

La escolástica española

Spanish Scholasticism

Gabriel Zanotti

Instituto Acton
gabrielmises@yahoo.com

Josué Estrada

Seteca e Instituto CRUX
josueestradaguzman@gmail.com

Resumen: La escolástica española es, sin lugar a duda, una de las tradiciones más ricas y profundas dentro del judeocristianismo, y su legado en Occidente se puede percibir en distintas áreas del saber (derecho, economía, ciencia, filosofía, etc.). Sin embargo, dicha tradición ha sido injustamente ignorada o malinterpretada a través de la historia. Es por eso que, en este artículo, nos proponemos hacer un recorrido, *grosso modo*, por la Segunda Escolástica, resaltando, principalmente, su legado y profundidad en la historia del pensamiento.

Palabras claves: Escuela de Salamanca, escolástica española, Tomás de Aquino, judeocristianismo.

Abstract: The Spanish Scholasticism is one of the richest and deepest traditions in Judeo-Christianity, and its legacy in the West can be seen in different areas of knowledge (Law, Economics, Science, Philosophy). But this tradition has been unfairly ignored or misinterpreted throughout history. That is why in this article we propose to study the Second Scholasticism highlighting, mainly, its legacy and depth in the history of thought.

Key Words: School of Salamanca, Spanish Scholasticism, Thomas Aquinas, Judeo-Christianity.

Prolegómenos

En la España de los siglos XVI y XVII hubo un importante resurgimiento de la escolástica medieval. A este movimiento se le denomina de distintas maneras: escolástica española, hispánica o iberoamericana, segunda escolástica o Escuela de Salamanca. Debido a que muchos de estos grandes maestros

estudiaron y enseñaron en la Universidad de Salamanca —fundada en 1243 por Fernando III el Santo— o fueron discípulos de maestros salmantinos, algunos estudiosos prefieren esta última designación. Sin embargo, hay que ser conscientes de que otras figuras relevantes de este período están asociadas a otras universidades, como la Complutense, Alcalá, entre otras.

Esta renovación de la escolástica está asociada, principal pero no únicamente, a dos órdenes religiosos: los dominicos y los jesuitas. Entre los primeros se pueden mencionar a Francisco de Vitoria, Domingo de Soto, Melchor Cano, Domingo Báñez, etc.; entre los segundos están Francisco de Toledo, Luis de Molina, Juan de Mariana, Roberto Bellarmino y, por supuesto, Francisco Suárez. A Francisco de Vitoria (ca. 1483-1546) se le considera como el padre de la escolástica española o, por lo menos, el personaje más sobresaliente en la etapa de la escolástica pre-Trento. De igual manera, Vitoria fue el que introdujo como libro de texto en la Universidad de Salamanca la *Suma* de santo Tomás de Aquino, la cual sustituyó a las clásicas *Sentencias* de Pedro Lombardo¹. De esta manera, Vitoria fue el verdadero introductor del tomismo en Salamanca, señal característica del primer ciclo de la escolástica española, y renovador de la teología española².

Dos prejuicios por superar

1. La visión racionalista iluminista

No hay nada que ayude más a recorrer el presente que el conocimiento del ayer. De hecho, si queremos saber quiénes somos y hacia dónde vamos, tenemos que saber quiénes éramos, y eso se logra conociendo históricamente. Ya lo dijo Ortega y Gasset de manera enfática: «El hombre no tiene naturaleza, sino que tiene historia». Pero el conocimiento histórico no solo ayuda a que el hombre se conozca a sí mismo, sino que se convierte en un «antídoto contra la arrogancia»: lo que hoy tiene o dispone la sociedad no ha llegado como algo natural a lo que se tiene derecho, hay una serie de esfuerzos físicos e intelectuales y una cadena de acontecimientos innegables (Sabino, 2017, p. 20).

Es por aquella razón que el estudio y análisis de la escolástica española se hace tan necesario hoy día. El derecho, la teoría económica, la política, la ciencia, la filosofía y la teología son deudoras, en parte, tanto de la escolástica medieval en general como de la escolástica española en particular. Es por

¹ Pedro Martínez de Osma (†1480), profesor en Salamanca, fue el primero en hacer dicha sustitución. Sin embargo, su reforma metodológica no tuvo continuadores inmediatos debido a su heterodoxia y temprana muerte.

² Vitoria seguramente fue influido por su maestro Pedro Crockaert (Pedro Bruselense) en sus años en París. Crockaert también sustituyó las *Sentencias* de Pedro Lombardo por la *Suma* de santo Tomás de Aquino.

eso que, en ciertos círculos, se habla de los «fundamentos escolásticos de». Sin embargo, por motivos filosóficos y culturales, dicha influencia se eliminó o eclipsó a causa del racionalismo iluminista de finales del s. XVII y principios del XVIII. Este movimiento, *grosso modo*, heredó ciertas ideas que se habían elaborado en la escolástica, sobre todo con santo Tomás de Aquino (por ejemplo, la ciencia, los derechos del hombre, distinción entre poder civil y poder secular), pero las contrapuso totalmente a lo religioso, a lo trascendente y sobrenatural. De esta manera es que la historia se «rompe» entre la «gran era de la razón» y sus avances y la «era oscura de la religión y el dogmatismo», dando como resultado la casi anulación de los aportes de la también llamada segunda escolástica. Hay otras causas históricas que revelan los motivos por los que la escolástica española no prevaleció, los cuales se describen más adelante en el «Análisis retrospectivo».

Lo anterior no solo eclipsó la gran influencia del escolasticismo en Occidente, sino que ofreció una visión totalmente negativa de dicho movimiento y de la teología en general, la cual sigue sosteniéndose hoy día en muchos círculos. A esto Lorca (2014) lo llama «el desprecio de los ilustrados». Por ejemplo, algunos sostienen que el escolasticismo expresa la esterilidad de la erudición eclesiástica medieval, lo que quizás sea una reminiscencia de Hegel (1955), quien afirma lo siguiente:

La filosofía escolástica, al igual que la arábica, se desarrolla al margen del tiempo [...]; se mantiene constantemente en el mismo punto de vista, fiel al mismo principio, ya que comprobamos en ella la presencia continua de la fe religiosa y de un formalismo que no es otra cosa que una eterna disolución y un constante dar vueltas en torno a sí mismo. [...] Desfila ante nosotros aquí, evidentemente, una historia de hombres, pero no en rigor una historia de la ciencia; y los hombres que ante nosotros desfilan, en esta historia, son sin ningún género de duda hombres devotos, nobles y de unas cualidades extraordinarias. (pp. 104-105)

Y concluye con esta fuerte sentencia:

... no cabe duda de que el escolasticismo, visto en conjunto, es una bárbara filosofía del entendimiento sin ningún contenido real, una filosofía que no suscita en nosotros ningún interés verdadero y a la que, desde luego, no podemos retornar. (p. 150)

De esta forma, lo que se dice de la escolástica en general también se suele aplicar a la escolástica española en particular, la cual es, en un principio, un retorno o recuperación de la síntesis filosófico-teológica aquiniana³. Se trata,

³ Se dice «en un principio», porque a mediados del s. XVII se ubica una filosofía más ecléctica, con ele-

en esencia, de un «reflorecimiento o renovación de la escolástica», pero ahora interpretada, además, dentro de un paradigma poco exacto: el paradigma contrarreformador, del cual nos encargaremos más adelante.

Se debe aclarar que dicho «desprecio ilustrado» no tiene, según nuestra interpretación, una justificación válida. Aunque Hegel (1955) interpreta que la filosofía escolástica se desarrolla al margen del tiempo (p. 104)⁴, un estudio tanto de las fuentes como del contexto histórico de los escolásticos españoles basta para confirmar que estos maestros no solo especularon sobre los temas recibidos de los escolásticos pasados, sino que estaban convencidos de que dicha tradición les proveía las mejores respuestas a los problemas que vivían. Es decir, supieron contextualizar sus fuentes y así pudieron afrontar los problemas más vivos y debatidos del momento, articulando y desarrollando síntesis teológico-filosóficas según los problemas políticos, jurídicos y económicos de su tiempo (*infra* «Ejes centrales de sus aportes»). Por ejemplo, *De potestate civili*, *De indis* y *De iure belli*, relecciones de Francisco de Vitoria⁵, reflejan de forma sucinta el pensamiento del dominico (contextualización de la teología aquiniana) sobre cuestiones ético-políticas discutidas en aquellos años: origen de la autoridad civil, los títulos legítimos e ilegítimos de los españoles para conquistar América y el derecho a la guerra en América contra los nativos (Saranyana, 2011, p. 450)⁶. De hecho, es curioso que el pensamiento de Vitoria se considera más realista y profundo, aunque nunca haya viajado a América, que el de Bartolomé de las Casas (Rivas, 2019, p. 23). Tanto así que su pensamiento originó nuevas ciencias humanas, como el derecho internacional, e impactó buena parte del pensamiento teológico, filosófico y político europeo y americano⁷.

Sobre la presencia continua de la fe en el pensamiento escolástico, esta, bien entendida, no representa un obstáculo para valorar el movimiento en

mentos de Tomás de Aquino, Duns Escoto y Suárez, concatenados en el método escolástico. De hecho, el mismo Suárez tiene una filosofía alternativa y ecléctica; a veces más en la línea del escotismo y del ockhamismo, pero siempre con rasgos propios. Por eso Suárez es un pensador sumamente interesante, porque su especulación filosófica, aunque no se esté de acuerdo en todo con él, es original y profunda.

⁴ Paradójicamente el mismo Hegel afirma: «Toda filosofía es la filosofía de su tiempo, un eslabón en la gran cadena del desarrollo espiritual» (énfasis agregado).

⁵ Véanse *Obras de Francisco de Vitoria: Relecciones teológicas* (BAC, 1960).

⁶ No hay que olvidar que Domingo de Soto ya había tratado el tema sobre los justos títulos en 1534 en su relección *De dominio*, cinco años antes a las dos de Vitoria sobre el mismo tema (Saranyana, 1999, p. 69-70; 2011, p. 456).

⁷ Alonso de la Vera Cruz (ca. 1507-1584) es un buen ejemplo del influjo de Vitoria en el Nuevo Mundo. Este fue ayudante de Vitoria en Salamanca y llegó a ser maestro en la Universidad de México. Aunque sigue muy de cerca los postulados de su maestro sobre los justos títulos de la conquista, tuvo ideas independientes. Sin embargo, algo que llama la atención es su tono realista y conciliador (¿heredado también de Vitoria?) con respecto a la propuesta de fray Las Casas sobre la necesidad de los españoles de abandonar las tierras americanas si querían ser absueltos.

cuestión. Dicha presencia no se debe a una presión ejercida desde fuera de su espíritu y sobre su libertad (Hirschberger, 2014), sino que es parte vital de su horizonte de vida: la visión religiosa del mundo y de la historia formaba parte de ellos y se daba ciertamente. Además, hay que recordar que todo quehacer filosófico, histórico o teológico es un quehacer situado —parafraseando a Zubiri—, y recriminar a los escolásticos esto resultaría paradójico. ¿Hay filosofía, acaso, exenta de presupuestos o prejuicios? Sin embargo, de aquí se desprende cierta genialidad de la escolástica española. A pesar de estar hablando desde su mundo, con sus límites naturales, sus intuiciones económicas, políticas o filosóficas fueron muy avanzadas, tanto que algunos rastrean en ellas las propuestas, por ejemplo, de un moderno orden liberal.

Por otro lado, el que la fe se hallase presente en los maestros de la segunda escolástica no significa que todo problema político, teológico o filosófico estuviera predeterminado o ya resuelto. Al querer buscar la verdad y ser fieles a ella, estos maestros desarrollaron un gran esfuerzo lógico (razón) o una profunda especulación filosófica, siempre en armonía con la fe (cf. *infra* «La visión protestante»), con el fin de comprender en la medida de lo posible tanto la realidad en sí como la realidad de la revelación (por ejemplo, Luis de Molina y su obra la *Concordia*)⁸. No recibieron la tradición del pensamiento de manera acrítica y ahistórica, sino que la evaluaron, la repensaron y, en ocasiones, rompieron con lo recibido tanto en forma como en contenido. Es decir, la escolástica española no fue un constante dar vueltas en torno al mismo punto ni en los principios revelados ni en las verdades que se conocen con la luz natural (de la razón)⁹. Prueba de ello es el mismo doctor Eximio: rompe con algunos conceptos básicos de síntesis pasadas (por ejemplo, la del Aquinate), rompe con la tradición anterior sobre cómo escribir filosofía y crea una nueva síntesis filosófico-teológica, la cual representa un hito importante en la historia de la filosofía y de la teología ¹⁰.

⁸ Aunque Luis de Molina (1536-1600) en esta obra aborda un tema teológico, este requería de una profunda especulación filosófica, sobre todo en el área de la antropología.

⁹ Esta división es de Suárez, la cual aparece en el proemio a la primera disputación metafísica de las *Disputaciones*. Dicha división recuerda la distinción escolástica medieval de los «preámbulos de la fe» y los «artículos de fe». Los «preámbulos de la fe» eran aquellas verdades reveladas que son accesibles a la razón, que pueden ser «demostradas» racionalmente (por ejemplo, la existencia de un Creador o la existencia de un principio espiritual en el hombre); los «artículos de fe» eran aquellas verdades reveladas a las que solo se puede acceder por revelación y que no pueden ser demostradas racionalmente (por ejemplo, la encarnación o la Trinidad).

¹⁰ En lo que Suárez resulta más original es en su forma de ordenar las doctrinas metafísicas tratadas. De esa manera elaboró un sistema metafísico que configuró una nueva estructura moderna desde el punto de vista metafísico, el cual fue un resorte para el progreso y el desarrollo científico. Sin embargo, en su obra sigue la norma habitual de las obras escolásticas (nota preliminar en *ad lectorem* en Suárez, 2011, p. 69).

Suárez fue, en cierto sentido, uno de los primeros sistematizadores de las disciplinas filosóficas (Saranyana, 2011, p. 468), y sus *Disputaciones metafísicas* fueron tan importantes que sirvieron como libro de texto de filosofía en muchas universidades alemanas, aun protestantes, y en colegios jesuitas en Francia en los siglos XVII y XVIII (Copleston, 1953). También se le hace responsable del primer tratado de ontología, el cual, en una línea prerracionalista, alumbró a Descartes, Leibniz y Wolff (Burillo, 1997, p. 66). De hecho, es interesante que Étienne Gilson, el responsable de evidenciar el influjo de la metafísica de Suárez en la educación de Descartes y en el espíritu europeo moderno, considera a Descartes y a Wolff discípulos del doctor Eximio, y como Spinoza (o Espinosa) es discípulo de Descartes y Kant de Wolff, el maestro granadino sería el maestro de toda la filosofía europea moderna (Florido, 2011, pp. 24-27)¹¹. De igual manera, hay que recordar que Suárez fue contemporáneo de Galileo y posiblemente su síntesis especulativa dio entrada a los intereses de la nueva ciencia.

Los aportes que realizaron los maestros de la segunda escolástica al mundo moderno les concede un lugar importante en la historia del pensamiento. Su esfuerzo lógico, su intuición filosófico-teológica y su perspicacia para analizar los problemas de su época causan admiración y estima hoy día. Solo el conocimiento histórico —el cual incluye la comprensión filosófica, teológica y demás— de los maestros españoles del s. XVI, injustamente ignorados, nos permitirá alimentar un sentimiento de aprecio, reivindicar sus aportes y ponerlos en el lugar correspondiente.

2. La visión protestante o «apologética histórica»

Queda otro prejuicio más que es necesario superar, el cual está en el seno del cristianismo mismo. Así como el racionalismo iluminista enfrentó a la razón con la fe, las disputas entre católicos romanos y protestantes contrapusieron el escolasticismo con el protestantismo. Lutero pensaba que la característica de la teología escolástica era «la confianza en la propia fuerza de voluntad en la relación con Dios» (Kaufmann, 2017, p. 40), a la cual reaccionó fuertemente con su teología de la gracia agustino-antipelagiana. De igual manera, el Reformador alemán acusó al escolasticismo de haber infiltrado el racionalismo griego en el cristianismo y describió a dicho movimiento como un gran desvío racionalista de la cultura cristiana. De hecho, antes de las famosas 95 tesis contra las indulgencias, este monje agustino escribió en 1517 un ataque fundamental contra la teología escolástica (*Contra scholasticam theologiam*) (p. 41). Esta polémica desembocó en lo que Hans Küng (2007) llama «teología de la controversia» y terminó en una «apologética histórica» (p. 504; Saranyana, 2008,

¹¹ Giambattista Vico, Schopenhauer y Heidegger también leyeron las *Disputaciones* con atención (Saranyana, 2011, p. 469).

p. 123)¹². De esta manera los dos frentes confesionales acabaron separados, con una actitud antagónica y sin poder reconocerse mutuamente¹³.

A esto se le sumó, además, que la teología católica que se desarrolló durante los siglos XVI y XVII se le consideró como mera reacción a la Reforma protestante. De ahí que algunos consideren a la segunda escolástica solo como un movimiento contrarreformador, es decir, un paradigma reaccionario, antiguo, conservador y monolítico. Incluso se ha llegado a decir que dicho movimiento no es de talante internacional, sino romanizado casi por completo y con una obsesión creciente en la obediencia al papa¹⁴.

Sobre lo anterior se puede hablar mucho, pero nos tenemos que limitar a algunas líneas y ejemplos representativos. En cuanto a la polémica de la gracia, la predestinación y el libre albedrío, el debate no solo se circunscribió entre católicos y protestantes, sino que hubo fuertes encuentros entre dominicos y jesuitas en Valladolid y Salamanca. En torno a este debate es que aparece el jesuita Luis de Molina, quien intenta solucionar con su *Concordia* el debate planteado por luteranos y bayistas. Entre las muchas cuestiones que define, Molina, a través de una profunda especulación filosófica, fija los límites de la voluntad y de la gracia en la salvación y señala la cooperación de la libertad humana con la actividad divina. Así, este maestro escolástico no niega ni el libre albedrío y resalta la eficacia primaria de la gracia¹⁵.

Por otro lado, sobre la acusación de que el escolasticismo es un gran desvío racionalista de la cultura cristiana, cabe aclarar que ni el escolasticismo medieval ni el español son racionalistas (según la interpretación luterana) ni fideístas (según el iluminismo racionalista). Los escolásticos españoles, no hay que olvidar, siguen el espíritu patristico y medieval de desarrollar un diálogo o armonía entre fe y razón (*fidens quearens intellectum*)¹⁶. No se trataba de que la fe le tomara examen a una sospechosa razón ni de que la razón le tomara examen a una sospechosa fe. Significa, más bien, la unidad y exigencia entre

¹² Hay que recordar el debate historiográfico entre el luterano Matías Flacius y el católico César Baronio.

¹³ Siempre hay matizaciones, claro está. Aunque Lutero fue un antiescolástico y antiaristotélico, su compañero Melanchton fue más moderado y abierto hacia la filosofía, al igual que sus seguidores. Recordemos que las *Disputaciones metafísicas* de Suárez penetraron y fueron estudiadas por estudiantes más afines a Melanchton en algunas universidades protestantes alemanas (Copleston, 1953).

¹⁴ Sobre señalar la tesis poco exacta de ver la crisis del s. XVI como la responsable de tener una Europa «de dos velocidades y dos intensidades religiosas». Donde el lado protestante es emprendedor, próspero, con libertad de conciencia y libre examen de las Escrituras; y el lado católico es ocioso, oscurantista, dogmático y tradicionalista. Contra esta idea véase Stark (2016).

¹⁵ Cabe resaltar que muchos académicos actuales, aun protestantes, están poniendo un fuerte énfasis en las doctrinas molinistas, por ejemplo, Alvin Plantinga y William Lane Craig.

¹⁶ Recordemos a san Agustín: «Creo para entender, entiendo para creer»; o a Tomás de Aquino como modelo de las relaciones entre razón y fe (cf. la encíclica *Fides et ratio* de Juan Pablo II).

ambas, la existencia de una *armonía natural*, las dos piernas de una caminata (Zanotti, 2003, p. 44) o de una religión ayudada por la razón, pero no ejerciendo una guía directa, sino a través de hombres creyentes —como bien lo afirmó Jaspers—. Reconocen la primacía de la fe en cuanto verdad revelada, porque son cristianos, pero valoran como máxima instancia natural la razón humana, la cual ayuda a entender tanto el orden natural como las verdades sobrenaturales (verdades superracionales, no irracionales)¹⁷. Es decir, la fe para los escolásticos españoles supone la razón y la eleva a verdades que la sobrepasan¹⁸. Aquí las palabras de Suárez (2011) son esclarecedoras:

Aunque la teología divina y sobrenatural se apoya en la divina iluminación y principios revelados por Dios, supuesto que se ha de completar con el discurso y raciocinio humano, se ayuda también de las verdades conocidas por la luz natural, y de ellas usa como de ministros e instrumentos para llevar a término sus razonamientos e ilustrar las divinas verdades. (p. 73)

Además, conviene resaltar la finalidad teológica de su síntesis filosófica, escrita *ad lectorem*:

...es imposible que uno llegue a ser buen teólogo sin haber sentado primero los sólidos fundamentos de la metafísica [...]. De tal manera desempeño en esta obra el papel de filósofo, que jamás pierdo de vista que nuestra filosofía tiene que ser cristiana y sirva de la Teología divina. (p. 70)

Con respecto a interpretar la escolástica española como un movimiento reaccionario y contrarreformador, podemos decir lo siguiente. Hay que recordar que, en el caso de España, centro importante de actividad teológica en el s. XVI, la Reforma impactó de manera periférica. En España, la reforma de la iglesia ya había comenzado con Isabel la Católica y el cardenal Cisneros. Además, aunque los pensadores españoles eran conscientes del protestantismo y algunas de sus tesis se pueden leer en oposición a este movimiento, la actividad teológica estaba más enfocada en el descubrimiento del Nuevo Mundo, en las discusiones entre órdenes, entre otras cosas (Copleston, 1953; González, 2010, p. 743). Tal es el caso del ya citado Francisco de Vitoria o la discusión entorno a la gracia y el libre albedrío entre jesuitas y dominicos. Por lo tanto, realmente, la refutación de las tesis protestantes juega un papel muy secundario (p. 744).

Por otra parte, el énfasis de los maestros de Salamanca en las doctrinas de santo Tomás de Aquino fueron tan importantes que repercutieron en gran manera en el Nuevo Mundo, es decir, fueron de talante internacional. Por ejemplo,

¹⁷ Aunque las verdades sobrenaturales son producto de la revelación y no de la razón, no quita que esta última, una vez creída, la pueda tratar de entender, mas no de demostrar racionalmente.

¹⁸ Estas últimas reflexiones corresponden a un gran medievalista argentino, el Dr. Héctor José Delbosco.

la bula *Sublimis Deus* de Paulo III en 1537 es un fiel reflejo del tomismo y sus repercusiones en América. En esta se ratifica, entre otras cosas, la distinción entre las exigencias de orden natural y las de orden sobrenatural, acentuando la inviolabilidad de los derechos que provienen de la naturaleza humana (siguiendo el principio tomasiano de que la gracia no destruye la naturaleza, sino que la perfecciona), como la propiedad, la soberanía o la libertad (Saranyana, 1999, pp. 63-65). Además, no hay que olvidar que a Vitoria se le atribuye la concepción de los derechos humanos (Rivas, 2019, p. 24).

Ahora bien, con todo lo que se ha dicho solo se quiere evidenciar que el prejuicio de ciertas visiones protestantes no es justificado ni desde la historia ni desde la teología o filosofía. Tampoco se pretende «demostrar» que el origen de todo proviene de la escolástica española. Más bien, lo que se intenta es que llegue el juicio donde estaba el prejuicio y que emane algo más importante que une a estas dos ramas del cristianismo: la tradición judeocristiana.

A pesar de los muchos esfuerzos realizados en tiempos recientes en aras del diálogo y comunión entre protestantes y católicos, sigue existiendo esta pugna histórica confesional o de segundo nivel. Todavía es común querer seguir identificando «los orígenes protestantes o católicos» de tal o cual ciencia, disciplina o virtud¹⁹, obviando y negando la raíz común de ambas tradiciones²⁰. Lo que queremos proponer aquí —como ya lo hizo Zanotti (2018b)— es superar dicho prejuicio, en la medida de lo posible, y recuperar la raíz común que permite el diálogo: la tradición judeocristiana. Ya no se trataría, por ejemplo, de ver la escolástica española solo como tradición católica romana y contraria al protestantismo, sino percibirla como tradición principalmente judeocristiana que pueden apreciar y hacer suya tanto católicos como protestantes. Es decir, la escolástica puede ser un punto de encuentro ecuménico, un elemento dialógico para ambas confesiones. Es cierto que hay un pasado que no se puede negar, pero sí curar (Zanotti, 2020).

La historia en acto segundo es siempre una recreación gnoseológica (Saranyana, 1992, p. 1050), la cual incluye nuestros preconceptos o prejuicios. Sin embargo, a través del estudio concienzudo de la escolástica española, tradición tan amplia y profunda (un museo del espíritu humano), pero injustamente ignorada, se pretende recuperar sus aportes en diálogo con la tradición más amplia, y así reflejar la importancia del judeocristianismo para Occidente.

Ejes centrales de sus aportes

¹⁹ A modo de ejemplo, los protestantes siguen citando a Max Weber (*La ética protestante y el espíritu del capitalismo*) y los católicos a Michael Novak (*La ética católica y el espíritu del capitalismo*).

²⁰ Algunas disputas de este orden recuerdan la intransigencia de Lutero cuando defendía que solo su ideal de iglesia recuperaba el espíritu de los primeros tiempos.

3. Limitación del poder

Entramos ahora a uno de los momentos culminantes de la modernidad católica, pero con un regreso, esta vez, del aristotelismo cristiano medieval de manos de santo Tomás de Aquino. Las tres ideas que este último había desarrollado tan exactamente —la distinción entre el poder eclesial y civil, la ley natural, la ciencia— son ahora puestas en el contexto histórico de los problemas políticos, jurídicos y económicos del s. XVI.

Los escolásticos españoles —Suárez, Vitoria, Mariana— se enfrentaron con dos nuevas circunstancias históricas. Por un lado, las monarquías absolutas, que rompían con el delicado equilibrio de poderes del Sacro Imperio y tomaban lo peor del clericalismo al pretender justificar su poder en un supuesto mandato divino. Por el otro lado, la colonización española de las llamadas Indias.

Frente a lo primero, afirmaron una teoría esencialmente democrática de la traslación del poder, de Dios al pueblo y del pueblo al gobernante, con la implicación de que este se quedara sin legitimidad cuando por la tiranía quebrara con el bien común. El cardenal Bellarmino afirmaría lo mismo un tiempo después.

Frente a lo segundo, la revolución para la época fue aún mayor. Siguiendo a santo Tomás, en tanto al poder secular como causa eficiente principal de su actividad, «se atrevieron» a decir claramente que un reino no cristiano puede ser legítimo en tanto respete el bien común. Vitoria, especialmente, fue claro en esto con respecto a los reinos precolombinos, afirmando con ello algo esencial: la *desclericalización* en tanto a la legitimidad del poder (Fazio, 1998). O sea, quebraba con una larga tradición de la legitimidad pontificia como condición necesaria para la legitimidad del poder secular, con lo cual saca a relucir una de las ya reseñadas semillas más importantes del judeocristianismo: la sana laicidad del poder temporal, término afirmado por primera vez por Pío XII²¹, y que es esencial para una distinción Iglesia-poder civil que no pase por el iluminismo.

En ambos casos, frente a las monarquías absolutas y frente a la colonización española, afirmaron *los derechos del súbdito* frente al poder conforme a la ley natural, cosa que será luego esencial para la emergencia histórica de los derechos individuales *frente* al poder de los posteriores estados. En el caso de la libertad religiosa, es clásico ya el caso de Bartolomé de las Casas, fraile dominico, quien defiende el derecho a la libertad de conciencia de los precolombinos.

²¹ Véase el capítulo sexto de Zanotti (2018a).

4. Economía

Con respecto al tema económico, hace tiempo que ya se han descubierto los fundamentos escolásticos de la economía de mercado²², y especialmente de la «escuela austríaca de economía». Los partidarios de esta última se debaten a veces en relación a cuánto, verdaderamente, fue así. Obviamente, nadie dice que algún escolástico del s. XVI fue lo mismo que Mises en el s. XX, así como Mises quedará muy atrasado ante algún futuro economista del s. XXV. La cuestión es verlos no solo evolutivamente, sino también en tanto al eje central de un programa de investigación.

En cuanto a lo primero, lo que fundamentalmente los caracteriza es que son teólogos morales que tienen la sagacidad de aplicar criterios morales universales a las circunstancias propias de su época, donde ya comenzaban a darse los fenómenos de evolución de la cooperación social (mercado) bajo cierta acumulación de capital. Ante esa circunstancia, ellos podrían haber tenido las clásicas sospechas condenatorias que la mayor parte de los santos padres tuvieron frente a fenómenos de mercado, tales como propiedad, ganancia, interés, precio, bajo condiciones de economía estática sin una estructura *temporal* de la producción (ahorro y formación de capital). Pero no fue así. Los autores citados muestran cómo comenzaron a darse cuenta de la naturaleza de ciertos fenómenos de mercado, especialmente porque eran teólogos morales que sabían, conforme a santo Tomás, que *el deber es un analogado del ser y*, por ende, para saber del *deber ser* del mercado hay que conocer su *ser*. Otra vez, un clásico ejemplo de una semilla dejada por la *forma mentis* de santo Tomás, que luego produce resultados fuera de su propia época.

En cuanto a lo segundo, advertir la naturaleza de los fenómenos de mercado fue comenzar un programa de investigación que, como dice muy bien Hayek, estuvo casi inexistente en la filosofía antigua: los órdenes espontáneos, las consecuencias no intencionadas de las interacciones económicas. Esto es un gran mérito, porque habitualmente un filósofo moral va al objeto, fin y circunstancia de la acción; el fin la intención última es, por ejemplo, *¿para qué compraste ese chocolate?* Pero el asunto es que esa acción tiene una consecuencia «no» intencionada: dar valor a los factores de producción que producen el chocolate; *y si el intercambio fue en sí mismo justo —objeto y circunstancias—, la consecuencia no intencionada también lo será*. Este programa de investigación

²² Los autores clásicos al respecto son: san Bernardino de Siena, san Antonino de Florencia, Cayetano, Vitoria, Domingo de Soto, Báñez, Tomás de Mercado, de Azpilcueta, de Medina, Sarabia de la Calle, Luis de Molina, de Mariana, Suárez, Lessio, Lugo, etc. Sus investigadores contemporáneos clásicos son: Schumpeter, Grice-Hutchinson, Hayek, de Roover, Kauder, Rothbard, Novak, Liggio, Chafuen, Termes. La supina ignorancia de todo esto por parte de pontífices, teólogos, sacerdotes, para el tema de la economía de mercado y la tradición católica, es vergonzosa. Véase al respecto el clásico libro de Alejandro A. Chafuen, *Raíces cristianas de la economía de mercado*, 2a. ed. (Rialp, 1991). La primera edición fue en 1986 por Ignatius Press y su última versión bajo Fundación para el Progreso.

fue seguido luego por los iluministas escoceses (Smith, Hume, Ferguson), los fisiócratas, los clásicos y, especialmente, por los austriacos a partir de Menger; además, no hay que olvidar a otros autores, no precisamente menores, que son ya directamente protoaustriacos (como Turgot, Galiani, Cantillon, Say, Bastiat, de Molinari, etc.)²³.

Pero los escolásticos tienen el mérito de haber sido los primeros. Esta idea —las consecuencias no intencionadas—, además, será la que dará la autonomía relativa y específica de las ciencias sociales respecto a la ética: relativa porque toda acción humana puede ser juzgada moralmente; específica porque el corpus central de investigación de la economía como ciencia *tiene que ver con esas consecuencias no intencionadas* y no con el fin último de la acción.

5. Ciencia

Con respecto al desarrollo de la ciencia, la segunda escolástica es menos fructífera que el neoplatonismo cristiano de los siglos XVI y XVII. Pero hay que advertir que también se ha desarrollado un programa de investigación sobre los *fundamentos escolásticos de la ciencia*, basado, más bien, en una versión más empírica de la ciencia. El autor principal de este programa de investigación es P. Duhem, seguido de cerca en esto por Stanley Jaki (1978, 1987), que obviamente despierta más simpatías entre los tomistas más aristotélicos. La ciencia actual se habría originado principalmente en J. Filopon (s. V d. C.) con su teoría del «impulso»; seguido por Roger Bacon y Grosseteste en Oxford, ambos franciscanos del s. XIII; y seguidos por Nicolás de Oresme (s. XIV), quien habría desarrollado las primeras nociones de inercia que llegaron a Galileo. Obviamente, no sería prudente contraponer esta línea con los neoplatónicos. A principios del s. XVII solo quedaban «jirones», al decir de Kuhn, del sistema ptolemaico, aún defendido por los ya aludidos físicos aristotélicos enemigos de Galileo. Y, entre las críticas que habían dejado al sistema ptolemaico cortado en trozos, esta aludida corriente escolástica había tenido mucho que ver:

Los siglos durante los cuales imperó la escolástica son aquellos en que la tradición de la ciencia y la filosofía antiguas fue simultáneamente reconstruida, asimilada y puesta a prueba. A medida que iban siendo descubiertos sus puntos débiles, éstos [sic] se convertían de inmediato en focos de primeras investigaciones operativas en el mundo moderno. *Todas las nuevas teorías científicas de los siglos XVI y XVII tienen su origen en los jirones del pensamiento de Aristóteles desgarrados por la crítica escolástica*. La mayor parte de estas teorías contienen asimismo conceptos claves creados por la ciencia escolástica. Más importante aún que tales conceptos es la posición de espíritu que los científicos modernos han heredado de sus predecesores

²³ Veá al respecto Iorio (2017).

medievales: una fe ilimitada en el poder de la razón humana para resolver los problemas de la naturaleza. Tal como ha remarcado Whitehead, «la fe en las posibilidades de la ciencia, engendrada con anterioridad al desarrollo de la teoría científica moderna, es un derivado inconsciente de la teología medieval». (Kuhn, 1985)

Análisis retrospectivo

6. Por qué no prevalecieron

A nivel político, la pregunta clásica es la siguiente: ¿cómo es que la escolástica española fue plenamente una modernidad católica y, sin embargo, no parece haber tenido influencia tanto en la praxis como en la teoría del catolicismo posterior ni de las regiones influenciadas por la corona española?

No tengo una respuesta taxativa. La historia de las ideas y de las instituciones está llena de casualidades, de accidentes, de males, de olvidos, etc. Podríamos conformarnos con ello y punto. Pero no. Hagamos algunas hipótesis, por lo demás nada originales.

Las monarquías absolutas europeas, católicas o protestantes, eran un producto histórico ya consumado por la separación de católicos y protestantes y por la crisis del Sacro Imperio. Los escolásticos escriben ya en carácter de opositores a esas monarquías absolutas imperantes. Es como si hubieran querido llevar la historia para atrás —hacia una evolución liberal clásica del Sacro Imperio— o como si estuvieran haciendo control de daños —por ejemplo, Vitoria con la colonización española—. O sea, cuando escriben la historia ya les había pasado por encima.

Pero luego, además, todo se mezcla. La historia de Europa a partir del s. XVI no es la historia de la modernidad católica. En realidad, esta última *sigue siendo* una idea, un ideal regulativo más que una evolución histórica lineal. Adelantándonos un poco, citemos a Leocata (1979, cap. 11): «... puede decirse así que el humanismo moderno es un ideal que nuestra cultura no ha todavía alcanzado debido a la pseudoasimilación iluminista».

O sea, todo se mezcló. Las instituciones evolutivas de Inglaterra y los EE. UU. —el *common law*, la división de poderes, como Hayek la explica, el constitucionalismo— eran plenamente compatibles con la modernidad católica, pero los estados pontificios y los monarcas católicos vieron en ello solo el resultado del anglicanismo y el protestantismo —por lo demás, la laboriosidad era un elemento intrínseco al mercado que habían sabido ver los escolásticos—. Pero Europa siguió su derrotero por un antiguo régimen, o sea, un clericalismo rancio y autoritario que tiene en el iluminismo de la Revolución francesa su propia reacción. El iluminismo fue, al decir de Hayek,

un abuso de la razón, que sigue a un abuso de la religión convertida en sumo clericalismo, intolerancia, fanatismo y superstición. A ello siguen los imperios napoleónicos que ponen en jaque a los estados pontificios y la ausencia de los escolásticos en las muy enojadas encíclicas *Mirari vos*, de Gregorio XVI, y *Quanta cura*, de Pío IX. En León XIII la teoría de la traslación del poder aparece casi condenada²⁴ —sin nombrar a nadie—, excepto que hagamos esfuerzos hermenéuticos para entenderlo de otro modo (por ejemplo, Hoffner, 1974). El primer y único pontífice que nombra a los escolásticos a favor —y precisamente por dicha teoría del poder— fue el hoy olvidado Pío XII en un más olvidado discurso²⁵. Y hasta hoy los escolásticos, sobre todo en economía, siguen sin aparecer en el horizonte de la formación sacerdotal.

7. ¿Influencias posteriores?

Por lo demás, está el problema de los autores liberales de los siglos XVII, XVIII y XIX. Nuevamente está todo muy mezclado. Se podría decir que en varios de ellos hay claras reminiscencias de la ley natural de la segunda escolástica. No nos referimos a Grocio y Pufendorf, sino a la extendida hipótesis, por lo demás difícil, de que Juan de Mariana influye directamente en Hooker y este en J. Locke (nada más y nada menos). Autores ingleses como Burke y Lord Acton tienen, obviamente, esa influencia, al igual que los «doctrinarios» franceses (como Constant, Royer Collard, Guizot) y los fisiócratas (Bastiat y Montesquieu). Pero la negación de la metafísica por parte de Hume y Kant es esencial a un iluminismo donde la idea de ley natural queda como una curiosidad histórica hasta hoy, y donde las justificaciones de los derechos individuales se mezclan inexorablemente con posturas inmanentistas donde el cristianismo aparece casi como el enemigo. El único momento de *claro* renacer escolástico es con los liberales católicos del s. XIX: Ozanam, Lacordaire, Montalembert y, los más profundos, Rosmini y Lord Acton.

8. El problema filosófico

A nivel filosófico, hay que ver hasta qué punto la escolástica del s. XVI mantuvo lo mejor del pensamiento de santo Tomás. Nadie niega los méritos del monumental comentario a la *Suma* del cardenal De Vio, pero hay que ver si en un punto esencial, como es el tema del ser en santo Tomás, no abrió un flanco débil a las críticas posteriores que se le hicieron a santo Tomás por parte de los heideggerianos más agudos, que vieron un olvido del ser en la noción de «concepto» de ser, tan aludido en el famoso tercer grado de abstracción, olvidando que el ser en santo Tomás no es un concepto, sino la *afirmación* del acto de ser (Fabro, 1961; Ferro, 2004), que depende, a su vez, del contexto

²⁴ Véase el capítulo sexto de Zanotti (2018a).

²⁵ Véase *idem*.

creacionista de santo Tomás (porque en santo Tomás, ser es ser creado). Esto favoreció interpretaciones más avicenianas de santo Tomás, donde el ser es un accidente de la esencia, juntándose esto con la famosa distinción de razón entre esencia y existencia que interpreta Suárez como distinción entre un ser posible, contingente, y un ser real, contingente, a diferencia del ser necesario. Todo esto arrastraba una de las primeras interpretaciones de santo Tomás, la de Egidio Romano, que tan poco favor hizo al Aquinate, donde esencia y existencia eran tratadas casi como dos entidades diferentes (ante lo cual reaccionan todos los que critican la distinción *real* entre esencia y *esse*).

Por lo demás, abstrusas distinciones de las «especies» inteligibles, como especie sensible expresa, impresa, etc., son obra de Juan de Santo Tomás — que Maritain (1976) ayuda a difundir — y no de santo Tomás, pero complicaron más la ya difícil relación entre la idea y la realidad. Todo esto es muy delicado porque puede poner en peligro toda la metafísica de santo Tomás, estando en juego, nada más y nada menos, que su síntesis razón-fe. Las interpretaciones de santo Tomás, por lo demás, comienzan a ser más manualísticas, *quitándole el juego de lenguaje de las sumas y amenazando su interpretación como un racionalismo potencial* que alimentó las críticas de Kant, del positivismo, de Heidegger y de todo el pensamiento posmoderno. Lo que quiero decir con esto es que tal vez los escolásticos del s. XVI fueron mejores políticos y economistas que teólogos y filósofos.

Críticas injustas

Pero injustas han sido, sin embargo, las críticas a los escolásticos por parte de católicos del s. XX simpatizantes del franquismo y el movimiento *La Acción Francesa*, que tanto influye en el caso Lefebvre. En primer lugar, considera condenada la teoría de la traslación del poder. A ello respondemos no solo que los párrafos de León XIII al respecto no son totalmente claros, y que, además, no solo Pío XII dijo exactamente lo contrario, sino que es un tema opinable que no puede tener resolución en el Magisterio Ordinario Definitivo. Pero, además, la idea de limitación del poder está más bien asociada al límite institucional anglosajón —el *common law*, la división inglesa y norteamericana de poderes, el control de constitucionalidad— que a la teoría del origen del poder, que en su momento quiso poner un límite a los monarcas absolutos, pero sin un parámetro institucional. O sea, si hay algo que criticar a los escolásticos es que no vieron el tema institucional —crítica que sería injusta, porque sería como decir que Copérnico no vio a Kepler— más que una totalmente opinable (aunque importante históricamente) teoría del origen del poder.

Otra crítica injusta es el tema de los «derechos subjetivos». Para ellos los escolásticos son el origen del liberalismo —en eso tienen razón— y, por ende, de la perdición: el sujeto de derechos frente al poder. No advierten que, como

hemos visto, es un error conceptual contraponer la ley natural objetiva de santo Tomás a los derechos subjetivos de los escolásticos, porque la idea de *derechos* de los súbditos está totalmente implicada en los *deberes* que los gobernantes tienen ante ellos, que son ante todo una obligación de justicia. Pero además hacen esta crítica desde una visión histórica extemporánea, porque no vaya a ser que algún católico critique a sus queridos Franco y Mussolini —y algunos llegaron más allá— en nombre de santo Tomás de Aquino: por eso su odio total a Jacques Maritain.

Conclusión

La modernidad católica, como idea, allí quedó, como coherente hija del judeocristianismo; como ideal histórico *concreto* no prosperó. Como *idea* ha sobrevivido y sigue insistiendo: el Concilio Vaticano II ha afirmado la sana laicidad, la limitación del poder, los derechos personales, la importancia del laicado y la lectura de las Escrituras por parte de todos los fieles. Pero en la historia concreta todo se mezcló con la separación entre protestantes y católicos y con la emergencia histórica del iluminismo como ideal cultural. Por eso la modernidad católica sigue siendo un ideal casi incumplido. Mientras sea así, el mismo Occidente está en peligro.

Referencias

- Burillo, S. F. (1997). Las *Disputaciones metafísicas* de Francisco Suárez S. J., su inspiración y algunas de sus líneas maestras. En el IV centenario de la primera edición (1597-1997). *Revista Española de Filosofía Medieval*, 4, 65-86.
- Copleston, F. (1953). De Ockham a Suárez (Vol. 3). En *Historia de la filosofía*. La edición consultada fue la versión para iBooks.
- Fabro, C. (1961). *Participation et causalité selon S. Thomas d'Aquin*. Publications Universitaires de Louvain. Éditions B. Nauwelaerts.
- Fazio, M. F. (1998). *Francisco de Vitoria: Cristianismo y modernidad*. Ediciones Ciudad Argentina.
- Ferro, L. S. (2004). *La sabiduría filosófica siguiendo las huellas de Santo Tomás*. Primera parte. UNSTA.
- Florido, F. L. (2011). Estudio preliminar. En *Disputaciones metafísicas* (pp. 15-59). Editorial Tecnos.
- González, J. L. (2010). *Historia del pensamiento cristiano*. CLIE.

- Hegel, G. W. F. (1955). *Lecciones sobre la historia de la filosofía*. FCE.
- Hirschberger, J. (2014). *Historia de la filosofía: Antigüedad, Edad Media, Renacimiento*. Herder. La edición consultada fue la versión para iBooks.
- Hoffner, J. (1974). *Manual de doctrina social cristiana*. Rialp.
- Iorio, J. U. (2017). *Dos Protoaustriacos a Menger: Uma Breve História das origens da Escola Austríaca de Economia*. 2a. Edição. Mises Brasil.
- Jaki, S. (1978). *The Road of Science and the Ways to God*. University of Chicago Press.
- Jaki, S. (1987). *Uneasy Genius: The Life and Work of Pierre Duhem*. Martinus Nijhoff Publishers.
- Kaufmann, T. (2017). *Martin Lutero: Vida, mundo, palabra*. Trotta.
- Kuhn, T. (1985). *La revolución copernicana*. Orbis.
- Küng, H. (2007). *El cristianismo: Esencia e historia*. Trotta.
- Leocata, F. (1979). *Del Iluminismo a nuestros días*. Ediciones Don Bosco.
- Lorca, A. M. (2014). *Introducción a la filosofía medieval*. Alianza Editorial. La edición consultada fue la versión para iBooks.
- Maritain, J. (1976). *El orden de los conceptos*. Club de Lectores.
- Rivas, L. G. (2019). *Campeones de la libertad: Los maestros de la Segunda Escolástica española e iberoamericana*. Unión Editorial y Centro Diego de Covarrubias.
- Sabino, C. (2017). *La historia y su método*. Unión Editorial.
- Saranyana, J. I. (1992). La Iglesia católica y América. *Scripta Theologica*, 24 (3), 1049-1061.
- Saranyana, J. I. (dir.). (1999). Teología en América Latina: Desde los orígenes a la Guerra de Sucesión (1493-1715) (Vol. 1). En *Teología en América Latina*. Iberoamericana. 4 volúmenes.
- Saranyana, J. I. (2008). Una historia del pensamiento latinoamericano desde sus orígenes hasta nuestros días (autocrítica). *Revista de Hispanismo Filosófico*, 13, 121-128.

- Saranyana, J. I. (2011). *La filosofía medieval: Desde sus orígenes patristicos hasta la escolástica barroca*. EUNSA.
- Stark, R. (2016). *Bearing False Witness: Debunking Centuries of Anti-Catholic History*. Templeton Press. La edición consultada fue la versión para iBooks.
- Suárez, F. (2011). *Disputaciones metafísicas*. Editorial Tecnos. Traducción de Rábade Romeo, S., Caballero Sánchez, S. y Puigcerver Zanón, A.
- Zanotti, G. (2003). *Filosofía para filósofos*. Unión Editorial.
- Zanotti, G. (2018a). *Judeocristianismo, civilización occidental y libertad: Ensayo sobre el origen esencialmente judeocristiano de la libertad de Occidente*. Instituto Acton.
- Zanotti, G. (2018b). La laboriosidad como una virtud esencialmente judeocristiana. *Revista Fe y Libertad*, 1 (1), 101-108.
- Zanotti, G. (2020). *El diálogo con nuestros hermanos protestantes*. Recuperado de <http://gzanotti.blogspot.com/2020/01/el-dialogo-con-nuestros-hermanos.html>