica del hombre concreto y por tanto hacer un sitio a la historicidad en la filosofía. Facticidad es pues, el nombre de nuestro existir propio<sup>5</sup>, explica Heidegger en las lecciones de 1923 de Friburgo tituladas *Ontologie*. De este modo, la fenomenología sólo podrá llevarse a cabo en cuanto hermenéutica. La verdad de la fenomenología exige la comparecencia en la teoría de la situación fáctica del hombre situado *en el mundo* (y por tanto, exige un replanteamiento de la trascendentalidad del yo y, por consiguiente, de la filosofía neokantiana) pero también exige la comparecencia en la teoría de la única pregunta filosófica merecedora de serlo, la pregunta por el ser que no ha dejado de constituir una *gigantomaquia* que debe abordarse desde el horizonte de la experiencia del tiempo. La vida –escribe Pöggeler– se echa a vivir al mundo. Ella no es el yo desde el cual haya que tender un puente hacia las cosas, sino que es ya siempre vida en el mundo. No hay yo y luego cosas. En el fondo, este era el sentido profundo de la intencionalidad husserliana: la correlación entre sujeto y objeto, entre yo y mundo, el acceso pues, al ámbito previo a la parcelación epistemológica diseccionadora de la subjetividad y de la objetividad tematizada por el racionalismo y por el empirismo ¿No habrá que despedirse –se pregunta Dilthey– del pensar metafísico por haberse desconectado de la vida histórica acontecida, por haber sido incapaz de *concebir desde la vida*?<sup>6</sup>.

En Heidegger, vida y conciencia histórica van siempre de la mano, van indisolublemente ligadas a la *transformación hermenéutica de la fenomenología*<sup>7</sup>. Esta precomprensión en la que ya siempre estamos es la primera evidencia, si es que se puede hablar así, de la historicidad radical de la existencia humana. Lo que la fenomenología ha denominado conciencia –se puede decir, siguiendo el § 66 de *Ser y tiempo*– antes de nada acontece, existe, es

4. *Faktizität* es un término que se refiere a individual, accidental, histórico y temporal, opuesto al ámbito de la *Logizität*, que es la esfera de lo intemporal, de la validez absoluta de lo apodíctico, según el esquema neokantiano cuyas discusiones posteriores tienen que ver con la relación posible entre esos dos ámbitos disjuntos.

5. Según Gadamer, «la facticidad del *Dasein* es la existencia que no es susceptible ni de fundamentación ni de deducción en cuanto base ontológica del planteamiento fenomenológico y no del puro cogito». GADAMER, H. G., *Verdad y método*, Salamanca, Sígueme, 2008, p. 319.

6. En opinión de Gadamer, los auténticos precursores de la posición heideggeriana de la pregunta por el ser en el marco de la facticidad no fueron tanto Dilthey y Husserl cuanto Nietzsche (Cfr. GADAMER, H. G., *Verdad y método*, ed. cit., p. 323).

7. Esta es la tesis de RODRÍGUEZ, R., *La transformación hermenéutica de la fenomenología*, Madrid, Tecnos, 1996.

*abí* de modo histórico (*geschichtlich*): su existir es un acontecer, un suceder histórico<sup>8</sup>. A partir de ahí, será preciso estudiar por qué se ha disimulado esa conciencia del acontecer histórico ocultando así esta índole ontológica hasta provocar la reducción de la historicidad del *Dasein* al presencialismo del puro ser *en* el tiempo. ¿Cuáles fueron las fuentes heideggerianas de esta concepción de lo histórico?

La lectura de Brentano y su trabajo sobre *Los modos de decir ser en Aristóteles* le ponen sobre la pista de la filosofía del Estagirita. La filosofía práctica de Aristóteles, cree Heidegger, constituye la primera tematización de la facticidad. La toma en consideración de la *praxis*, así como su comprensión, capital en este momento, de los libros de la *Física*, es interpretada por Heidegger como una primera comprensión del problema del tiempo (que es *kinesis tou biou*) y de la historia que no han podido ser de ningún modo pensadas por el pensamiento teórico. La lectura de algunos de los capítulos de *Ética a Nicómaco*, en especial aquel en el que aparecen las distintas formas de estar en la verdad y el capítulo VI dedicado a la *frónesis*, orientan a Heidegger en la dirección de una filosofía ya no preocupada por la verdad en el sentido científico sino en el sentido de *los modos en los que el ser se hace disponible para el hombre*, así como por la vida humana en lo que tiene de singular e irreductible a ninguna conceptualización, tal y como se advierte en la propuesta de la virtud de la prudencia, comprendida ahora en clave existencial. Y algo más. La vida virtuosa es una vida decidida por el hombre que tiene que vérselas ahora (una vez acabado el ideal paradigmático de Platón y por tanto sin poder saber qué es el bien) con decisiones no del todo claras, con circunstancias demasiado convulsas, con medios respecto de fines no del todo transparentes. No es evidente cómo hay que vivir. El riesgo de la acción pone en juego la libertad del hombre que está continuamente haciéndose cargo de su existencia de forma propia o impropia, esto es, convirtiendo su vida en una *poiesis* que obvia la peculiaridad de la vida humana, o aceptando el *tener que actuar* y la finitud correspondiente a quién no sabe absolutamente qué debe hacer y al ser puramente contingente de este agente.

Otra de las influencias decisivas para el forjado de su hermenéutica de la facticidad fue lo que él llamó la experiencia del cristianismo primitivo. La escatología paulina de los capítulos 4 y 5 de la carta a los Tesalonicenses y de otros capítulos de las cartas (1Cor 1, 20; 2Cor 12, 5-10; Rom 8, 19-25, entre otros muchos) ponen de manifiesto la especial vinculación del hombre creyente que

8. «La proposición “el *Dasein* es histórico” se revela como una proposición ontológico-fundamental». HEIDEGGER, M., *Ser y tiempo*, Madrid, Biblioteca de Grandes Pensadores, 2002, § 66.

no vive en el tiempo sino que vive el tiempo mismo. La esperanza cristiana está, por definición, desligada del tiempo en cuanto mensura de lo sucedido, y se vincula, por el contrario con el tiempo vivido, el tiempo de lo porvenir que es siempre el tiempo que no es presente, el tiempo de la inseguridad determinada por el advenir de un final, de la *parousia*, que siempre está llegando y que devasta las certezas de la inautenticidad de la vida mundana. Un tiempo no cronológico sino kairológico que, por tanto, se resiste a ser objetivado, cuantificado y que, para el que lo vive, se le presenta como el tiempo de la angustia, del cuidado. Interesa, pues, rescatar la experiencia cristiana no por el contenido concreto de su fe sino por su actitud: la actitud de espera activa, de vigilancia ante una venida definitiva que plenificará y otorgará sentido definitivo al recapitular (*anakefalaiothēnai*) todo lo anterior como si el futuro de lo porvenir estuviera ya latiendo en el pasado de lo sido. La inminente *parousia* convierte el tiempo del cristiano en un tiempo de advenimiento constante en el que la autenticidad de la existencia viene marcada por cómo es su trato con las cosas del mundo que le rodean. Sólo la vivencia interior, sólo la comprensión del mundo circundante desde su propio mundo y el desapego consecuente con las cosas y su aparente seguridad, muestran el compromiso del hombre con el mundo *como si no* fuera lo único definitivo. La experiencia de la facticidad del cristianismo primitivo explica bien por qué el desasosiego angustioso ante lo porvenir puede ser conscientemente ocultado por la seguridad y la certeza que elimine esta inquietud vital. Tal ha sido la experiencia de la historia en cuanto relato de lo ente presente que contempla el pasado como siendo pasado. Y no solo la experiencia del cristianismo primitivo trabajada en *Einleitung in die Phänomenologie der Religion*, sino que en *Agustinus und der Neoplatonismus* partiendo del libro X de las *Confesiones* retoma el modo de pensar desde la experiencia fáctica: los hombres aman la verdad que se revela pero rechazan la verdad en la que ellos mismos resultan revelados. El hombre querría que todo se le revelase pero quedar oculto él mismo. Tesis que, según Heidegger, abandona al final el propio Agustín pues piensa el tiempo propio del desasosiego de la vida fáctica desde el quietismo que presupone la *fruitio Dei* propio del neoplatonismo<sup>9</sup>. Lutero volverá, según Heidegger<sup>10</sup>, a recobrar esta profunda

9. Según Pöggeler: «Si se interpreta el tener experiencia de Dios como *fruitio Dei*, si se disfruta de Dios como sosiego del corazón, entonces Dios quedará al margen del desasosiego de la vida fáctico-histórica y será desplazado y acallado en su más propia intimidad vital». PÖGgeler, O., *El camino del pensar de Martin Heidegger*, Madrid, Alianza, 1986, p. 44.

10. Según Heidegger, las investigaciones para llevar a cabo la tarea de la destrucción de la historia de la ontología arrancan de la escolástica tardía y del primer periodo teológico de Lutero. Cfr. HEIDEGGER, M., *Interpretaciones fenomenológicas sobre Aristóteles*, Madrid, Trotta, 2002.

vuelta a la facticidad de la vida rechazando la *theologia gloriae* que proviene de la más alta especulación metafísica, en virtud de la *theologia crucis* ante la cual la ciencia de los sabios aparta la mirada, precisamente donde Dios ha actuado fácticamente: la pasión y la locura de la cruz.

La temporalidad del *Dasein*, ahora ya en *Ser y Tiempo*, consiste en un *advenir presentando que va siendo sido* (*gewesend-gegenwärtigende Zukunft*). Es este *advenir* (que en realidad es un movimiento mediante el cual el *Dasein* se hunde en su propia finitud<sup>11</sup>), para el que ha sido ciega la metafísica que no ha hecho la diferencia ontológica, el que es posibilitado por la temporalidad determinada por la muerte. De si se afronta decididamente o no depende la autenticidad de nuestro existir. Así pues, la primacía de *lo sido*, de lo pasado, depende de que la historia misma tenga su raíz en el advenir, en el futuro. Parece que Heidegger reconoce a partir del § 72 de *Ser y tiempo* que la analítica existencial ha resultado unilateral al quedar fuera de consideración el estar vuelto hacia el comienzo (*Sein zum Anfang*) y el extenderse (*Erstreckung*) entre el nacimiento y la muerte<sup>12</sup>. Se ha pasado por alto lo que Dilthey llama “la trama de la vida” (*Zusammenhang des Lebens*)<sup>13</sup>, que no es una mera secuencia de vivencias que tienen que ver con la concepción vulgar del tiempo. Vivencias planteadas como secuencias en las que la única verdadera parece ser la vivencia presente, el ahora. Parece que Nietzsche fue sensible a una forma nueva de pensar el tiempo con su *eterno retorno*. Recuérdese a este respecto el pasaje *Del gran anhelo* de *Así habló Zaratustra* donde describe su *pensamiento más profundo* en un diálogo que se establece con su propia alma: «Oh alma mía, yo te he enseñado a decir ‘hoy’ como se dice ‘alguna vez’ y ‘en otro tiempo’ y a bailar tu ronda por encima de todo aquí, ahí, allá»<sup>14</sup>. Sin embargo, según Heidegger, esto sólo fue un conato de un intento de superación que, al final, siguió perpetuando el pensar metafísico representativo. Una idea que se observa particularmente en los análisis que Heidegger realiza sobre el ‘instante’ en Nietzsche. Un instante en el que se condensa la eternidad

11. Así lo define PATOCKA, J., *Introducción a la fenomenología*, Barcelona, Herder 2003, p. 275.

12. Véase el trabajo de WALTON, R., «Temporeidad e historicidad», en: RODRÍGUEZ, R. (coord.), *Ser y tiempo de Martin Heidegger. Un comentario fenomenológico*, Madrid, Tecnos, 2015, pp. 371-397.

13. DILTHEY, W., *El mundo histórico*, México, FCE, 1944, p. 221. Recuérdese aquel *dictum* de Dilthey: por las venas del sujeto conocedor que construyeron Locke, Hume y Kant no corre verdadera sangre.

14. NIETZSCHE, F., *Así habló Zaratustra*, Madrid, Alianza, 2000, p. 305. Por no recordar aquel otro: «El nombre del portón está escrito arriba: instante (...) Toda verdad es curva, el tiempo mismo es un círculo» (p. 225).

que no puede ser medida cronológicamente<sup>15</sup>. En realidad, cree Heidegger, la *redención de la venganza*, como paso previo para la superación del hombre actual y la llegada del superhombre, no es sino una nueva forma de relación con el tiempo y, por tanto, el rechazo de todo lo que contraría a la voluntad y tenga algo que ver con el pasado. De esta manera, ese pasado queda redimido al ser continuo retorno una y otra vez<sup>16</sup> en vez de solidificado y encapsulado en un ayer inaccesible. Se intenta así conseguir imprimir al devenir el carácter de ser como expresión máxima de la voluntad de poder que sigue insistiendo, advierte Heidegger, en humanizar el mundo *sintiéndonos en él cada vez más como señores*<sup>17</sup>. Por eso Nietzsche, aun estando en los umbrales de la superación de la metafísica, sigue abigarrado a ella aunque sea desde un pensamiento de la subjetividad ahora entendido ya no *more cartesiano* (como pensar de la conciencia y del alma) sino como pensamiento del cuerpo.

Se tergiversa la concepción de nuestro ser histórico cuando no se entiende que no somos seres históricos porque acontezcan hechos históricos, sino más bien al contrario: pueden sucedernos (*geschehen*) tales acontecimientos porque somos históricos (*geschichtlich*). Lo histórico que merece ser destacado por una fenomenología hermenéutica es precisamente no el mero suceder de los sucesos sino aquello del ser que los hace existencialmente posibles en cuanto sucesos. Esta historicidad constitutiva de las entrañas del *Dasein* está, como no puede ser de otra manera, estrechamente vinculada a la esencia del *Dasein*, a la cura que rezuma de *temporalidad*. Esto es, porque el *Dasein* es temporal en el fondo de su ser, es posible lo histórico. Teniendo en cuenta que ya no se plantea el problema husserliano de la conciencia como unidad en la multiplicidad o corriente de vivencias *en la unidad de su curso*, sino que la temporalidad que otorga *la unidad original de la estructura de la cura* nos pone sobre la pista de una unidad *ex-tatica*.

Cuando la existencia se gesta o sucede de tal modo que asume la posibilidad de la muerte, entonces la existencia encuentra su gestarse original al que Heidegger llama destino (*Schicksal*) y que no puede separarse de lo que Heidegger llama *Geschick* o destino colectivo. La tradición se ha fraguado como la imposibilidad de retrotraerse a lo ya sido precisamente por haber huido de la temporalidad limitada que le es peculiar: la muerte. Asumir esta

15. «Desde este portal del instante corre hacia atrás un largo, eterno callejón: detrás de nosotros hay una eternidad». HEIDEGGER, M., *Nietzsche I*, Madrid, Destino, 2000, p. 243. «Los dos callejones, futuro y pasado, no se chocan, corren uno detrás del otro» (p. 255).

16. Sobre estas cuestiones, puede verse KLOSSOWSKI, P., *Nietzsche y el círculo vicioso*, Buenos Aires, Altamira, 1995.

17. Cfr. HEIDEGGER, M., *Nietzsche II*, Madrid, Destino 2000, p. 247.

temporalidad pone al *Dasein* en el *estado de resuelto*, esto es, en la prolongada constancia (*erstreckte Ständigkeit*) de la existencia en su mismidad. No se trata pues de un suceso que pasa en el efímero presente sino de un acontecer (*Geschehen*) que implica tanto movilidad (y no movimiento como sería propio de los entes que no tienen la peculiaridad del *Dasein*) como persistencia (que no es tampoco perdurar, *Beständigkeit*) y que debe ser entendida como estabilidad del sí mismo, *Selbständigkeit*. Existir no es un estar dado, sino que es un realizarse, un gestarse histórico. Considerar al *Dasein* como una ristra de secuencias instantáneas imposibilita el genuino análisis ontológico del extenderse del *Dasein* desde el nacimiento a la muerte. Y es que en la esencia del *Dasein* está ya incluido el *entre* (*Zwischen*) que se relaciona con el nacimiento y la muerte en el que el nacimiento no es algo pasado que ya no está, ni la muerte algo futuro que todavía no ha llegado, sino que el *Dasein* es el *entre* en relación a la unidad que se da entre la condición de arrojado (pasado) y el estar vuelto hacia la muerte (futuro) inherente al cuidado.

Sólo desde la conciencia de esta facticidad puede abriarse el horizonte de la temporalidad. Es esta unidad extática la que, al provocar la unidad y el sentido del relato histórico, ofrece el hilo argumental que pueda explicar el devenir histórico. Sería impropia una historiografía que relatara el pasado como un conjunto de vestigios de lo que ya no es. El *Dasein* no puede ser pasado. El pasado lo tienen los entes que ya no están a la mano. La determinación del pasado en cuanto *Vergangenheit* no corresponde al haber sido (*Gewesenheit*) en cuanto constitutivo de la unidad extática de la temporalidad. La propiedad de la historiografía procede de la consideración del pasado en cuanto apropiado y asumido como herencia de nuestro destino. El problema de la historia debe ser llevado —explica Heidegger— a su *enraizamiento originario*, esto es, al lugar ontológico de la historicidad. «De este modo, junto al pensar que objetiva la historia acontecida que convierte lo pasado en una cosa, se alza un actuar de tipo revolucionario que intenta asir el futuro y hacerse dueño de la historia acontecida»<sup>18</sup>. A esto «no objetivable» de la historicidad de la vida fáctica, le corresponde un carácter de *complimentación* que es histórica, que acontece en la historia que es el *pleroma* del tiempo. A pesar de lo cual y, sin embargo, Pablo, Agustín y Kierkegaard, que han tenido oportunidad de ponerse frente a la experiencia fáctica de la vida de la fe cristiana, se han quedado presos de un tipo de tratamiento metafísico que, al pensar el ser como constante ser presente (*Vorhandenheit*), no han podido entender profundamente la *temporalidad* que da cumplimiento a la vida fáctica.

18. PÖGGELER, O., *El camino del pensar de Martin Heidegger*, ed. cit., p. 36.

Todo esto nos pone sobre la pista de que la experiencia metafísica del pensar la historia que está constituida por lo óptico de la misma (*Historie*) no satisface y más bien oculta la experiencia fáctica, la experiencia de la finitud y de la historicidad. La existencia auténtica, siguiendo *Ser y tiempo*, consiste en no diluirse la existencia en los entes *que nos hacen frente* y de los que nos *cuidamos*, sino en pensar la existencia en cuanto vuelta hacia la muerte como futuro propio que se retrotrae al haber sido originario marcado por la condición de arrojado. Nosotros, explicará Heidegger en *Ontologie*, estamos en medio de esa caída que ha constituido toda la historia fraguada como encubrimiento de lo originario. Y lo originario es precisamente lo que ahora debe ser pensado mediante el desmantelamiento, el desmontaje, la superación, la deconstrucción de la historia que ha sido siempre la historia del ser objetivado, confundido con el ente. Lo que sucede es que la metodología fenomenológica debe hacerlo así: superar implica previamente asumir y de alguna manera, fenomenológicamente, reducir, esto es, reconducir hasta los cimientos de lo originario para sacar a la luz la historia en cuanto *historia del encubrimiento* que es la *historia del ser*.

## 2. SUPERACIÓN DE LA HISTORIA, SUPERACIÓN DE LA METAFÍSICA

La historia, tal y como se ha entendido desde el conjunto de los vestigios del pasado conectados como en ristas de acontecimientos, es fruto de una determinada manera de entender el ser como ser del ente. Ente entendido como lo objetivable, lo conceptualizable, lo mensurable, lo otro del hombre. Para Heidegger, la metafísica es nuestra historia y la comprensión de esa historia es indispensable para todo filosofar.

Pero a Heidegger no le interesa la historia, precisamente por haber falseado la autenticidad de lo humano en un presencialismo que impide hacerse cargo del ser que ha permanecido oculto en la patencia del ente. Sin embargo, la historia ha de ser asumida para ser superada. De esto trata el comprender histórico en Heidegger. Hay que volver sobre la historia para volver a repetirla pensando lo no pensado, haciendo historia sin atender a lo histórico de la misma sino a la historicidad. Se trata de poner al descubierto la comprensión del ser que constituye la metafísica y también el límite de esa comprensión, lo que en la interpretación de Nietzsche se denominará *el rasgo nihilista de la metafísica*<sup>19</sup>. Y esta tarea es posible exactamente ahora, en el tiempo del final de la filosofía.

19. HEIDEGGER, M., *Nietzsche II*, ed. cit., p. 343.

El pensamiento de Heidegger anuncia, ante el colapso de la metafísica que evidencia el fin de la filosofía, la posibilidad de un nuevo comienzo (*Beiträge*) desde la propia noción de superación de la metafísica. Pensar la metafísica sin *interpretación metafísica de la metafísica* consiste en dejar ser al *ser* y, por tanto, no constreñirlo en las apocopadas estructuras conceptuales de la historia de la metafísica<sup>20</sup>. La no conceptualidad de este pensar que supera la historia, la falta de docilidad metafísica –lo vamos a ver enseguida–, es la mejor señal del camino del ser que es el camino de la historicidad, el camino de lo perpetuamente cuestionable, de la eterna pregunta, en suma, del camino del pensar. Mientras el pensamiento de la historia se ha constituido como la ciencia del ente vertebrada por respuestas, el pensar de la historicidad no es sino constitutivo de envolventes preguntas, de incansables interrogaciones, pues ante el misterio no cabe otra respuesta que no sea otra vez una pregunta.

Por eso, al pensar la historicidad, no hacemos sino tratar de comprender, entendiendo que esta relación hermenéutica entre lo que somos y el ser en el que estamos nos sitúa en la insalvable realidad humana de lo finito, de lo temporal, de lo histórico<sup>21</sup>. En esa relación hermenéutica, el *Dasein* se entiende como *geworfener Entwurf*, un proyecto arrojado lejos ya del concepto de sujeto soberano y autónomo de la Ilustración. No puede olvidarse que el sentido de este arrojamiento le viene dado por la proyección del *Dasein* hacia su poder ser, y el no poder retroceder más acá del estado de arrojamiento es la tesis fundante de la hermenéutica de la facticidad.

¿Qué significa para un pensar que necesita *superar la historia* esto de que la filosofía ya se ha cumplido, que la metafísica ha dado lo máximo de sí? El final de la filosofía cursa como apoteosis de la civilización científico-técnica o cibernética. La tesis es que este final, este acabamiento (*Vollendung*) de la filosofía<sup>22</sup>, no es sólo una consecuencia desafortunada sino

20. «En las que el ser mismo se ha entregado a la determinación en forma de entidad». HEIDEGGER, M., *Nietzsche II*, ed. cit., p. 403.

21. Comprender, explica Gadamer (GADAMER, H. G., *Verdad y método*, ed. cit., p. 324), no es un ideal resignado de la experiencia vital humana en la senectud del espíritu, como en Dilthey, pero tampoco un ideal metódico último de la filosofía frente a la ingenuidad del ir viviendo, que diría Husserl, sino que es la forma originaria de realización del *Dasein*, del ser-en-el-mundo. Antes de toda diferenciación de la comprensión en diversas direcciones, la comprensión es el modo de ser del *Dasein* en cuanto que poder ser y posibilidad. Más adelante escribe: «En Heidegger, se hace visible la estructura de la comprensión histórica en toda su fundamentación ontológica, sobre la base de la futuridad existencial del ser humano» (GADAMER, H. G., *Verdad y método*, ed. cit., p. 326).

22. Acabamiento de la filosofía que se refiere al «lugar en el que se reúne el todo (*das Ganze*) de su historia en su posibilidad límite». HEIDEGGER, M., «Das Ende der



más bien un destino consecuente de la metafísica. Las ciencias han asumido como tarea propia lo que fue siempre el intento de la filosofía: exponer –explica Heidegger siguiendo la terminología husserliana– las ontologías regionales (naturaleza, historia, derecho, arte...) e implantar un determinado concepto de teoría que tiene que ver con el dominio del carácter operacional del pensar representativo, que es el pensar calculador. Esa obsesión por transformar creativamente el mundo exterior para dominarlo provoca en el hombre el pensar omniabarcante del razonamiento que reduce lo humano al hacer, al producir<sup>23</sup>, y agota, anula o impide que surja el pensar reflexivo, el pensar *más pensante*. Por eso, insiste Heidegger en que toda la historia de la filosofía, y por supuesto toda la historia, puede perfilarse desde el continuismo que supone el privilegio del ente frente al pensamiento del ser.

Que el ente esté a disposición del *Dasein* ha sido la consecuencia más plausible del sobresaliente papel de la epistemología en la filosofía que arranca en los griegos como metafísica de la representación y culmina apoteósicamente en la modernidad. Así lo explica Heidegger en «La época de la imagen del mundo»<sup>24</sup>. Y toda la metafísica moderna, incluido Nietzsche, se mantendrá dentro de la interpretación de *lo ente* y de la verdad iniciada por el filósofo francés. De hecho, la inversión metafísica llevada a cabo por Marx y Nietzsche, según Heidegger, sigue operando dentro del pensamiento *representacionista*<sup>25</sup>. Pero esto no es un burdo ataque a la modernidad. La metafísica está ya lastrada en sus inicios. Heidegger detecta que en Platón, desde el momento en que la *entidad del ente* se determina como *eidós*, se

---

Philosophie und die Aufgabe des Denkens», en: HEIDEGGER, M., *Zur Sache des Denkens*, Tubinga, Max Niemeyer, 1976, pp. 61-80. Hay varias traducciones al castellano; tomamos como referencia «El final de la filosofía y la tarea del pensar», en HEIDEGGER, M., *Tiempo y ser*, Madrid, Tecnos, 1998.

23. El pensar exacto nunca es el pensar más riguroso, si bien es cierto que el rigor obtiene su esencia de esa clase de esfuerzo con el que el saber preserva siempre la referencia a lo esencial de lo ente. El pensar exacto se vincula a lo ente únicamente en el cálculo y sirve únicamente a aquel. Todo calcular disuelve lo contable en lo contado a fin de usarlo para el próximo recuento. El calcular no permite que surja otra cosa más que lo contable. Cfr. HEIDEGGER, M., *Qué es metafísica*, Madrid, Alianza, 2014, p. 57.

24. HEIDEGGER, M., «La época de la imagen del mundo», en: HEIDEGGER, M., *Caminos de bosque*, Madrid, Alianza, 2003, pp. 75-95.

25. «Ningún contramovimiento; pues todos los contramovimientos están en su parte esencial codeterminados por su contra-qué [...]. Y por ello nunca es suficiente un contramovimiento para una transformación esencial de la historia». HEIDEGGER, M., *Aportes a la filosofía. Acerca del evento*, Buenos Aires, Almagesto, 2003, p. 158.

está perpetuando el hecho de que el mundo se convierta en imagen y la verdad en la ‘corrección de la mirada’, *orthotes tes eideos*<sup>26</sup>.

La filosofía, en cuanto metafísica<sup>27</sup>, piensa el ente como ente en la forma del *representar*, pero de un representar que presupone un fundamento: el ser del ente. Este *einai* significa *venir a la presencia*. La esencia de esta venida a la presencia se halla escondida profundamente en el nombre inicial del ser<sup>28</sup>. Y es esta impronta de la presencia la que provoca lo que Heidegger llamará la *estructura ontoteológica* de la metafísica<sup>29</sup>, por la que *lo ente* está siempre en referencia al ser que, a su vez, es concebido como ser de los entes en cuanto a su fundamento, ya sea como causa de lo real, posibilidad trascendental de la objetividad de los objetos, mediación dialéctica del movimiento del Espíritu Absoluto, del proceso histórico de producción, como voluntad de poder, etc.<sup>30</sup>.

A esta forma metafísica de pensar que concibe que la característica suprema del *ov* es el *aei*, *la constancia, la persistencia*<sup>31</sup>, le ha estado oculto, desde Anaximandro hasta Nietzsche, la verdad del ser<sup>32</sup>. Para todos ellos

26. Toda la metafísica, llega a decir Heidegger, habla la lengua de Platón. Y cómo no la de Aristóteles y la de toda la tradición escolástica derivada de él con el descubrimiento, entre otras cosas, de un saber primero que accede al ente primero, acto puro abismado en su propio pensamiento y por tanto poniendo los cimientos de la metafísica *ontoteológica*.

27. Seguimos aquí a HEIDEGGER, M., «El final de la filosofía y la tarea del pensar», ed., cit., pp.78 ss.

28. «Pero para nosotros, *einai* y *ousia*, así como *par* y *apousia*, nos dicen antes de nada lo siguiente: en el presentarse reina de modo impensado y oculto, el presente y la perduración, esto es, se presenta el tiempo. Por consiguiente, el ser como tal es desencubierto por el tiempo. Y así, el tiempo remite al desocultamiento, es decir, a la verdad del ser». Cfr. HEIDEGGER, M., *Qué es metafísica*, ed. cit., p. 84.

29. «La metafísica occidental ya era desde su principio en Grecia, y antes de estar vinculada a este título, ontología y teología». HEIDEGGER, M., *Identidad y diferencia*, Barcelona, Anthropos, 1988, p. 121.

30. Para Heidegger, voluntad de poder y eterno retorno forman parte del pensamiento único de Nietzsche. «La voluntad de poder, en su esencia y por su posibilidad interna, es eterno retorno de lo mismo [...] Nietzsche fusiona aquí las dos determinaciones fundamentales del ente que provienen del inicio de la filosofía occidental: el ente como devenir y el ente como consistencia». HEIDEGGER, M., *Nietzsche I*, ed. cit., pp. 375 y 376.

31. Así se refiere a la metafísica de la presencia en los cursos del semestre de verano de 1941 titulados «El decir inicial del ser en la sentencia de Anaximandro», en HEIDEGGER, M., *Conceptos fundamentales*, Madrid, Alianza, 2005, p. 152.

32. Todavía hoy –viene a decir Heidegger– el que se dé un interés por la filosofía no es un testimonio fehaciente de la disposición a pensar. «Sin duda hay hoy una ocupación seria con la filosofía y sus preguntas. Hay un loable derroche de erudición para investigar su historia [...]. Todo ello no nos concede la garantía de que nosotros mismos pensemos

resulta muy extraño este juego de luces y sombras que encierra el concepto de *aletheia* o *el estado de no hallarse en ningún encubrimiento*. Incluso para el propio Husserl, que con su *zurück zu den Sachen selbst* parecía volver a suscitar un nuevo interés por la metafísica. Sin embargo, esta interpretación husserliana de la *aletheia* que culmina en su concepto de evidencia continúa la estela marcada por Platón cuya filosofía transforma el contenido del concepto, explica Heidegger, en puro *no encubrimiento de la presencia, exactitud de la representación y justeza de la enunciación*<sup>33</sup>.

En la Introducción a *Qué es Metafísica*, se pregunta, en esta clave, hasta qué punto la ausencia de la referencia del *Dasein* al ser y el olvido de dicha ausencia han determinado la filosofía de la Edad Moderna y sus epígonos actuales. Qué sería del hombre –se cuestiona Heidegger– si la ausencia del ser abandonase al hombre en manos del ente de manera siempre más excluyente y única, de modo que el hombre quedase carente de la referencia del ser a su esencia y al mismo tiempo ignorante de tal carencia. Y sobre todo, la cuestión filosóficamente más relevante consistiría en saber si todavía podemos percatarnos de algunos síntomas que más que prevenirnos del olvido nos sumergen en la dirección opuesta<sup>34</sup>. Pues bien, esto ya ha sucedido, muchos de esos síntomas son los que revelan la enfermedad de la sociedad tecnificada y pueden resumirse en la consideración de las cosas como objetos de consumo, la consideración de las cosas desde el punto de vista de su productibilidad. Esta es la contrapartida práctica de la historia del pensamiento del ente.

Sin embargo, la propia pregunta *qué es metafísica* pregunta más allá de la metafísica, esto es, nace de un pensamiento que ya se ha introducido en la superación de la metafísica, observa Heidegger<sup>35</sup>. De hecho, la pregunta *qué es metafísica* es la pregunta por el ser. Por eso la propia pregunta presupone un desmantelamiento de la metafísica que implica, siguiendo el doble sentido de *Verwindung*, tanto *reponerse* de la propia metafísica como *remontar*

---

o estemos dispuestos a aprender a pensar. Por el contrario: la ocupación con la filosofía puede simularnos muy pertinazmente la apariencia de que pensamos puesto que filosofamos sin cesar». HEIDEGGER, M., *Qué significa pensar*, Madrid, Trotta, 2005, p. 17.

33. Cfr. HEIDEGGER, M., «Platons Lehre von der Wahrheit», en: HEIDEGGER, M., *Wegmarken*, Frankfurt, Vittorio Klostermann, 1967, pp. 109-144. Aquí Heidegger ha insistido en que la verdad es un tránsito. Un tránsito que no se resuelve nunca porque es el tránsito de lo oculto a lo desoculto, en el que lo oculto se refugia pero no desaparece en lo desoculto.

34. Cfr. HEIDEGGER, M., *Qué es metafísica*, ed. cit., p. 75.

35. HEIDEGGER, M., *Qué es metafísica*, ed. cit., p. 49. Más adelante insistirá: «La metafísica piensa el ser en la entidad de lo ente aunque sin poder pensar la verdad del ser en el modo de su pensar».

la metafísica para volver a pensar su origen. La idea de que es urgente un desmantelamiento de la tradición para hacerse con la *cosa misma* recorre la filosofía de Heidegger desde sus primeros pasos fenomenológicos. En *Ontologie (Hermeneutik der Faktizität)*, vincula la tarea filosófica de remontar la tradición con la necesidad de «sacar a la luz la historia del encubrimiento». Desmontar aquí ya aparece como *retornar*<sup>36</sup>.

Más, el olvido del ser (*Seinsvergessenheit*) no puede ser saldado con el intento de captura del mismo. Fundamentalmente porque la diferencia ontológica radica en que el ser no puede ser objetivado, como se acaba de señalar. La única manera de esta aproximación al ser es reconociendo que el ser es eso, abandono, olvido y que sólo repitiendo y reiterando<sup>37</sup> la historia de ese olvido, que es la única manera posible de *destruir la metafísica*, puede el hombre descubrirse como lugar (*Da*) de la verdad del ser (*Sein*). La tarea de la destrucción no afecta primordialmente al pasado, advierte Jean Grondin, sino al día de hoy, al letargo ontológico del presente. Esta es la tarea del pensar. En esta medida, la intención de la destrucción es positiva<sup>38</sup>. De hecho, Heidegger reconoce que el olvido no tiene efectivamente ningún significado negativo, al menos etimológicamente. En griego significa ocultamiento como cobijo, preservación. De esta manera, sin olvido (*lethe*) no habría desocultamiento y, por tanto, no habría verdad (*a-letheia*).

Volver a pensar lo no pensado es recuperar la historia desde la necesidad de pensar la historicidad para desentrañar de ella lo que quedó reservado y oculto al pensar filosófico. Es un regreso al fundamento de la metafísica<sup>39</sup> que tiene

36. «Desmontar quiere decir aquí retorno a la filosofía griega, a Aristóteles, para ver cómo lo que era originario decae y queda encubierto y para ver cómo nosotros estamos en medio de esa caída». HEIDEGGER, M., *Ontologie. Hermeneutik der Faktizität*, Frankfurt, Vittorio Klostermann, 1982, p. 99.

37. La repetición heideggeriana frente a la reflexión husserliana es, según R. Rodríguez, una primera idea de aproximación de lo que es hermenéutica. De esta manera, la actitud filosófica ya no será tanto un giro de la mirada (*Blickwendung*) cuanto una prolongación de ese movimiento de autocomprensión que se encuentra en la vida fáctica. Cfr. RODRÍGUEZ, R., *La transformación hermenéutica de la fenomenología*, Madrid, Tecnos, 1997.

38. GRONDIN, J., «La destrucción hermenéutica fenomenológica de la pregunta por el ser», en: RODRÍGUEZ, R. (coord.), *Ser y tiempo de Martin Heidegger. Un comentario fenomenológico*, ed. cit., pp. 15-37. De la cita, p. 34.

39. Escribe Hölderlin en *Retorno a la patria*: «solamente aquel que busca lo hogareño desde la intemperie es transferido a lo hogareño del suelo natal». Hay que arrancar de más allá —escribe Heidegger en las lecciones del semestre de invierno de 1937-1938— justamente del ser mismo y por vez primera, y por eso, esto es a su vez un comienzo; pero como éste tampoco se da sin el primero, es, por tanto, otro comienzo. Cfr. HEIDEGGER, M., *Posiciones metafísicas del pensamiento occidental*, Barcelona, Herder 2011, p. 47.

que hacerse eco del abismo (*Ab-grund*) de la verdad del ser que da que pensar al pensar pensante mediante un *salto*<sup>40</sup>. Un salto porque no puede decirse que haya continuidad entre la pregunta que guía el proyecto metafísico ontoteológico y la pregunta fundamental por la verdad del ser o por el ser mismo. Se trata de un salto en el sentido de que el pensar deja de tener contenido intencional para pasar a pensar lo indisponible de la verdad del ser, lo hasta ahora impensado de eso que ha sido pensado.

El final de la metafísica es el tiempo de la recapitulación de su historia en el límite de sus posibilidades. Pero esto no significa que el *pensar reflexionante*, que en cuanto pensamiento del inicio es un pensar *rememorante*<sup>41</sup>, tenga ahora una tarea reparadora respecto de lo que no puede ser captado por el pensar representativo. La metafísica, a la que desde Platón hasta Nietzsche, le fue negada la verdad del ser –escribe Löwith– pertenece a la historia del suceder de la verdad en que la verdad se da y se niega<sup>42</sup>. Y es que es el ser el que se da como olvido, como lo reservado y guardado. Por eso al darse se sustrae y al sustraerse nos «arrastra consigo. Cuando estamos bajo la corriente del sustraerse, nos hallamos en camino hacia lo que nos atrae, y nos atrae escapándonos»<sup>43</sup>.

### 3. PENSAR LA HISTORICIDAD: LA AUTENTICIDAD DEL PENSAR

En las lecciones de Friburgo de 1951-52, aclara Heidegger que *lo más merecedor que debe pensarse en nuestro tiempo problemático es el hecho de que no pensamos*<sup>44</sup>. Ello no se debe a que los hombres no se dirijan suficientemente bien a aquello que da que pensar, sino al hecho de que lo que merece ser pensado se aparta de nosotros, se ha apartado desde hace tiempo sustrayéndose de una manera tal que, sin embargo, le hace conservar una *peculiar e incomparable cercanía*<sup>45</sup>.

40. «La superación solo es posible y creativa cuando se realiza desde su propio fundamento inicial y, por tanto, oculto: como salto». HEIDEGGER, M., *Posiciones metafísicas del pensamiento occidental*, ed. cit., p. 73.

41. Para Löwith, el pensamiento de Heidegger sobre el ser es una ‘remembranza’ (*andenken*); no en vano pensar es *Denken* que, por cierto, Heidegger aproxima etimológicamente a *Danken*, agradecer, en cuanto que el pensar de ser agradecido al ser. Cfr. LÖWITH, K., *Heidegger, pensador de un tiempo indigente*, Buenos Aires, FCE, 2006.

42. LÖWITH, K., *Heidegger, pensador de un tiempo indigente*, ed. cit., p. 232.

43. HEIDEGGER, M., *Qué significa pensar*, ed. cit., p. 20.

44. *Ibid.*, p. 17.

45. *Ibid.*, p. 79.

Al pensar en la técnica moderna, en la que el objeto es fruto de una voluntad de poder humana, a la vez que el hombre se sabe, como sujeto, atrapado por el objeto, se ha descubierto el modelo de lo que puede resumir el legado filosófico de Heidegger: la íntima copertenencia entre hombre y ser. Lo que merece ser pensado es este *Ereignis* que nos permite anticipar, en la constatación de la íntima relación de la técnica con el hombre, la íntima vinculación, también, entre el *Dasein* y el ser. Lo inicial del pensar que todavía no ha sido pensado mediante el pensar es precisamente que la verdad del ser es tanto el acaecimiento propicio como la retirada o la demora en la comparecencia del fundamento y el hombre que, como signo abierto, se encuentra en una permanente remisión recíproca con la verdad del ser. Hombre y ser no se copertenecen ópticamente sino ontológicamente, en la medida en que esa copertenencia acontece, es histórica. Desde los orígenes del pensar, lo vamos a ver enseguida con *La sentencia de Anaximandro*, se sabe que el pasado del haber sido arrojado y el futuro que adviene en forma de apertura y de proyecto, en forma de contingencia propia de un ser de posibilidades, están siempre vinculados.

De este modo, el pensar auténtico vuelve a remitirnos a esa posible síntesis entre las dos etapas de Heidegger marcadas por la controvertida *Kehre*, ya que el pensar no sólo determina lo que el hombre es, diferenciándolo de los demás entes precisamente en que por el pensar se abre al ser, sino que el ser, nada es sin referencia al pensar. Ser y hombre, escribe Pöggeler, no son algo que primero tuvieran consistencia por sí mismos y luego se necesitaran *more dialectico* sino que ellos son únicamente «en la transferencia, en la apropiación que va del uno al otro»<sup>46</sup>.

En nuestra opinión, lo que signifique pensar la historicidad debe ponerse en relación con lo que desde los primeros momentos de su *Hermenéutica de la Facticidad* y sobre todo desde *Ser y tiempo* se entendió como la esencia del *Dasein*: el *cuidado*. La *Sorge* o la *cura* constituye la anticipación de una realidad todavía por venir. *Anticiparse-a-sí (sich-vorweg-Sein) estando-ya-en-el (mundo) en-medio-de (los entes que comparecen dentro del mundo)*, es la definición del modo de ser del *Dasein*<sup>47</sup> que determina la prioridad temporal de futuro como estructura fundamental de la existencia humana esencialmente proyectiva frente al exclusivo interés por el presente propio de la temporalidad de los entes

46. PÖGgeler, O., *El camino del pensar de Martin Heidegger*, ed. cit., p. 156.

47. Seguimos aquí la traducción de Rivera: HEIDEGGER, M., *Ser y tiempo*, Madrid, Trotta, 2003, § 41. Nunca podemos hacernos ajenos al cuidado pues se da «existencialmente a priori antes es decir, desde siempre, en todo fáctico comportamiento y situación del *Dasein*».

que meramente subsisten (*Vorhandenheit*), entendiendo ya, al menos en el contexto de *Ser y tiempo*, hasta qué punto subsistir se opone a *ex-sistir*. La noción eminentemente teórica de intencionalidad como relación fecundamente teórica entre el sujeto y el objeto abanderada por la fenomenología, deja paso a otra relación más fundante y filosóficamente obviada, una relación pre-teórica entre el hombre y los entes: el cuidado. Pero el cuidado, después, cuando el pensar se desplace de la cuestión de la existencia a la de la verdad que acontece como algo indisponible para el propio pensamiento, puede entenderse, en nuestra opinión, como una consecuencia de la íntima copertenencia entre ser y hombre marcada por el inapelable pastorear de éste en cuanto *tener que* reunir para cobijar lo disperso ante sí, sin que este cobijo implique que lo cobijado sea puesto a su disposición. Por cierto que el *logos* es ya una facultad peculiar de reunión, de cobijo de lo disperso<sup>48</sup>. Por eso, aunque el obrar no puede ser entendido nunca como un obrar en el sentido de producción de efectos técnicos, como el obrar es un actuar debe entenderse «como un dar la mano, ayudar, preparar»<sup>49</sup>.

El pensar la historicidad nos permite aventurar que la filosofía ahora, en tiempos postfilosóficos, tiene que ver precisamente con esa actitud en la que el hombre se acostumbra a familiarizarse con el misterio que lo envuelve tanto como le sugiere meditación tras meditación, volver a lo mismo<sup>50</sup>, a lo que al hombre le va, sin que de ello pudiera obtenerse respuesta ninguna sino distintos grados de aproximación al fundamento, sin fondo y por tanto abismal (*Ab-gründigste*) de todo.

48. «El ser verdadero del logos –explicó en *Ser y tiempo*, ed. cit., p. 37–, es el *aletheuein*». El *lógos* tiene el carácter de *intérprete* en el doble sentido de *Kundgebung* y *Auslegung*, esto es, en el doble sentido de manifestación e interpretación: «Hence, the general direction of the early Heidegger's approach is set out: trough logos as hermeneia to the copformance of ousia/aletheia». SHEENAN, TH., «Hermeneia and apophansis. The early Heidegger on Aristotle», en: VOLPI, F., *Heidegger et l'idée de la phénoménologie*, Dordrecht, Kluwer, 1988, pp. 67-80, de la cita p. 70. Unas pocas páginas después, Thomas Sheenan aclara que ya en el Fragmento 93 de Heráclito se dice que en el oráculo de Delfos, el dios Apolo con su *oute legei, oute kriptei...* muestra hasta qué punto el decir significa desocultar, destapar, revelar. «Logos is a synthetic disclosure, and for that reason disclosure can take the form of speech, where nouns and verbs are synthesized for the purpose of expressing one's pathos, one's disclosive submission to the world» (art. cit., p. 74).

49. BIEMEL, W., «Heidegger como maestro fenomenológico», *Taula* 13-14 (1990), p. 30.

50. *Lo mismo (tauta)* nombra, según lo explica en «El decir inicial del ser en la sentencia de Anaximandro», «aquello hacia lo cual todo el pensar inicial dirige su pensamiento: la mismidad de aquello que es salida de la *proveniencia* y entrada en la *desaparición*». HEIDEGGER, M., *Conceptos fundamentales*, ed. cit., p. 152.

Pensar la historicidad es pensar nuestro tiempo como el tiempo de la transición, el tiempo del *entre*, el tiempo de «los dioses huidos y del dios venidero»<sup>51</sup>, del *ya* pero *todavía no*, el tiempo del estar despiertos. Y aquí toca descubrir una nueva forma de pensar que piense esto que sucede. Que no es nada, porque no es ente, pero que es acontecimiento, acaecimiento propicio (*Das Ereignis ereignet*)<sup>52</sup> que en cuanto trata de ser apresado, de ser respondido *entitativamente*, se sustrae. No se trata de pensar de otra manera para que el ser no se sustraiga, ya que el sustraerse como el presentarse son parte del acontecimiento apropiante que es el ser. Se trata de pensar, de meditar este *claro abierto* en el que acontece el inicio del pensar que ya habla, como sucede en Anaximandro, de lo que posibilita el aparecer y el retrotraerse de lo existente.

Según Heidegger, en la sentencia de Anaximandro aparecen dos palabras clave: nacimiento y muerte, que él traduce como *provenir* y *escapar* o *transcurrir*, y que además son parte constitutiva de todo movimiento. La sentencia muestra cómo ya desde antiguo el ser ha sido concebido como devenir. Un devenir este del pensar inicial que no ha sido pensado ni por el concepto de devenir de Hegel o de Nietzsche. En suma, dice Heidegger, la sentencia dice que el ser es *irrupción de la presencia* sin que esto implique necesariamente constancia en la *consistencia que persiste*, es decir, sin que esto suponga el inicio de la metafísica de la presencia. El *provenir*, lo que Anaximandro llama *genesis*, no puede significar el abandono de aquello a partir de lo cual sale a la luz ese provenir. De este modo, el regreso al inicio del pensar es «el regreso hacia el a-partir-de-donde *en cuanto plenitud de la irrupción de la presencia*»<sup>53</sup>. La *irrupción de la presencia* es la *demora* en cuanto tránsito de la *proveniencia* a la desaparición. Es la *ocultación desocultante*<sup>54</sup>.

La tarea del pensar en este tiempo postmetafísico y postfilosófico es no tanto la de clarear la sombra, como intentó hacerlo el platonismo y toda la historia de la metafísica subsiguiente, sino la de mostrar la historicidad en lo crepuscular del mostrarse de la verdad en el que lo patente, lo revelado, lo presente, lo cierto, lo *positum*... siempre remiten a lo latente, lo ausente, lo incierto, lo no pensado. Y para esto se queda corto el decir de la filosofía, para esto el lenguaje del pensar está más que del lado de la ciencia, del lado del poetizar; más que sometido al concepto, libre con el decir de la metáfora... Y por ello también

51. HEIDEGGER, M., *Hölderlin y la esencia de la poesía*, Barcelona, Anthropos, 1989, p. 67.

52. HEIDEGGER, M., *Nietzsche II*, ed. cit., p. 400.

53. HEIDEGGER, M., *Conceptos fundamentales*, ed. cit., p. 154.

54. Cfr. HEIDEGGER, M., «El decir inicial del ser en la sentencia de Anaximandro», art. cit., p. 150.



el cuidado es una actitud para con el lenguaje<sup>55</sup>, para con la palabra que tiene que albergar la verdad del ser, para el pensar que consiste precisamente en el encuentro por el que el ser llega a ser lenguaje. Pero albergar nunca es colapsar. Por eso el lenguaje, aun siendo *la casa del ser*, no es una construcción del ser humano para su protección, sino la intemperie en la que el pensar no puede hallar cobijo en una palabra que subsuma lo que de por sí es inefable. El lenguaje de los poetas es ahora, en el tiempo en que el pensar es más meditación que respuesta, el *Ereignis* en el que se descubre el misterio que entreadviene al hombre y al ser, y que, así, aclara al tiempo que oculta<sup>56</sup>.

Pensar la historicidad es tanto como reconocer que lo que da que pensar es la huella de un vacío que se hace intransitable con los rudimentos tradicionales de la metafísica. Por eso el pensar ya no histórico nos pone ante la pista de lo ineluctable que es, cómo no, lo inefable precisamente por la nada. La trascendencia del *Dasein*, ese estar *allende* el ente, solo es concebible mediante la nada (*Das Nichts*) que posibilita todo cuestionar y todo conocimiento. *Dasein* –explica Heidegger– es estar sosteniéndose en la nada. De ahí que, decir el ser sea siempre una tarea paradójica, metafórica pero necesaria para el pensar. A ello se refiere Heidegger cuando en las «Palabras conductoras para la meditación sobre el ser» escribe: El ser es lo más vacío y al mismo tiempo la exhuberancia; el ser es lo más común y al mismo tiempo lo único; el ser es lo más comprensible y al mismo tiempo la ocultación; el ser es lo más desgastado y al mismo tiempo el origen; el ser es lo más fiable y al mismo tiempo el a-bismo; el ser es lo más dicho y al mismo tiempo el acallamiento; el ser es lo más olvidado y al mismo tiempo el recuerdo interiorizante; el ser es lo más coactivo y al mismo tiempo la liberación<sup>57</sup>.

## CONCLUSIONES

El pensar esencial, el pensar auténtico es el pensar que piensa el ser y, por tanto, que capta la nada en cuanto el retirarse o el ocultarse del ser

55. En la I Parte de *Einführung in die phänomenologische Forschung*, dedicada a los conceptos de *fenómeno* y *logos* en Aristóteles, aclara que el lenguaje determina al hombre como un ser de posibilidades. De modo que *hablar* es ya la manera privilegiada de *ocuparse*. Cfr. HEIDEGGER, M., *Introducción a la investigación fenomenológica*, Madrid, Síntesis 2006, p. 40.

56. Pensar, viene a decir Heidegger en *Carta sobre el humanismo*, es trabajar por hacer manifiesta la vinculación entre la *ex-sistencia* del hombre, que es su esencia, y la verdad del ser que no *transcurre* sino que simplemente *ocurre*.

57. Son algunos de los títulos de los párrafos de la sección. Cfr. HEIDEGGER, M., *Conceptos fundamentales*, ed. cit., p. 84.

que no ha sido pensado todavía y que posibilita el pensar la historicidad. La historicidad es tanto como el carácter abismático de la verdad del ser constituido por el ocultarse que refiere a lo infinito con quien lo finito del hombre está íntimamente en conjunción recíproca. Este pensar queda (y quedará siempre so pena de tergiversarse otra vez en un pensar metafísico) como tarea pendiente. Ahora bien, pensar la historicidad al modo metafísico es traicionarla. Y de esta hazaña ya sí sería responsable el hombre que, en los tiempos en los que resulta abismado por la apoteosis de la técnica, tiene la posibilidad de dejarse iluminar por el ser, de existir auténticamente, de pensar, de comprender. Pensar es (re)descubrir que el hombre pertenece a la verdad, y no a la inversa. Pensar es abrir caminos, interrogar preguntas... La tarea pendiente es, pues, el *cambio de acorde* en el pensar para que, en el mundo técnico y metafísico sea visible translúcidamente esto que el pensar inicial dejó apuntado y que sólo un lenguaje próximo al poetizar de Hölderlin puede pensar: que el olvido no debe olvidarse.

EL PAPEL DE LAS DISPOSICIONES HABITUALES (ἔξεις)  
EN LA CONSTITUCIÓN DE LA IDENTIDAD  
PRÁCTICA BAJO LA PERSPECTIVA ARISTOTÉLICA

*The role of the habitual dispositions (ἔξεις) in the constitution  
of practical identity under the Aristotelian perspective*

Adriana ROMERO  
*Universidad Pedagógica Experimental Libertador*

Recibido: 4 de mayo de 2016  
Aceptado: 11 de mayo de 2016

ἦθος ἀνθρώπων δαίμων  
Heráclito, Frag. 119

RESUMEN

La ética aristotélica, al ser una ética de la virtud, centra su atención en el aspecto disposicional que motiva la acción moral, o si se quiere, es una reflexión que explica la acción moral a partir de las disposiciones habituales del agente. La referencia a este componente disposicional ofrece luces para la comprensión de diversos tópicos filosóficos, entre ellos el problema de la identidad práctica. El objetivo de este trabajo es describir el concepto aristotélico de ἔξεις (disposición habitual) con el fin de destacar el papel que cumple en la constitución de la identidad práctica.

*Palabras clave:* Aristóteles, identidad práctica, héxeis, praxis.

## ABSTRACT

Aristotelian ethics, being based on virtue, centers its attention on the dispositional aspect that motivates moral action, in other words, it explains the moral action from the habitual dispositions of agent. The reference to this dispositional component provides insights for the understanding of various philosophical topics, including the problem of practical identity. The aim of this paper is to describe the Aristotelian concept of ἔξεις (habitual dispositions) in order to highlight its role in the constitution of practical identity.

*Key words:* Aristotle, practical identity, héxeis, praxis.

## I. INTRODUCCIÓN

Aristóteles concibe a los hombres como sustancias individuales caracterizadas esencialmente por la racionalidad, sin embargo, no deriva totalmente el estatus de individualidad singular, que hace que cada individuo no sea intercambiable indiferentemente con los demás miembros de su especie, de la racionalidad, sino de lo que Vigo llama ‘habitualismo’<sup>1</sup>. En tal sentido el concepto de ἔξεις<sup>2</sup> juega un papel importante en la comprensión de la individualidad de cada hombre. La individualidad singular que distingue a cada hombre es lo que bajo ciertas perspectivas modernas<sup>3</sup> y contemporáneas<sup>4</sup> se ha calificado como identidad personal. Si bien, el tema de la identidad personal es amplio y se puede abordar desde distintos aspectos, en este trabajo se apuntará al componente práctico de su constitución, por lo cual se hablará de identidad práctica. Korsgaard concibe la identidad del agente de praxis como una descripción bajo la cual cada agente se valora a sí mismo<sup>5</sup> y sobre la base

1. Cf. VIGO, A., “Identidad práctica e individualidad según Aristóteles” *HYPNOS* (São Paulo) 25 (2010), p. 154.

2. El término ἔξεις es traducido por VIGO, A., en *Zeitund Praxis bei Aristoteles*, Freiburg, K. Alber, 1996, como “disposición habitual”, por GADAMER en *Verdad y Método I*, Salamanca, Ediciones Sígueme, 1977, como “festen Haltung” (actitud firme), y por HEIDEGGER en *Conceptos fundamentales de la filosofía aristotélica*, Bloomington, Indiana University Press, 2008, como “tener junto a sí”. Aunque las tres traducciones nos parecen acertadas en cuanto resaltan cierto aspecto del sentido aristotélico, nosotros mantendremos la mayoría de las veces el término griego y en algunos casos emplearemos la traducción de Vigo.

3. LOCKE, J., HUME, D., y KANT, I.

4. KORSGAARD, C.

5. Cf. KORSGAARD, C., *The sources of normativity*, Cambridge, Ed. O. O’Neill, 1992, p. 83.

de la cual actúa de cierta manera. La noción de profesor, como ejemplo de identidad práctica, da cuenta de aquel que se comprende, reconoce y valora así mismo como profesor, por lo que actúa y se siente inclinado a actuar de determinada manera: formándose continuamente, impartiendo clases en una institución educativa, etc. e incluso dada esta valoración que el agente tiene de sí es posible que se sienta incapaz de lidiar consigo mismo si hiciera aquello que va en contra de su propia identidad<sup>6</sup>, es decir, de esa descripción y valoración que tiene de sí mismo. Bajo la perspectiva de Korsgaard, la identidad práctica da lugar a las razones y obligaciones que motivan la acción. En tal sentido, como señala Vigo, la idea de identidad práctica hace referencia a la manera como el agente se trata a sí mismo, es decir, se hace cargo “ejecutivamente” de su identidad, como el individuo que precisamente es. Este sentido de facticidad y ejecutabilidad que se integra en la noción de identidad práctica es lo que Aristóteles describe bajo la noción de ἦθος (carácter) que a su vez se sostiene en el hecho de que el hombre es un ser que a partir de su praxis consolida un conjunto de ἔξεις (disposiciones habituales).

## II. EL CONCEPTO DE ἔξεις EN EL *CORPUS ARISTOTELICUM*

Dada la centralidad de la noción de ἔξεις para comprender el concepto de identidad práctica bajo la perspectiva aristotélica, en este trabajo se realizará un recorrido por algunos lugares del *Corpus Aristotelicum* con el fin de hacer una reconstrucción de dicha noción, para luego mostrar el alcance que tiene la condición ontológica de las ἔξεις en la constitución de la identidad práctica. En *Met*<sup>7</sup>.V, 20 se exponen dos sentidos de ἔξεις, el primero de ellos la define como cierto acto de lo que tiene y es tenido. Esta referencia conecta la ἔξεις con un cierto tipo de tener. Cabe la posibilidad de comprender ἔχειν (tener) como la mera posesión de algo o como el uso de eso que se posee. Kirwan<sup>8</sup> considera que detrás de esta primera referencia a la noción de ἔξεις como cierto acto del que tiene y lo que es tenido, Aristóteles está privilegiando el sentido de ἔχειν como uso en contraposición a la mera posesión. Uno de los ejemplos que Aristóteles da sobre ἔχειν<sup>9</sup> hace referencia al tener específicamente

6. Cf. KORSGAARD, C., *The sources of normativity*, Cambridge, Ed. O. O' Neill, 1992, p. 84.

7. Abreviaturas de las obras de Aristóteles citadas: *Met.* Metafísica, en *Ética* a Nicómaco, da *Acerca del Alma*, *Fis.* Física, *Pol.* Política.

8. Cf. ARISTOTLE, *Metaphysics Books G, D, and E.* (C. Kirwan, Trad.) New York, Oxford University Press, 1988, p. 171.

9. *Met.* V, 23 1023<sup>a</sup> 8-19.

como uso, esto es, el hombre que lleva el vestido “puesto”. Sin embargo ἔχειν se puede entender en un sentido activo como uso, en un sentido pasivo como posesión y en un sentido que implique tanto el uso como la posesión. ἔχειν además supone una relación entre un sujeto que “tiene” y aquello que se “tiene”. Sánchez<sup>10</sup> describe esta relación como una afinidad conceptual entre el tener y el ser sujeto. Todo “tener” reclama tanto lo tenido como el sujeto que tiene. Entre el sujeto y el tener hay una relación de dependencia que no llega a ser identidad, es decir, el sujeto que “tiene” no se llega a fusionar con aquello que tiene, puesto que en tal caso, no sería un “tener” sino un “ser”, y ya de antemano se está suponiendo una distinción entre el “sujeto/ser” y lo “tenido”, que a su vez, es lo que posibilita que se pueda dar la tenencia. Si bien esta relación de afinidad se evidencia en el caso de las tenencias físicas, por ejemplo, cuando la copa tiene el líquido, en el caso de las tenencias anímicas, no queda claro que la relación sea sólo de afinidad. En griego, el verbo ἔχειν en su uso transitivo muestra de manera más evidente la distinción entre el ser y el tener, y que “tener” remite a algo que no necesariamente se “es”, sin embargo, este verbo también admite un uso intransitivo, por ejemplo, cuando se dice, “εὖ ἔχειν ο καλῶς ἔχειν”, como estar bien, es decir, este sentido del verbo ἔχειν que se aplica al concepto de ἔξις podría entenderse como un “estar o ser”. El segundo sentido de ἔξις que se expone en *Met.* V, 20 la define como disposición, a saber, aquella por la cual lo que está dispuesto, está bien o mal dispuesto. Si ἔξις en su segundo sentido se concibe como una διάθεσις y ésta a su vez como una ordenación de aquello que tiene partes, entonces bajo este aspecto, una ἔξεις responde a la ordenación por la cual eso que tiene partes se halla bien o mal dispuesto. En tal sentido, aquello capaz de ἔξις ha de ser una totalidad compuesta por partes, donde la ἔξις entendida como διάθεσις, es la razón de que las partes de ese todo estén ordenadas de una manera particular. Estar bien o mal dispuesto remite a una cierta consideración valorativa, la cual es desarrollada por Aristóteles en función de conceptos como φύσις y τέλος. De esta manera se completan los dos sentidos de ἔξις presentes en *Met.* V, 20. En *Met.* IX, en el pasaje donde Aristóteles describe los tipos de potencias y sus modos de actualización, se presentan algunas precisiones que en conexión con el inicio de EN II permiten incorporar elementos para la comprensión de los presupuestos y condiciones ontológicas de las ἔξεις. Tanto en *Met.* IX, 5 como en EN II, 1 se afirma que las virtudes dianoéticas, como por ejemplos las τέχναι, y las virtudes éticas, como la valentía, son capacidades adquiridas, a diferencia de los sentidos que son capacidades innatas. En EN II, 1 se especifica

10. Cf. SÁNCHEZ, E., “La esencia del hábito según Tomás de Aquino y Aristóteles”, *Cuadernos de anuario filosófico* (España), 107 (2000), p. 24.

además que las virtudes éticas, no se dan ni por naturaleza ni en contra de la naturaleza sino porque en el agente existe una capacidad natural para recibir-las y perfeccionarlas mediante ἔθισμός (costumbre)<sup>11</sup>. La capacidad natural para recibir-las es una capacidad en principio indeterminada o de contrarios (τῶν ἐναντίων)<sup>12</sup>, que sólo mediante un proceso de práctica<sup>13</sup> puede llegar a convertirse en capacidad determinada, como por ejemplo las ἔξεις éticas. En el caso de las τέχναι, pasan de la indeterminación potencial a ser ἔξεις productivas a partir de la enseñanza y el estudio. El ejemplo que da Aristóteles sobre la piedra<sup>14</sup>, la cual por más que se lance hacia arriba no puede acostumbrarse a estar arriba sino que siempre cae, da cuenta de las potencias unidireccionales, es decir, casos en los cuales la φύσις propia de determinados entes no permite ni aprendizaje ni acostumbramiento y la particularidad de ese tipo de φύσις, entre otras cosas, está en que ni es racional<sup>15</sup> ni ninguno de sus elementos constitutivos es capaz de escuchar a la razón. En estos mismos pasajes de Met. IX, 5 y EN. II, 1 se añade una explicación en torno al modo de adquisición de las distintas capacidades, tanto de las innatas como de las adquiridas. En el caso de las primeras, como por ejemplo, los sentidos, no es necesario ejercer previamente la capacidad para poder poseerlas<sup>16</sup>. Como señala Aristóteles, no adquirimos los sentidos por usarlos, sino que los usamos porque los tenemos naturalmente<sup>17</sup>. Por su parte, en el caso de las ἔξεις adquiridas y específicamente de las virtudes éticas, su modo de adquisición es mediante el ejercicio previo, es decir, el paso de la capacidad indeterminada a la determinación de la misma se da a través de un proceso práctico que implica realización. En este sentido se perfilan los elementos ontológicos en el ámbito de las ἔξεις. Vigo<sup>18</sup> considera que una manera de comprender la estructura ontológica de las ἔξεις es a partir de la distinción entre los conceptos de acto y potencia, pues ellos están implicados al menos como se ha visto hasta ahora, en la adquisición de las ἔξεις.

Por su parte, en k II, 4 se descarta que las virtudes sean potencias o pasiones, por el contrario, son caracterizadas como ἔξεις. Esta idea permite sostener que las ἔξεις no pueden ser clasificadas ni como potencias ni como actos

11. Cf. EN II, 1 1103<sup>a</sup> 25.

12. Cf. JOACHIM, H., *Aristotle The Nicomachean Ethics*, Great Britain, Oxford University Press, 1951, p. 72.

13. Cf. EN II, 1 1103<sup>a</sup> 32.

14. Cf. EN II, 1 1103<sup>a</sup> 20.

15. Cf. Met. IX, 2 1046b 2.

16. Cf. Met. IX, 1047b 31.

17. EN. II, 1103<sup>a</sup> 28.

18. Cf. VIGO, A., *Zeit und Praxis bei Aristoteles*, Freiburg, K. Alber, 1996, p.175.

sin más, es decir, sin ningún tipo de precisión, sino que ellas se encuentran en una especie de medianía entre una actualidad efectiva y una potencia indeterminada. Las ἔξεις son las formas más representativas de lo que Aristóteles llama en la psicología del *DA*<sup>19</sup>entelequia primera (ἐντελέχεια ἡ πρώτη). Aunque no se mencione directamente que ἔξις y ἐντελέχεια ἡ πρώτη se identifiquen, el caso que se expone en *DA* es el de la ἐπιστήμη; y la ἐπιστήμη así como las virtudes éticas y las τέχναι son los tipos de ἔξεις que Aristóteles más trae a colación<sup>20</sup>. La estructura de la entelequia primera está definida como un intermedio entre la potencia indeterminada y el acto efectivo. En *kII*, 5 Aristóteles distingue varios modos en los cuales se puede expresar la potencia, y en uno de ellos se perfila el sentido de entelequia primera que también se podría aplicar a las ἔξεις. Tomando como referencia nuevamente un tipo de ἐπιστήμη, en este caso el saber del gramático<sup>21</sup>, se reconoce la posesión de este saber al menos de tres maneras distintas. En el primer caso se puede decir de un hombre genéricamente que es gramático, en el sentido de que pertenece al conjunto de aquellos seres que son gramáticos. En el segundo caso, se llama gramático al que domina la gramática, en cuanto puede ejercerla cuando lo desee y nada se lo impida. Es este un dominio particular, pues el gramático es capaz de ejercer su saber en el momento en el que lo decida, sin embargo, no es capaz de ejercer en virtud de esta misma potencia otro tipo de saber, por ejemplo, el saber de la construcción (lo cual no significa que este sujeto no pueda también adquirir el saber del constructor, solo que eso implicaría el aprendizaje y despliegue de otro tipo de potencialidad). Finalmente, está el caso de quien ejerce en un momento determinado su saber, es decir, quien escribe o lee. En el primer caso se expresa la potencia indeterminada propia de un género, en el segundo, una potencia que, sin ser el acto efectivo, está ya determinada a realizarse como un tipo de acto en particular y no otro. Este es el caso de la entelequia primera que se aplica a la estructura ontológica de las ἔξεις. Por último, en el tercer caso se muestra el acto efectivo, donde la potencia se concreta en el acto. De esta manera, Aristóteles da cuenta indirectamente de la condición ontológica de toda ἔξις, por referencia a la entelequia primera. En *Fís.* VII, 3 en el contexto de una discusión sobre el movimiento, Aristóteles hace una referencia a la noción de ἔξις, la cual expone en los siguientes términos:

Algunas ἔξεις son ἀρεταί (virtudes) otras κακίαι (vicios), ni la virtud ni el vicio, sin embargo, son alteraciones sino que la virtud es una cierta perfección.

19. Cf. *DA* II, 1 412<sup>a</sup> 27.<sup>b</sup> 5.

20. Cf. BOTNIZ, *Aristotelis Opera*, 1870, 261<sup>a</sup> 13 ss.

21. Cf. *DA* II, 5 417<sup>a</sup> 24.



En efecto, toda vez que cada cosa adquiere su propia virtud, entonces, se la llama “perfecta” pues es sobre todo en ese momento conforme a su naturaleza. Por ejemplo, se llama “perfecto” al círculo cuando es máximamente círculo, es decir, cuando es el mejor<sup>22</sup> círculo. El vicio, en cambio, es la destrucción y supresión de este (*Fís.* VII, 3 246<sup>a</sup> 10).

Uno de los aspectos novedosos respecto a la noción de ἔξις presente en este pasaje, es la asimilación entre perfección y excelencia por un lado, e imperfección y destrucción de la perfección por otro lado. Puesto que algunas ἔξεις son excelencias y otros vicios, y estas a su vez son ciertas perfecciones y destrucciones, entonces algunas ἔξεις son perfecciones y otras destrucciones. En el pasaje se señala que la perfección o destrucción se da respecto a la propia naturaleza<sup>23</sup>. Más adelante, hablando sobre las virtudes, Aristóteles da un ejemplo sobre cómo la completitud (τελείωμα) de una casa no puede ser considerada un caso de alteración<sup>24</sup>, pues no cabe decir que la casa se altera al colocarle las tejas sino que se está culminando su construcción; pareciera que Aristóteles está asemejando el sentido de las ἔξεις como virtudes, a la casa en tanto culminada. En este sentido el elemento que se está incorporando en la argumentación es la referencia a la naturaleza de las cosas. A partir de ella se determina la perfección y por lo tanto la excelencia, esto aplica del mismo modo para reconocer la destrucción de la naturaleza que se da en el vicio. Aquello que está menos conforme a su naturaleza es defectuoso y en ese sentido representa un vicio. El pasaje de *Fís.* no da mayores explicaciones en relación a lo que puede significar para Aristóteles que una cosa esté máximamente conforme a su propia naturaleza, sin embargo, en *Pol.* I, 2 encontramos una breve explicación. Allí se señala que cuando se pretende conocer la voz de la naturaleza, ha de tomarse como referencia a los seres plenamente desarrollados según sus propiedades esenciales. Aristóteles lo expresa así, “lo que la cosa es, una vez cumplido su desarrollo, decimos que es su naturaleza, así de un hombre, de un caballo, o de una casa” (*Pol.* I, 2 1252b 32-34). Es una idea que se aplica a la naturaleza de las cosas en general. En el culmen del proceso de desarrollo se muestra con más claridad la naturaleza de la especie. Tras esta noción de naturaleza<sup>25</sup>, Aristóteles está suponiendo la existencia en cada especie de una manera particular de organizar su estructura de seres

22. El “mejor” estado en relación al “proceso de formación” que es un estado imperfecto.

23. Cf. *Fís.* VII, 3 246<sup>a</sup> 15.

24. Cf. *Fís.* VII, 3 246<sup>a</sup> 20.

25. φύσις en Aristóteles tiene varios sentidos, acá estamos destacando el sentido de naturaleza como la entidad (οὐσία) de los entes naturales Cf. *Met.* V, 4 1014<sup>b</sup> 35-36.

vivos, desde sus órganos y tejidos, hasta su conducta, es decir, está suponiendo la existencia de un conjunto de propiedades esenciales.

En el caso de los seres vivos, cuando estos alcanzan el punto máximo de su desarrollo se les llama maduros (τέλειος), y esta madurez implica la capacidad de realizar las actividades propias de la especie de la mejor manera o la capacidad de mostrar de manera más plena las propiedades esenciales de la especie. La razón por la cual los seres vivos maduros pueden expresar el pleno desarrollo de su naturaleza es que en ellos, ese desarrollo ha llegado en cierto modo a su punto más alto, a una completitud (τελείωμα). En aquellos seres que han alcanzado su madurez se puede ver en qué grado están conforme a la naturaleza de su especie, o qué punto alcanzó su desarrollo. De manera que llegar a desarrollar de la mejor manera las capacidades que son propias de una especie es lo que Aristóteles podría estar entendiendo por máximamente natural o estar conforme a la naturaleza. Al mirar el punto más alto de desarrollo se puede constatar si adquirieron o no la excelencia, e igualmente, viendo los rasgos que se expresan en el culmen del desarrollo se puede determinar la naturaleza de la especie, en el caso de que efectivamente ésta sea una especie perfectamente desarrollada.

### III. EL CARÁCTER AUTORREFERENCIAL DE LA PRAXIS

Ahora bien, el estatus ontológico de las ἔξεις y el modo como se adquieren pone en evidencia un aspecto constitutivo de la praxis tal como la comprende Aristóteles, a saber, su carácter autorreferencial<sup>26</sup> lo cual en última instancia no es más que la expresión del carácter autorreferencial de la racionalidad práctica<sup>27</sup>. Aristóteles caracteriza la praxis de los agentes racionales bajo una estructura teleológica e intencional, sin embargo, en este tipo de actividad humana, a diferencia de otras actividades, como la ποιησις, el fin o término no se da al margen de la praxis<sup>28</sup>, y además ese fin que se identifica con la praxis no se puede diferenciar como algo exterior al sujeto que la realiza, en tal sentido la praxis participa de cierta inmanencia. La “obra” que se actualiza en la praxis es la propia praxis. En esta inmanencia, por la cual cada agente racional se constituye a sí mismo a partir de sus propias decisiones y acciones,

26. Cf. VIGO, A., “Identidad práctica e individualidad según Aristóteles” *HYPNOS* (São Paulo) 25 (2010), p. 141.

27. Cf. VIGO, A., “Autorreferencia práctica y normatividad”, *Practical Reason. Scope and Structures of Human Agency* (New York) vol. 1 (2011) p. 197.

28. Cf. *Met.* IX 8, 1050<sup>a</sup> 35-1050<sup>b</sup> 2.

se evidencia el carácter autorreferencial. En sentido estricto no cabe hablar de “obra” como un producto externo a la praxis<sup>29</sup>, y es que el hombre en el ejercicio de la racionalidad práctica no puede como el artesano en el ejercicio de su τέχνη, elegir si se apropia o no de dicha τέχνη, todo lo contrario, el hombre se encuentra siempre en la situación del que tiene que actuar<sup>30</sup> y además esa praxis que realiza incide inevitablemente en su propio ser. En última instancia el hombre aunque dispone de sí mismo no lo hace de la misma manera que el artesano respecto a la materia con la que trabaja. En cierto modo no cabe el ensayo en la praxis ya concretada, cada actualización en sí misma considerada es irreversible<sup>31</sup> lo cual está vinculado con la estructura temporal de todo obrar<sup>32</sup>, y es por ello que ningún agente de praxis tiene la capacidad de hacer que lo que ha acontecido no haya acontecido.

El carácter autorreferencial pone de relieve la distinción de la praxis humana, en la cual el agente adquiere y expresa continuamente los rasgos propios de su ser, es decir, el repertorio de disposiciones habituales (ἔξεις) que ha hecho suyo. Gadamer califica este carácter como lo propio de la moralidad humana, en contraposición con la “naturaleza” o lo natural. Dada la estructura moral del hombre, éste se convierte en lo que es solo a través de lo que hace y cómo se comporta.<sup>33</sup> A través de la praxis el agente pone en juego un modo de tratar consigo mismo, si bien el agente puede y de hecho lo hace, referirse a partir de su praxis a la exterioridad que le ocupa, en ese ejercicio la referencia más inmediata es él mismo. Lo definitorio de la praxis para Aristóteles no está en operar con cosas, sino que el trato con las cosas y personas está inserto en el horizonte más amplio de lo que el propio agente de praxis es y ha llegado a ser a partir de la adquisición de un conjunto de disposiciones habituales. La manera como el agente trata consigo mismo a través de su praxis supone además una cierta comprensión global de sí mismo, su propia

29. La praxis moral comparte en cierto modo la estructura ontológica de la ἐνεργεία como praxis perfecta (πρᾶξις τελεία), Cf. *Met.* IX, 6 1048b, pues tanto en la praxis moral como en la praxis perfecta coinciden el fin y la actualización.

30. Cf. GADAMER, H-G., *Verdad y método I*, Salamanca, Ediciones Sígueme, 1977, p. 388.

31. A este respecto cabe recordar la advertencia que Sócrates hace a Calias en *Protágoras*, “no hay para las enseñanzas, recipiente diverso de uno, sino que, necesariamente, pagado el precio, hay que llevarse en el alma misma lo enseñado; y aprendido, irse perjudicado o aprovechado” *Prot.* 314b.

32. Cf. WOLFGANG, V., *La razón y su praxis. Cuatro ensayos filosóficos*, Buenos Aires, Ed. Biblos, p. 57.

33. Cf. GADAMER, H-G., *Verdad y método I*, Salamanca, Ediciones Sígueme, 1977, p. 384.

identidad práctica, la cual se va constituyendo a partir de las decisiones y acciones particulares.

Las ἔξεις en tanto capacidades adquiridas a diferencia de las capacidades innatas, se dan en el agente a partir de la realización reiterada de determinadas acciones, en esas acciones se va concretando el proyecto global de vida del agente y consolidando su identidad práctica. Aristóteles ilustra esta condición señalando que la justicia se adquiere a partir de la realización continua de actos justos. De esta manera se aprecia que en principio la práctica continua de un tipo de acción permite la constitución de las disposiciones habituales de un sujeto y luego se puede asumir que, el ejercicio de determinadas acciones pone en evidencia las disposiciones ya adquiridas del agente de praxis. Esto quiere decir que la praxis incide fundamentalmente en el propio sujeto que la realiza, hasta el punto que estas acciones terminan mostrando lo que el sujeto es como agente de praxis. La autorreferencialidad además implica que lo que hace a la praxis auténtica praxis es la intervención de la προαίρεσις (decisión deliberada), esta se entiende como la intención desde la cual surge la acción del agente. Este sentido de προαίρεσις apunta a la intención o decisión por fines de mediano y largo alcance, y en definitiva por un determinado modo de vida, y no solo a la intención o decisión por cursos de acciones particulares en situaciones particulares.

#### IV. CONCLUSIÓN

En consideración a lo antes dicho se evidencia que para dar cuenta de la identidad práctica, Aristóteles no se sirve sin mayor consideración de una tesis sustancialista, como se podría pensar, sino que apela a lo que podría llamarse, habitualismo. Esta noción da cuenta de la constitución y consistencia de la identidad práctica fundamentalmente a partir de las ἔξεις, las cuales en su conjunto y unidad configuran el carácter moral del individuo (ἦθος). Aristóteles concibe el “ser” mismo del agente como el resultado de la propia praxis y esto es posible porque la adquisición de las ἔξεις no solo influye hasta el punto de modificar el obrar fáctico presente del agente, sino que incide también decisivamente en su proyecto y expectativas futuras. Es por ello que Aristóteles insiste en la necesidad de darle una orientación racional a la praxis desde los primeros años de vida a través de la educación moral<sup>34</sup>, pues en el repertorio de disposiciones habituales se halla el principal fundamento ontológico de la identidad práctica e individualidad del agente de praxis.

34. Cf. *EN* II, 1 1103<sup>b</sup> 13-25.

El hecho de que la praxis pueda ser orientada racionalmente a partir de los primeros años de vida, pone en evidencia que ella, aun cuando es fundamentalmente autorreferencial, se constituye a partir de cierta heterorreferencia, lo cual justifica el papel de la tutela y la educación moral. La praxis es portadora de una dimensión tanto auto como heterorreferencial; resaltando esta última dimensión se entiende por qué Aristóteles precisa que es a través de las transacciones<sup>35</sup> con los demás que se adquieren y consolidan las disposiciones habituales (ἔξεις).

Apelando al ejemplo aristotélico, y ya para terminar, se puede decir que el agente de praxis se diferencia de la piedra porque su naturaleza es abierta, está dada como repertorio de potencialidades cuya actualización no se da de manera automática o mecánica, sino a través de un proceso de mediación social que implica la adquisición de ἔξεις. Lo interesante es que el agente despliega sus potencialidades solo a través de la educación, por lo cual la naturaleza y la educación convergen inevitablemente. La educación es el camino a través del cual el agente logra desplegar sus potencialidades. Las potencias indeterminadas se determinan activamente a través de la praxis y en la medida en que se determinan, de una u otra forma, se va configurando la identidad práctica del agente, la cual después de constituida prefigura de alguna manera su futuro. La identidad práctica se expresa en un repertorio de rasgos estabilizadores del carácter, es decir, en un conjunto de disposiciones habituales (ἔξεις).

35. Cf. *EN* II, 1 1103<sup>b</sup> 14-15.



*a*

Z

RESEÑAS

*a*

F

*e*

*a*





FUERTES, J. L., LÁZARO, M., ZORROZA, M. I. (eds.), *Pasiones y virtudes en la época del Greco*, Pamplona: EUNSA, Colección de Pensamiento Medieval y Renacentista. 2016, 241 pp. ISBN: 978-84-313-3135-1.

El Greco es símbolo no solo de la pintura renacentista, sino de una época. Época que se abre a través de un nuevo espíritu donde florecen cambios políticos, teológicos, científicos, técnicos, sociales y culturales condensados en la Reforma protestante, el Concilio de Trento y el llamado “Siglo de Oro” español. Este nuevo espíritu que abre una nueva época lleva implícito una nueva idea del ser humano y del cosmos.

Reflexiones que integran una mirada hacia la existencia y las pasiones junto con la mística serán las que introduzcan nuevas notas en el orden constituyente conocido como Edad Moderna. A modo de ejemplo la reflexión sobre el derecho de gentes llevado a cabo por los intelectuales de la Escuela de Salamanca en torno al descubrimiento del Nuevo Mundo serán pilares fundamentales para los futuros derechos humanos.

Son este tipo de reflexiones sobre el Greco y su época lo que expresa el presente libro con la publicación de algunos de los trabajos desarrollados en el marco del I Encuentro Internacional de Historia del Pensamiento *Las pasiones y virtudes en la Época de “El Greco”* para conmemorar el IV centenario de su muerte (1614-2014).

El libro está compuesto por trece capítulos que nos adentran en la citada época, sabiendo reconstruirla admirablemente desde ese tránsito del Renacimiento a la época y filosofía moderna y

la nueva representación que significa la pintura del Greco.

Es así como la apertura de *Pasiones y virtudes en la época del Greco* a cargo del Catedrático José Luis Fuertes nos sumerge en la *Nueva filosofía de la naturaleza del hombre* de Miguel Sabuco. Ese nuevo humanismo que yendo más allá de la escolástica integra una revaloración de los saberes humanos a través de la revisión de las pasiones y virtudes en una concepción actualizada del estoicismo que descubre la excelencia y grandeza en la propia finitud y fragilidad del ser humano. Por parte de José Félix Álvarez y Manuel Lázaro Pulido se lleva a cabo un fino análisis lingüístico de las homilías del franciscano Alfonso de Castro. Este estudio se efectúa introduciendo la novedad de los análisis del procesamiento computacional del lenguaje natural del entorno *Python*.

Como bien se ha mencionado, se trata de una época que se está constituyendo, donde hay una tensión entre lo viejo y lo nuevo, y es en ese proceso de cambio donde la tradición muta para devenir en algo diferente. En este sentido, Juan Fernando Sellés nos regala una síntesis de la teoría tomista de las pasiones, sustrato de lo que devino en el nuevo humanismo. Al igual que también fue puente entre “mundos” el pensamiento de Domingo de Soto –perteneciente a la Escuela de Salamanca– y que es examinado por Jean-Paul Coujou, quien nos habla del fundamento ontológico de lo político en dicho pensador, mostrándonos la base transformadora de la organización socio-política de la época a través de una renovación de la pregunta por el ser del humano y su libertad.

Otro acercamiento al espíritu de la época se muestra a través de las conexiones

entre el Greco y fray Luis de León expuesto por María Martín Gómez. Daniel Heider, por otra parte, nos adentra en las conexiones y diferencias entre el pensamiento de Tomás de Aquino y la metafísica de Francisco Suárez lo que nos posibilita comprender las novedades que trajo el llamado “suarismo”. Por su parte, Mário S. de Carvalho nos adentra en la ontología de la compasión que contiene el pensamiento de Amador Arrais.

Una clave más para la comprensión de esta nueva etapa es la irrupción del escepticismo, que en este libro queda esclarecida con el trabajo sobre Francisco Sánchez “el Escéptico” llevado a cabo por Maria da Conceição Camps. Otro de los hitos de la Escuela de Salamanca —clave en la época del Greco y “rescatado” por autores como Schumpeter o Hutchinson— fue la reflexión sobre los fundamentos de la economía atendiendo a la naturaleza humana donde se apelaba a las funciones que cumplían las pasiones. Se trata, pues, de un reconocimiento de los orígenes de las herramientas conceptuales del inicio de la economía clásica y que, en este libro, nos desarrolla M<sup>a</sup> Idoya Zorroza atendiendo a las relaciones entre economía y moral que tienen la usura y la codicia sobre los cuales reflexionó Francisco de Vitoria.

Si la Edad Moderna se caracteriza por algo —en lo referente a la filosofía— es por ser una época en la cual el sujeto cognoscente se establece como núcleo. Es así que no podía faltar una reflexión al respecto y que Emanuele Lacca nos ofrece a través de la figura de Juan Sánchez Sedeño y la intencionalidad lógica como comprensión y explicación de las condiciones de posibilidad del conocimiento verdadero.

Se cierra el libro con las aportaciones de Alicia Villar Ezcurra e Ignacio Verdú Berganza quienes llevan a cabo una reflexión sobre las pasiones en Pascal y Montaigne, así como la del propio autor de esta reseña que lleva a cabo una interpretación de la mística centrándose en San Juan de la Cruz y mediada por las meditaciones de Eduardo Nicol sobre misticismo y realismo.

*Las Pasiones y virtudes en la época del Greco* se trata, pues, de un libro rico en perspectivas elaborado por una pluralidad de espléndidos trabajos que se complementan, ofreciendo una nítida y segura radiografía de la época de uno de los grandes pintores del manierismo. Y acercarse así a la consideración de las pasiones y virtudes implica conocer un poco más del nacimiento de la Europa moderna y de su historia intelectual.

Francisco Javier Cortés Sánchez  
Universidad de Salamanca

VELAYOS-CASTELO, Carmen. *El cambio climático y los límites del individualismo*. Barcelona: Horsori, 2015, 122 pp.

En su último libro *El cambio climático y los límites del individualismo*, Carmen Velayos realiza un tratamiento ágil y actual de este acuciante problema ético, alejándose de consideraciones manidas y obsoletas. A lo largo de poco más de cien páginas rinde un cumplido homenaje a las palabras del estoico Marco Aurelio «Nacimos para cooperar», enfrentándose al enfoque individualista del *homo economicus* y ofreciendo un

nuevo giro hacia el *homo reciprocans*. En el brillante prólogo de la obra, Ursula Wolf, catedrática de filosofía de la Universidad de Mannheim, califica esta obra como «una investigación de *ecoética* o, incluso, de los fundamentos de la ética en general. De hecho, este libro no (solo) es sobre el cambio climático. Con el término *ecoética* la autora propone una completa visión de la ética o del autor moral que se distingue, en principio, de la concepción individualista que prevalece, en gran parte, de la tradición filosófica occidental» (9).

Velayos actualiza los principales posicionamientos filosóficos en torno al cambio climático manera extraordinariamente interesante, ya que incorpora a su visión personal del cambio climático, continuas referencias a los intelectuales más sobresalientes del panorama filosófico actual. Como botón de muestra, baste saber que realiza un llamamiento a la elaboración de «una *ecoética* que derive en *ecopolíticas*» (16), interactuando con la afirmación de Wolfgang Sachs, quien hace especial hincapié en la necesidad de establecer no sólo modificaciones culturales y políticas a nivel mundial, sino también jurídicas. Además recoge las críticas más relevantes hasta el momento a la noción de derecho de Thomas Pogge, conocido filósofo alemán por sus investigaciones acerca de la pobreza y los derechos humanos, con quien, por otra parte, está de acuerdo en lo referente a su propósito final, pues ambos autores apuestan por poner de relieve «la importancia de la cooperación en el daño».

El objetivo principal de *El cambio climático y los límites del individualismo* es incidir en la toma de conciencia de que la suma de acciones colectivas

lleva consigo graves repercusiones en la alteración climática. Por desgracia, el sujeto individualista moderno se niega a hacerse cargo de la situación reconociéndose como un agente del mal provocado, antes al contrario, transfiere su parte de culpa bien a las grandes empresas bien a los gobiernos de las naciones. Pese al grave obstáculo que presenta la conciencia moderna, Velayos subraya la necesidad de abordar un problema de tal envergadura desde la responsabilidad colectiva a fin de poder mitigarlo, y por eso tiene pleno sentido un libro como este en la actualidad. Además, ilumina la parte más teórica de su argumentación con multitud de casos prácticos, lo cual hace que la lectura resulte amena.

En el segundo capítulo, “La ecologización de la ética”, Velayos apunta que la tendencia ética está ya dada en nuestra naturaleza. Bajo esta perspectiva, descubre un nuevo enfoque del individualismo, en el que gracias a la exaltación del sujeto desde la modernidad, se pone de relieve con mayor claridad la dignidad de la persona. En este sentido, indica con acierto que no se debe olvidar el papel central de las relaciones humanas que continuamente nos instan, no sólo a la rivalidad y a la lucha, sino también y principalmente a la cooperación. Acerca de ésta existen principalmente dos teorías, que Carmen explica con precisión: la hobbesiana, que ve en el egoísmo un rasgo plenamente natural del hombre; y la rousseauiana, que recalca el papel central de la colaboración entre los ciudadanos, aunque no ocurra lo mismo en el estado de naturaleza. La filósofa propone tomar lo mejor de cada una de ellas, con el fin de sustituir al *homo economicus* por el nuevo *homo reciprocans*.

Mas esta insistencia no debe hacer-nos perder de vista que acerca del ser humano, existen gran variedad de teorías, en tanto que forma parte de la naturaleza. Debido a la necesidad urgente de decantarse por una de ellas, Velayos decide alejarse de las éticas antropocéntricas, que dejan de lado la visión de conjunto y opta por una visión holista como la más idónea de todas. Porque ésta aúna lo social, lo natural y lo tecnológico y atiende a cuestiones tales como la pérdida de la biodiversidad, o los daños ocasionados por el modelo capitalista, recogiendo asuntos que otras teorías dejan de lado. En relación con ellos, plantea la necesidad de que cada país se responsabilice de la contaminación ambiental emitida. Y pone de manifiesto que, pese a sus graves consecuencias, el cambio climático parece no inquietarnos, pues ante él adoptamos la postura del mero espectador, ya que no nos preocupamos por adquirir los conocimientos científicos que están directamente relacionados con nuestras decisiones diarias. Un caso particular que ejemplifica esto es el de cómo se fabrican los productos que consumimos y las repercusiones que tiene esta producción.

Las reflexiones acerca de la cooperación hacen un llamamiento a afrontar un reto crucial para la ética actual: la creación de una justicia equitativa. En esta línea, se invita a hacer un uso responsable por parte de todos tanto de la técnica como de los recursos naturales. Con este fin, se presentan varios modelos de gestión de los bienes colectivos, y se propone como posible solución la gestión democrática a nivel planetario de estos bienes. El único requisito al respecto es que nos entendamos, como

diría Kant, como ciudadanos del mundo. Y, en relación con ello cita a Javier Peña, quien habla de un cosmopolitismo de la democracia, que defiende el establecimiento de políticas internacionales comunes en lo referente tanto a la ecología y la sanidad como a la seguridad ciudadana. De este modo, se haría ineludible repensar el concepto de soberanía estatal, puesto que los bienes comunes son propiedad de toda la humanidad y las políticas ambientales deberían ser internacionales.

Entre las conclusiones de la obra cabe destacar el problema de la urgencia de una mayor claridad a la hora de abordar temas de ecología; la cuestión de la perentoria concienciación ciudadana y, en relación con ésta, la apremiante labor de educación ecológica, todavía por hacer. En este apartado final, Carmen resalta una vez más los beneficios que la cooperación trae consigo, y la obligación moral de evitar daños negligentes, para la cual ve como elemento central la confianza. Así, concluye que «la cooperación necesaria resulta, así, inédita, nueva, difícil. Pero la ética (global) es un sistema racional que puede hacernos el camino mucho más fácil a todos» (114). La consecuencia más importante e inmediata es que esta obra contribuye a fomentar el pensamiento ecológico, a la par que trata de una nueva postura comunitaria para afrontar los problemas del presente.

María Luisa Pro Velasco  
Universidad de Salamanca

JEAN-JACQUES ROUSSEAU, *Escritos constitucionales*, Tecnos, Madrid, 2016, 184 pp. Introducción, traducción y edición de Antonio Hermosa Andújar.

En un momento en el que la convulsa situación política actual está demandando reflexión y buen juicio, la editorial Tecnos reedita, bajo el cuidado de Antonio Hermosa Andújar, los *Escritos constitucionales* de Jean-Jacques Rousseau. No hay duda de la vigencia de estos escritos. En ellos el lector podrá encontrar afirmaciones tan rotundas como aquella que defiende que “se diga lo que se diga no quedan hoy franceses, alemanes, españoles, ni tampoco ingleses: no hay más que europeos, porque ninguno ha recibido, mediante instituciones propias, una forma nacional” (p. 69).

Estamos por tanto ante una buena ocasión para leer este libro. Adentrarse en los clásicos es siempre un ejercicio muy recomendable de introspección y autocrítica, pero cuando los maestros clásicos se revelan además más influyentes que los autores contemporáneos, no nos queda más remedio que reconocer, junto a Ítalo Calvino, que los clásicos representan un asidero firme frente a la experiencia vivida, siempre huidiza.

El caso de Rousseau es completamente paradigmático. Filósofo inagotable, conocía bien la esencia misma de la naturaleza humana. También de la política. Él nos muestra al ser humano como lo que es: egoísta, vicioso, corrupto; pero también nos ofrece una vía de salvación: una pluralidad de individuos puede, si está dispuesta a pactar entre sí, lograr un orden social y estable de hombres libres e iguales. Nos lo enseñó en *El contrato social*, su obra quizá más conocida.

Pero como nos explica Antonio Hermosa en la introducción de este nuevo libro, se trataba de una obra demasiado teórica, alejada en buena parte de la realidad social. Rousseau necesitaba algún ejemplo práctico donde verter las ideas esbozadas en *El contrato social* y es entonces cuando el conde Wielhorski le ofrece la ocasión perfecta: le encarga elaborar un proyecto de reforma para Polonia y a la vez Rousseau se atreve también a diseñar una constitución para Córcega. Como se dice en la introducción, Rousseau se dio cuenta de que los grandes Estados contemporáneos hacía tiempo que habían entrado “en la vía sin retorno de la tiranía y la depravación” (p. XV) y por eso decide estudiar otras naciones más pequeñas donde piensa que todavía es posible el florecimiento de la libertad. Por este motivo redacta el *Proyecto de constitución para Córcega* (1765) y las *Consideraciones sobre el gobierno de Polonia* (1771). Ambos tratados son los que se recogen en estos *Escritos constitucionales*.

En la contraportada del libro se explica así: “estos dos escritos nos son una constitución en el sentido actual al uso del concepto –condicionado y hasta deformado por la influencia del paradigma liberal–, sino la expresión en términos positivos de las aspiraciones del derecho político de Rousseau”. Yo preguntaría si no se trataría más bien de las propias aspiraciones del mismo Rousseau, pero en el libro nada de esto se dice. Sí nos advierte, y lo hace el propio filósofo ilustrado, que no esperemos encontrar grandes soluciones a los problemas políticos, porque no las hay. Al final, estos escritos son el resultado de la reflexión de un hombre en particular y, como

tal, susceptibles de mejora. “Acabo de realizar, en la medida de mis fuerzas, ¡y quiera Dios que haya sido con tanto éxito como celo!, la tarea que el señor Wielhorski me ha impuesto. Quizá todo esto no constituya más que un montón de quimeras, pero esas son mis ideas; no es culpa mía si se parecen tan poco a las de los otros hombres, y no ha dependido de mí organizar mi cabeza de otra manera” (p. 183).

¿Y cuáles eran esas ideas tan singulares? Algunas son propuestas tan actuales e innovadoras como por ejemplo sortear quién debe ser el rey tras la muerte del monarca (único modo de salvaguardar los peligros de los tronos hereditarios) o hacer de la igualdad la ley fundamental de cualquier institución. Habla también de confiar la administración a un pequeño número de políticos y a poder ser a los mejor formados, cuidar la educación y la economía de un país, etc. Aunque Rousseau es consciente de que “la forma de gobierno que un pueblo se da es a menudo más obra del azar y de la fortuna que de una verdadera elección” (p. 10), también sabe que es necesario pensar y reflexionar sobre el proyecto que se quiera instaurar. Porque “las instituciones ineptas, nunca han sido dictadas por el genio” (p. 63). Porque el genio (¿el filósofo?) sabe que lo primero que hay que hacer es aprobar una constitución tan bondadosa y sólida, que reine sobre el corazón de los ciudadanos. Sólo así se conseguirá el respeto efectivo a la ley y sólo así se mantendrá la unidad efectiva entre todos los ciudadanos. Ciudadanos que se estructurarán lo menos jerárquicamente posible, porque “así es, en general, el Estado republicano y, en particular, el democrático” (p. 10).

Lo que decíamos: en un momento histórico en el que buscamos denodadamente categorías teóricas que nos ayuden a comprender nuestro propio presente, la filosofía rousseauiana nos ofrece de nuevo ejemplos –siempre clásicos y siempre actuales– de una ordenación ilustrada de la sociedad. Sólo nos queda desear que el libro sea leído por quienes, en política, tienen la última palabra.

María Martín Gómez

Profesora Universidad de Salamanca

SANTASILIA, S., *Simbolo e corpo. A partire da Eduardo Nicol*. Italia: Editorial Guida, Colección Strumenti e ricerca. 2013, 112 pp.

Después de la publicación en el 2010 de *Tra Metafisica e storia. L'idea dell'uomo in Eduardo Nicol* publicado en la editorial Le Cárity, Stefano Santasilia nos presenta *Simbolo e corpo. A partire da Eduardo Nicol*. Mientras que en *Tra Metafisica e storia* nos presentaba una introducción al pensamiento de Eduardo Nicol, en *Simbolo e corpo* nos introduce en un filosofar desde la antropología filosófica.

El libro cuenta con dos grandes partes a la que hay que sumar una nota bibliográfica.

La primera parte consta de una reflexión de antropología filosófica o, como otros lo denominan, de una ontología del hombre basada en el pensamiento de Eduardo Nicol. Esta reflexión, a su vez, se divide en dos partes: una cuya temática es el cuerpo como

fuente del símbolo y otra donde se reflexiona desde el símbolo como voz del cuerpo. En este sentido, éste libro trata de un tema actual en la filosofía que es la reflexión acerca del cuerpo o los cuerpos y su relación con la parte constitutiva del hombre como ser simbólico.

En esta primera parte del libro las claves de interpretación que nos adentran en esta reflexión son, principalmente, dos categorías nicoleanas: la situación vital y la expresión. La primera de ellas es tomada por parte de Santasilía de la primera obra publicada de Nicol, la cual fue su tesis doctoral, me refiero a la *Psicología de las situaciones vitales*. La segunda es transversal en el sistema nicoleano, no obstante, es en su *Metafísica de la expresión* donde queda desarrollada por completo esta categoría. Si bien estas dos obras son base del desarrollo del libro de Santasilía, tampoco hemos de olvidar mencionar la *Crítica de la razón simbólica* de Nicol, obra nuclear para la reflexión expuesta en *Símbolo e corpo*.

En este sentido, Santasilía nos muestra cómo el cuerpo es fuente de símbolos, de reflexiones, y son esas mismas reflexiones las que tornan acerca del cuerpo. El símbolo es, por tanto, expresión (voz) del cuerpo, así como unión. A colación viene la expresión utilizada por Ortega y Gasset de que el hombre es un centauro ontológico (cuerpo y espíritu), que vendría a significar algo similar a la expresión de Ernst Cassirer –recogida en este libro– de que el hombre es un animal simbólico. Es así como Santasilía nos presenta la dimensión simbólica como clave de la comprensión del humano y de lo humano, como lo fueron tanto para Nicol como para Cassirer.

No obstante, tener en cuenta la dualidad indisoluble que supone el humano en tanto que es cuerpo y espíritu no explica, sin embargo, la lógica de lo simbólico. De esta manera Stefano Santasilía nos muestra cómo el cuerpo asume el papel productor de lo simbólico propio de nuestra constitución antropológica y ontológica, de la misma manera que la dimensión simbólica –conciencia y espíritu– es la condición de todo conocimiento posible. Es por ello importante la categoría de la expresión en tanto en cuanto ésta nos remite siempre a otra conciencia. Es así como la dimensión dialógica también forma parte constitutiva del “saber del hombre” –como dice Nicol– y recoge Santasilía.

En este sentido, este filosofar supone el cierre de un pensar cartesiano en tanto en cuanto se sobrepasa la vieja distinción entre *res cogitans* y *res extensa*. Pero, además, partiendo de la dimensión expresiva propia tanto del cuerpo como del símbolo, el problema del solipsismo queda cancelado. Tanto el cuerpo como fuente del símbolo, como el símbolo como voz del cuerpo, suponen también la mediación con lo real. Las formas simbólicas son la mediación de nuestro contacto espiritual con lo real y como productos humanos que son, suponen un nexo comunitario, de ahí su dimensión dialógica.

La segunda parte consiste en dos diálogos y ambos tienen como interlocutor la filosofía de Nicol. Por un lado, está el diálogo entre la filosofía nicoleana y la filosofía de Ernst Cassirer. Este diálogo versa sobre la forma simbólica. Un carácter más kantiano adquiere el sentido de lo simbólico en la filosofía de Cassirer al considerar la mediación como un

filtro que permite la distinción y delimitación del mundo humano a expensas de la posibilidad de un conocimiento ontológico. Una postura más heideggeriana es la tomada por Nicol, dirigida a la comprensión de la existencia humana en sentido ontológico y que concibe lo simbólico como mediación en la articulación fundamental y dialógica de cualquier tipo de construcción, ya sea en el conocimiento como en el habla común, pero siempre como una expresión en comunidad.

El segundo diálogo de esta segunda parte del libro gira en torno a la filosofía de Nicol y la filosofía de Paul Ricoeur que versa sobre el pensar simbólico. Mientras las coincidencias entre Cassirer y Nicol pertenecen a la dimensión histórico-cultural, teniendo en cuenta la convergencia de los temas tratados por ambos pensadores, el nexo de reflexión entre Ricoeur y la concepción nicoleana dedicado al símbolo abarca desde la

función *poiética* hasta la metamorfosis. De esta manera Santasilia se centra más en la tarea hermenéutica para la comprensión de lo simbólico. En este sentido, recoge las distinciones llevadas a cabo por Ricoeur entre símbolo, mito, alegoría, etc., encontrando como nexo entre ambos planteamientos filosóficos la función *poiética* del lenguaje, la metamorfosis y el carácter enigmático o misterioso de los orígenes de las palabras, de ahí la tarea hermenéutica.

En definitiva, puedo decir que *Símbolo e corpo* es un libro recomendado no solo para los estudiosos de la filosofía nicoleana, sino también para todo aquel interesado en la antropología filosófica, la filosofía del cuerpo, la filosofía simbólica así como los pensamientos de Ernst Cassirer y Paul Ricoeur.

Francisco Javier Cortés Sánchez  
Universidad de Salamanca



PRÓXIMOS NÚMEROS

NÚMERO 19: La nueva morfología (2017).

NÚMERO 20: Pensadores y pensadoras en Salamanca:  
a propósito del 8.º Centenario de la Universidad (2018).



## NORMES DE PUBLICATION

1. *AZAFEA* est une revue ouverte aux chercheurs de qualité provenant des différents domaines de la philosophie, au caractère général et intégrateur des diverses traditions philosophiques. Elle est de parution annuelle et chaque numéro contient une section monographique et une section avec des articles variés ainsi que des notes de discussion, des comptes rendus et une relation des livres reçus.

2. Tous les travaux ayant été approuvés par le Comité de Rédaction à partir des rapports favorables de deux spécialistes seront admis. Les travaux seront rédigés en n'importe quelle langue européenne et respecteront les normes suivantes.

3. *Les articles* n'exceederont en aucun cas 25 pages à double espace (approx. 10.000 mots) et seront précédés d'une relation de *mots clés* (10 mots maximum) et d'un *abstract/résumé* (10 lignes maximum) en anglais. Ils seront présentés sur le site web en Word de Windows (*Azafea. Revista de Filosofía*). L'auteur doit être enregistré. L'article doit aussi comprendre le titre, abstract et key words (mais pas le nom de l'auteur). Pour toute information supplémentaire, n'hésitez pas à prendre contact avec: azafea@usal.es.

4. *Les notes de discussion* auront une extension de 8 pages maximum (approx. 3.000 mots) et les comptes rendus n'excéderont pas 3 pages (approx. 1.000 mots).

5. *Les références bibliographiques* seront exactes et complétées à partir du modèle qui suit:

- *livres*: Nom de l'auteur/s en capitale/petite capitale, initiales du prénom, titre du livre (italique); lieu d'édition, maison d'édition, année de publication, page ou pages mentionnées. Exemple: KOSELLECK, R., *Futuro Pasado*, Barcelona, Paidós, 1993.
- *Chapitre de livre*: nom de l'auteur ou des auteurs en capitale/petite capitale, initiales du prénom, titre du chapitre entre guillemets, données de l'oeuvre comme dans (a), première et dernière page du chapitre ou de la page mentionnée. Exemple: FLÓREZ MIGUEL, C., «Mesianismo político y literatura en el primer Lukács», en: FLÓREZ MIGUEL, C. y HERNÁNDEZ MARCOS, M. (éds.), *Literatura y política en la época de Weimar*, Madrid, Verbum, 1997, pp. 11-32 .
- *Articles de revues*: nom de l'auteur ou des auteurs en capitale/petite capitale, initiales du prénom, titre de l'article entre guillemets, nom de la revue en italique, nombre du volume, année entre parenthèses, page ou pages mentionnées. Exemple: ÁVILA CRESPO, R., «Identidad y alteridad. Una aproximación filosófica al problema del doble», *Daimon* (Murcia), 20 (2000), pp. 5-23.

## GUIDELINES FOR PUBLICATION

1. *AZAFEA*'s objective as a journal is to be open to the publication of quality research from different areas of philosophy, always of a general character and integrating the various philosophical traditions. It is published annually and each issue includes a section that is monographic and one that includes diverse articles, as well as discussion notes, reviews, and a list of books received.

2. *AZAFEA* will accept all papers approved by the Editorial Board based on favourable reports from two specialists. The papers submitted may be written in any European language and must conform to the following rules.

3. *Articles* must never exceed 25 pages of double-spaced print (approximately 10,000 words), and must be preceded by a list of *key words* (maximum 10 words) and an *abstract-summary* (maximum 10 lines), both in English. They must be submitted in Word-Windows. The author must register through the registration page on this website (*Azafea. Revista de Filosofía*) and fill out the author's form. The article must include the title, abstract and key words in Spanish and English. It mustn't include the author's name. For further information, the following address is available: [azafea@usal.es](mailto:azafea@usal.es).

4. *Discussion notes* may have a maximum length of 8 pages (around 3,000 words) and reviews should not surpass 3 pages (around 1,000 words).

5. *Bibliographical references*, which must be exact and complete, should conform to the following model:

- *Books*: Surname(s) of the author in capital letters, initials of first (& middle) name, title of the book in italics, place of publication, editorial, year, page(s) quoted. Example: KOSELLECK, R., *Futuro pasado*, Barcelona, Paidós, 1993.
- *Chapter of book in collected works*: Surname(s) of the author or authors in capital letters, initials of first (& middle) name, title of the chapter in quotation marks, data of the book as above, first and last pages of the chapter or page quoted. Example: FLÓREZ MIGUEL, C., «Mesianismo político y literatura en el primer Lukács», in: FLÓREZ MIGUEL, C. & HERNÁNDEZ MARCOS, M. (eds.), *Literatura y política en la época de Weimar*, Madrid, Verbum, 1997, pp. 11-32.
- *Articles in journals*: Surname(s) of the author in capital letters, initials of first (& middle) name, title of the article in quotation marks, name of the journal in italics, place of publication in parentheses, volume number, year in parentheses, page(s) quoted. Example: ÁVILA CRESPO, R., «Identidad y alteridad. Una aproximación filosófica al problema del doble», *Daimon*, (Murcia), 20 (2000), pp. 5-23.

## NORMAS DE PUBLICACIÓN

1. *AZAFEA* pretende ser una revista abierta a la publicación de investigaciones de calidad procedentes de los distintos ámbitos de la filosofía, siempre con un carácter general e integrador de las diferentes tradiciones filosóficas. Su periodicidad es anual e incluye en cada número una sección monográfica y otra de artículos varios, además de notas de discusión, reseñaciones y una relación de libros recibidos.

2. En *AZAFEA* serán admitidos todos aquellos trabajos que sean aprobados por el Comité de Redacción a partir de los informes favorables de dos especialistas. Los trabajos que se presenten, redactados en cualquier idioma europeo, deberán ajustarse a las normas que figuran a continuación.

3. Los *artículos* no deberán exceder en ningún caso de 25 páginas a doble espacio (en torno a 10.000 palabras), y deberán ir precedidos de una relación de *palabras clave* (un máximo de 10 palabras) y de un *abstract/resumen* (máximo 10 líneas), ambos en inglés. Habrán de ser procesados en Word-Windows. El autor debe registrarse en la página web de *Azafea. Revista de Filosofía* y rellenar los datos requeridos sobre él y el artículo. El artículo o se incluirá con el título, abstract and key words en español y en inglés. No debe incluir el nombre del autor para proceder a evaluación por pares ciegos. Para cualquier consulta, puede dirigirse a: [azafea@usal.es](mailto:azafea@usal.es).

4. Las *notas de discusión* deberán tener una extensión máxima de 8 páginas (en torno a 3.000 palabras) y las *reseñaciones* no deberán sobrepasar las 3 páginas (en torno a 1.000 palabras).

5. Las *referencias bibliográficas*, que deberán ser exactas y completas, se ajustarán al siguiente modelo:

- *Libros*: apellidos del autor en versal/versalita, iniciales de su nombre, título del libro en cursiva, lugar de publicación, editorial, año, página o páginas citadas. Ejemplo: KOSELLECK, R., *Futuro pasado*, Barcelona, Paidós, 1993.
- *Capítulo de libro* en obras colectivas: apellidos del autor o autores en versal/versalita, iniciales de su nombre, título del capítulo entre comillas, datos de la obra como en el apartado anterior, primera y última páginas del capítulo o la página citada. Ejemplo: FLÓREZ MIGUEL, C., «Mesianismo político y literatura en el primer Lukács», en: FLÓREZ MIGUEL, C. y HERNÁNDEZ MARCOS, M. (eds.), *Literatura y política en la época de Weimar*, Madrid, Verbum, 1997, pp. 11-32.
- *Artículos de revistas*: apellidos del autor en versal/versalita, iniciales del nombre, título del artículo entre comillas, nombre de la revista en cursiva, lugar de publicación entre paréntesis, número del volumen, año entre paréntesis, página o páginas citadas. Ejemplo: ÁVILA CRESPO, R., «Identidad y alteridad. Una aproximación filosófica al problema del doble», *Daimon* (Murcia), 20 (2000), pp. 5-23.

# azafea

Revista de Filosofía

ISSN: 0213-3563 – e-ISSN: 2444-7072 – CDU: 1 (05)

IBIC: Filosofía (HP); – BIC: Philosophy (HP)

BISAC: PHILOSOPHY / General (PHI000000)

Vol. 18, 2016

## ÍNDICE

INDICE ANALÍTICO .....	5-10
ANALYTICAL SUMMARY .....	11-16
JOSÉ LUIS FUERTES HERREROS, <i>Presentación: El presente ante la Escuela de Salamanca</i> .....	17-26
MONOGRÁFICO: EL PRESENTE ANTE LA ESCUELA DE SALAMANCA	
EMANUELE LACCA, <i>Nuevas perspectivas en el estudio de la Escuela de Salamanca</i> .....	29-40
ALFREDO CULLETON, <i>Los maestros y la enseñanza de la filosofía en la primera universidad en Hispanoamérica</i> .....	41-54
M. <sup>a</sup> IDOYA ZORROZA, <i>Francisco de Vitoria: actualidad y perspectivas para su estudio</i> .....	55-79
EDDY F. PINZÓN RUGE, <i>De individuo a ciudadano del mundo, el aporte de Francisco de Vitoria al cosmopolitismo posmoderno</i> .....	81-112
DAVID JIMÉNEZ CASTAÑO, <i>Domingo de Soto: una breve bibliografía para iniciarse en el estudio de su Obra y de su Pensamiento</i> .....	113-128
MARÍA MARTÍN GÓMEZ, <i>Presente y futuro de fray Luis de León</i> .....	129-145
JOSÉ ÁNGEL GARCÍA CUADRADO, <i>Domingo Báñez, entre la controversia y el olvido</i> .....	147-169
ÁNGEL PONCELA, <i>Las pruebas suarecianas de la existencia de Dios como demostración del carácter objetivo de las disputaciones metafísicas</i> .....	171-189
M. <sup>a</sup> ISABEL LAFUENTE GUANTES, <i>La relación entre la ley Eterna, natural y Humana en Francisco Suárez: el bien común</i> .....	191-211
VARIA	
LAURA FEBRES-CORDERO PITTIER, <i>¿Animal político y animal disperso? La identidad del hombre aristotélico</i> .....	215-226
RODOLFO GUTIÉRREZ SIMÓN, <i>Dimensiones del cuerpo y conocimiento moral en Ortega y Gasset</i> ....	227-244
LIZBETH SAGOLS, <i>Dimensión humana de lo “femenino” en la filosofía de Emmanuel Levinas: aportaciones y límites para la ética</i> .....	245-259
JOSÉ MANUEL CHILLÓN, <i>La Historia, lo Histórico y la Historicidad en Heidegger</i> .....	261-280
ADRIANA ROMERO, <i>El papel de las disposiciones habituales (ἔξεις) en la constitución de la identidad práctica bajo la perspectiva aristotélica</i> .....	281-291
RESEÑAS .....	295-302



VNIVERSIDAD  
D SALAMANCA

CAMPUS DE EXCELENCIA INTERNACIONAL



800 AÑOS  
VNIVERSIDAD  
D SALAMANCA

1218 - 2018



9 770213 356003



18

Fecha de publicación de este volumen: diciembre de 2016