

¿CABE AÚN DECIR ALGO NUEVO SOBRE FRANCISCO DE VITORIA?

José ANDRÉS-GALLEGO

¿Cabe decir algo nuevo sobre Vitoria? Si esta pregunta no se la hiciera uno a sí mismo —por más que sea en homenaje a Alberto de la Hera—, sino que se preguntara a sí mismo si el propio Alberto de la Hera sería capaz de decir algo nuevo sobre Francisco de Vitoria, uno contestaría sin dudarle que sí. Alberto de la Hera puede —con toda seguridad— decir cosas nuevas sobre Francisco de Vitoria, y eso a pesar de que el dominico burgalés fue uno de los pilares de la historia del derecho indiano y de sus fundamentos que han hecho correr más caudalosos ríos de tinta.

Desde principios del siglo xx, en efecto, los estudios sobre Vitoria han sido, simplemente, multitud. Y se diría que la primera fase del *Corpus Hispanorum de Pace* —una obra que bastaría para justificar varias vidas, en este caso la de Luciano Pereña y la falange de colaboradores que trabajaron con él (incluidos verdaderos maestros como José Manuel Pérez-Prendes)— se centró justamente en eso: en estudiar a fondo y, con el máximo rigor, elaborar las ediciones críticas, bilingües, de las famosas *Relectiones*, y en hacer lo propio con la filosofía jurídica y política de Suárez, sobre todo a partir del tratado *De legibus*, del que sólo teníamos la traducción —gran empeño para su época, 1919— de Jaime Torrubiano Ripoll. Por cierto que se anuncia la continuación de esa edición crítica y bilingüe, que Pereña ha dejado incompleta y que vale la pena completar).¹

¹ El propio Luciano Pereña ha intentado resumir sus veinticinco años de elaboración del *Corpus Hispanum de Pace: La Escuela de Salamanca: Proceso a la conquista de América*, Salamanca, Caja de Ahorros y Monte de Piedad de Salamanca, 1986, y *La idea de la justicia en la conquista de América*, Madrid, Mapfre, 1992.

Tras el estudio crítico de la obra vitoriana, Luciano Pereña construyó toda una propuesta de refundamentación del derecho internacional —cara al mañana que ya es hoy— y se diría que no cabía hacer nada más.

Alberto, ¿cabe hacer algo más?

Cabe —dirías— preguntarse por los orígenes del empeño de Vitoria y aclarar, por lo pronto, un aspecto que no termina de mostrar —quizá— los perfiles que acaso tuvo realmente. Me refiero al papel inicial de lo que no era América en la decisión de Vitoria de arrojar luz sobre la filosofía política de su tiempo. La fecha del comienzo de la obra vitoriana está establecida en 1528 con la primera *Relectio* de que hay noticia —*De potestate civili*—; tema, lugar (Salamanca) y fecha (1528) en que don Martín de Azpilcueta expresó su propia propuesta de filosofía política —en el mismo sentido que Vitoria—, según diría después —mucho después, es cierto—, en 1548.²

Azpilcueta lo evocó de este modo en la *Relectio* que pronunció en Coimbra en esta última fecha: hablaba de la doctrina del poder temporal indirecto del papa y del origen de la autoridad, y dijo que ya la había expuesto veinte años atrás: “aquel día feliz en el que, en Salamanca, en una destacada y amplísima reunión de estudiosos y eruditos, defendimos, por vez primera y antes que nadie, no sin gran aplauso, las conclusiones señaladas”.³

Que lo dijera en 1548, dos años después de la muerte de Vitoria y exactamente el mismo año en que, en la Universidad de Salamanca, se tomaba el acuerdo de editar la obra del dominico —cosa que, por desgracia, no se llevó a efecto—,⁴ no es seguramente casual. Algo hubo, aunque sólo fuera el prurito de poner las cosas en claro.

Si esa triple coincidencia es cierta (y no hay razón para dudar de la palabra de Azpilcueta) —la fecha y el lugar— hay varias cosas que llaman la atención y que valdría la pena aclarar. Lo primero es que fue de-

² Remito a los estudios de Eudoxio Castañeda: “El doctor navarro Martín de Azpilcueta y la doctrina del poder indirecto”, *Archivo teológico granadino*, núm. 5, 1942, 63-93, y Paulino Castañeda, “La doctrina del origen de la autoridad en el doctor Navarro don Martín de Azpilcueta” *Scriptorium victoriense*, xvi, 1969, pp. 34-66.

³ *Cit.* Otaduy, Jorge de, “La doctrina de Martín de Azpilcueta sobre la potestad civil y su influjo en la teoría del poder indirecto”, *Estudios sobre el doctor Navarro: en el IV centenario de la muerte de Martín de Azpilcueta*, Pamplona, Eunsa, 1988, p. 317.

⁴ *Cfr.* Orrego Sánchez, Santiago, *La actualidad del ser en la “primera escuela” de Salamanca. Con lecciones inéditas de Vitoria, Soto y Cano*, Pamplona, Eunsa, 2004, 118n.

masiado pronto para que los moviera el caso de América, por más que ya se hubiera puesto en duda la cesión del Nuevo Mundo por parte del papa Alejandro VI. En 1528, es verosímil que los juristas y teólogos de la Universidad de Salamanca miraran con mayor preocupación hacia Europa, donde acababa de consumarse el repudio de una infanta de la casa real española —no hay que olvidar este detalle—, Catalina de Aragón, hermana de la reina doña Juana y tía del emperador Carlos V. Es asimismo verosímil que el monarca español —que tomó partido en favor de su tía— pidiera asesoramiento acerca de un problema que, enseguida, llegó a poner en duda los límites de la autoridad pontificia.

Y, sobre este asunto concreto —la autoridad de los pontífices y la independencia del *princeps*—, había ya una larga tradición doctrinal en el *ius commune*, que no podía desconocer Azpilcueta, por más que tampoco desconociera Vitoria. Frecuentemente, los estudios sobre el maestro burgalés han dado por supuesta la absoluta novedad de su planteamiento, y se ha olvidado la evidente relación que no pocas de sus soluciones tenían con las defendidas —generalmente, con otro fundamento— por no pocos de los comentaristas tardíos del derecho romano. Bastaría releer la obra clásica de Otto von Gierke (*Teorías políticas de la Edad Media*) si no contáramos con los estudios dirigidos por Hans Thieme y, en particular, el de Gerhard Otte: *Das Privatrecht bei Francisco de Vitoria*.⁵

⁵ Colonia y Graz, Böhlau, 1964, vii + 157 pp. Me puso sobre su pista, hace años, un acertado comentario de José Manuel Pérez-Prendes, que ahora ha vuelto a ayudarme en lo mismo. El propio Gerhard Otte publicaría después *Dialektik und Jurisprudenz: Untersuchung zur Methode der Glossatoren*, Frankfurt, Vittorio Klostermann, 1971, 255 pp. Del propio Hans Thieme, *Das Naturrecht und die europäische Privatrechtsgeschichte*, Basilea, Helbing & Lichtenhahn, 1947, 54 pp. El asunto debería repercutir en el debate, más amplio, acerca de la ortodoxia tomista de los escolásticos españoles del quinientos, en los más diversos aspectos de su pensamiento. La diatriba principal —primero en general contra la llamada Escuela de Salamanca y luego concretamente contra Francisco de Vitoria y Francisco Suárez— procede de Michel Villey, *La formation de la pensée juridique moderne: Cours d'histoire de la philosophie du droit*, reed. corr., Paris, Les Éditions Montchretien, 1975, pp. 352-395. Lo refuta amplia y detalladamente Vallet Goytisolo, *Metodología de la determinación del derecho*, pp. 369-375 (sobre Vitoria) y pp. 423 y 444 y 445 (sobre Suárez). Y vuelve a refutarlo sistemáticamente Félix Adolfo Lamas, “Fecundidad de la escuela española del derecho natural y de gentes”, *El derecho natural hispánico: Actas de las II Jornadas Hispánicas de Derecho Natural, Córdoba, 14 a 19 de septiembre de 1998*, Córdoba, Caja Sur, 2001, pp. 77-108. Son más serias que las de Villey las objeciones de Danilo Castellano, “La política como *regalita*”, *Anales de la Fundación Francisco Elías de Tejada*, iii, 1997, pp. 95-108; aunque, tácitamente, parece

¿Hasta dónde llegó la colaboración entre los Vitoria y Azpilcueta, coincidentes en Salamanca y 1528 a la hora de hacer las primeras propuestas? ¿Lo propició —trágicamente— el drama de Inglaterra, sin necesidad de que sucediera lo que sucedió en Cajamarca?

Invita a pensar en esta última posibilidad el hecho de que la *relección* de Vitoria de 1531 (*De matrimonio*) la consagrara el burgalés precisa y expresamente al problema planteado por Enrique VIII al repudiar a Catalina de Aragón. Y no se ha de olvidar la llamada de atención del propio Hans Thieme sobre la repercusión del asunto en las universidades de Europa.⁶

No insinúo siquiera una minusvaloración del maestro dominico. Más bien sugiero que su importancia fue aún mayor de lo que suponemos, pero que lo fue porque tuvo perfiles que hasta ahora desconocíamos. Habla hace un momento del *Corpus Hispanorum de Pace* (por cierto, felizmente relanzado en los últimos años), y hay que añadir ahora que, en la última década del siglo XX, se pusieron en marcha otros proyectos de recuperación del pensamiento culto hispano de la época de que hablamos y que, entre ellos, el que ha cuajado ya en un número de monografías suficientemente notable como para reconocer su importancia es la *Colección de pensamiento medieval y renacentista*, de la que se han publicado —por lo que se sabe— ochenta y dos volúmenes en Eunsa. Y a ellos hay que sumar los treinta y dos de una serie menor, editada también en Pamplona pero en el Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra,

presumir que el concepto de *soberanía* implica carencia de límites en el ejercicio del poder y, por tanto, identifica la *soberanía* con la impunidad y la arbitrariedad, lo que sería erróneo. Que, en la escolástica española, la *soberanía* no se entendía como poder ilimitado, lo explica Vallet Goytisolo, *Metodología de la determinación del derecho*, pp. 463 y 464.

En cualquier caso, el estudio más amplio del pensamiento del doctor Navarro es el de Martínez Tapia, Ramón, *Filosofía política y derecho en el pensamiento español del siglo XIX: el canonista Martín de Azpilcueta*, Granada, Ilustre Colegio Notarial, 1997, 415 pp. No está de más volver al libro de María Luis Larramendi de Olarra y José Olarra, *Miscelánea de noticias romanas acerca de don Martín de Azpilcueta*, Madrid, Espasa-Calpe, 1943, 237 pp. También, *La vida del insigne doctor Navarro, hijo de la Real Casa de Roncesvalles: texto manuscrito de Martín, Burges y Elizondo*, introducción y transcripción de Eloy Tejero, Berriozar, Navarra Gráficas Ediciones, 1999, 318 pp.

⁶ Thieme, Hans, *Die Ehescheidung Heinrichs VIII und die europäischen Universitäten: Vortrag gehalten vor der Juristischen Studiengesellschaft in Karlsruhe am 14 Dezember 1956*, Karlsruhe, C.F. Müller, 1957.

los *Cuadernos de pensamiento español*, uno de los últimos de los cuales lo dedica el filósofo argentino Francisco O'Reilly a *Duda y opinión: la conciencia moral en Soto y Medina*,⁷ una obra de conocimiento necesario para ahondar en los orígenes del probabilismo.

El conjunto formado por esas dos colecciones se ha abierto a un abanico temático más amplio —desde el punto de vista de la especulación filosófica— que el del *Corpus Hispanorum de Pace* (en el que se ha reforzado, en cambio, la vertiente teórica de la pastoral misional, que sería decisiva para la configuración de la cristiandad hispana). Las series navarrenses incluyen, desde luego, el pensamiento político, pero llegan a la gnoseología y a la metafísica. De lo primero es muestra el *Cuaderno* de Bárbara Díaz sobre *El internacionalismo de Vitoria en la era de la globalización*,⁸ en donde pone el pensamiento del burgalés en contraste con el de Fukuyama, Huntington y Kagan, y vuelve, de esa forma, a las llamadas de atención que hizo Pereña sobre la actualidad de los planteamientos internacionalistas vitorianos.

De todas formas, como digo, esas dos colecciones llegan hasta lo metafísico, y es ahí donde hemos descubierto un Francisco de Vitoria de cuya existencia se tenía noticia, pero no estudio de envergadura suficiente, ni siquiera para saber —por aproximación— hasta dónde llegó: el Vitoria precisamente metafísico. El filósofo chileno Santiago Orrego ha estudiado *La actualidad del ser en la "primera escuela" de Salamanca* en un libro que incluye varias lecciones inéditas de Vitoria, Soto y Cano,⁹ y ha puesto de relieve que el punto de partida de esa aportación salmantina está en los comentarios de Vitoria a la *Summa* del Aquinate, de los que, por desgracia, sólo tenemos los apuntes que tomó algún alumno.

Orrego ha estudiado, para ello, los manuscritos conocidos, y ha reducido aún más lo que procede propiamente de las lecciones de Vitoria. Pero lo que examina en su libro es suficiente para advertir que —como ya se había dicho— Francisco de Vitoria no abordó simplemente los problemas jurídicos planteados por la falta de fundamento doctrinal de las bulas alejandrinas y, como consecuencia, la del *Requerimiento*, sino que pretendió toda una refundación del tomismo, en todos sus aspectos.

⁷ Pamplona, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, 2006.

⁸ *Ibidem*, 2005.

⁹ Orrego Sánchez, Santiago, *op. cit.*, nota 4.

Y eso es más importante si se toma en consideración que lo que había hallado en la Universidad de París, donde se formó y empezó a enseñar, era, principalmente, nominalismo; el cual, es verdad, tuvo en cuenta al reconsiderar las soluciones del Aquinate, y ello contribuyó a que no siempre acertara en su revisión, según explica Orrego. Pero esos comentarios de Vitoria fueron el punto de partida para que uno de sus discípulos más aventajados —Domingo de Soto— desarrollara la metafísica de tradición aristotelicotomista en términos que sólo habíamos entrevisto y para que un discípulo de Soto —el también dominico Domingo Báñez— llegara a la recuperación —decisiva— del concepto de *acto de ser*.

Para medir la trascendencia de esta aportación de Vitoria —siquiera fuera como impulsor fundamental de ese proceso de recuperación— hay que detenerse lo imprescindible en recordar que a Aristóteles el concepto de *ser* le había llevado a una serie de distinciones —muy inteligentes y asombrosamente innovadoras, por cierto— que sus comentaristas habían sistematizado (porque Aristóteles no fue un filósofo sistemático) a partir de las contraposiciones fundamentales entre *acto* y *potencia*, *sustancia* y *accidente*, *materia* y *forma*, más el concepto de *naturaleza*, convenientemente explicado. Hizo falta explicar todos esos conceptos porque la falta de sistema de Aristóteles había conducido al estagirita a emplear varias de esas palabras (y otras) con acepciones diferentes, y fue preciso optar por una, por más que para ello se dejara no pocos pelos en la gatera y se desatendieran matices conceptuales que podían llegar a resultar necesarios.¹⁰

Al cristianar a Aristóteles en el siglo XIII, santo Tomás había intentado salvar lo principal, que era, naturalmente, el concepto de Dios. Y lo hizo por la vía de introducir, en la filosofía de Aristóteles, una nueva distinción que constituyó —a mi entender— su hallazgo principal, siendo como fueron tantos y tan notables sus hallazgos. Me refiero a la distinción entre *actus essendi* y *ens*: entre acto de ser y ente. Como había dicho Aristóteles, el ente es idéntico a la esencia, pero la esencia *es* —ad-

¹⁰ Parte de este proceso en Ghisalberti, Alessandro, *La filosofía medieval, da S. Agostino a S. Tommaso: La fede alla ricerca dell'intelligenza*, Colognola ai Colli, Verona), Demetra, 2002. Una visión temáticamente más amplia en Southern, R.W., *Scholastic Humanism and the Unification of Europe*, Oxford y Cambridge, Blackwell, 1995 y 2001, 2 vols., especialmente t. I, pp. 46-51 y 102-113. Una reflexión propiamente filosófica en Barrio Maestre, José María, *El ser y la existencia: analítica del ser como acto y como hecho*, Madrid, Universidad Complutense, 1988.

virtió el Aquinate— y, por tanto, lo radical es *ser* (*esse*, no *ens*; esto es: en términos gramaticales, el verbo, no el sustantivo). Hay una distinción, por tanto, *real* entre esencia y existencia. La propia esencia es potencia de ser. En consecuencia, el ente es más que sustancia y es más que esencia. La esencia, en rigor, depende de la dialéctica entre potencia y acto (de ser) igual que todo lo demás.

Menos Dios. En Dios —explicó—, todo es una misma realidad —acto de ser y ser—, igual que lo es esencia y existencia (aunque más tarde se diría que, por eso mismo, carece de sentido hablar de esencia en Dios, y que en él sólo hay ser, de manera que sería mejor considerarlo *existencia subsistente*).

En Dios, por la misma razón, no se puede hablar de acto y potencia, continuó el Aquinate; es puro acto, pero el acto anterior a todo lo anterior, si puede hablarse así. En los seres creados, en cambio, es distinto el acto de ser que el ser, y la esencia que la existencia, y la potencia es diferente del acto; más aún, el acto de ser por el cual el ente es, debe incluir ese otro acto formal que le hace ser un ente determinado.¹¹

Concebir a Dios como acto de ser tenía (y tiene) una ventaja enorme, y es que se salva —por la vía de la simplicidad absoluta, es cierto— el problema de la inmutabilidad del ser ilimitado, tal como lo había concebido Aristóteles.

Aristóteles había concluido, en efecto, que el movimiento se produce al pasar del no ser al ser; así que si Dios era un ser infinito, era inmutable, por lo tanto, como ya había subrayado san Agustín y confirmó santo Tomás; no había en él no ser. Pero esa inmutabilidad, con el concepto

¹¹ Esta última apreciación en Pifarré, Luis, *El itinerario del ser: resumen histórico*, Barcelona, PPU, 1989, capítulo XIV. Se trata de una síntesis tan sencilla como útil para quien quiera iniciarse en esos problemas, por más que acabe reduciendo la posibilidad de una filosofía cristiana precisamente a que parta del acto de ser. Sobre este concepto —ciertamente trascendental— véase, además, Owens, Joseph, *The Doctrine of Being in the Aristotelian Metaphysics: A study in the Greek Background of Mediaeval Thought*, Prefacio de Etienne Gilson, Toronto, Pontifical Institute of Mediaeval Studies, 1978; Colafati, Natale, *L'actus essendi in Santo Tommaso d'Aquino*, Rubbettino, Soveria Manelli, 1992.; Lacorte Tierz, Pablo María, *El actus essendi como fundamento de la verdad de las cosas, según santo Tomás*, Roma, Athenaeum Romanum Sanctae Crucis, 1992. También, Owens, Joseph, *St. Thomas and the Future of Metaphysics: The Aquinas Lecture*, Milwaukee, Wisc., Marquette University Press, 1957, 97 pp.; Mondì, Battista, *La filosofia dell'essere di S. Tommaso d'Aquino*, Roma, Herder, 1964.

de *actus essendi*, no equivalía, en el Aquinate, a *inmovilidad*, sino que acentuaba el carácter *existencial* del acto de ser. En puridad, no evitaba el problema del concepto de *movimiento* —como paso del no ser al ser, según Aristóteles— pero permitía eludirlo y abordar el asunto de otra manera.

Lo que llamó más la atención de los filósofos que vivieron después del Aquinate no fue, sin embargo, la novedad del concepto de *acto de ser*, sino la distinción real entre esencia y existencia, contra la que se pronunció Duns Escoto y quienes le siguieron, al paso que, sin tomarlo apenas en consideración, abandonaban el concepto de *acto de ser*.

Pues bien, en el siglo XVI, siguiendo las huellas de Francisco de Vitoria y de Domingo de Soto, los también dominicos Domingo Báñez y su discípulo Pedro de Ledesma se dieron cuenta —expresamente— de que en el pensamiento del Aquinate era fundamental la noción de acto de ser como lo totalmente originario y así lo enseñaron desde sus respectivas cátedras y en algunos de sus escritos, según demuestra Orrego.

Lo que ocurrió es que el primero —Báñez— no acertó a precisarlo terminológicamente: en varias ocasiones llamó *existencia* al *acto de ser*, aunque lo que entendía por *existencia* era justamente el *acto de ser*. Lo ha explicado José Ángel García Cuadrado en otro de los volúmenes de la colección de que hablamos: *La luz del intelecto agente: estudio desde la metafísica de Báñez*.¹² Y, a Pedro de Ledesma —quien lo puso más en claro en el *Tractatus de divina perfectione, infinitate et magnitudine* (1596), conocido como *De esse Dei* (y editado también por Santiago Orrego, en versión bilingüe, en ese mismo *corpus*)—,¹³ no se le prestó la debida atención. Aunque la obra de Ledesma gozó de una segunda edición en Nápoles, en 1694, no tuvo nada que ver con la que tuvieron las *Disputationes metaphisicae* de Suárez (1597), que se reeditaron una y otra vez, casi cada año, durante la centuria siguiente.

Y Suárez había vuelto a abandonar el concepto de *actus essendi*.

No se redescubriría —que sepamos— hasta los primeros años del siglo XX, en que llamó la atención sobre ello —sobre todo, en la *Revue thomiste*, si no mal recuerdo— el asturiano Norberto del Prado, quien

¹² Véase García Cuadrado, José Ángel, *La luz del intelecto agente: estudio desde la metafísica de Báñez*, Pamplona, Eunsa, 1998.

¹³ Ledesma, Pedro de, *Sobre la perfección del acto de ser creado* (1596), introducción, traducción y notas de Santiago Orrego Sánchez, Pamplona, Eunsa, 2001.

acabó por consagrar al tema una monografía que tuvo, en su momento, un gran predicamento (entre los estudiosos de la filosofía que sabían latín, que eran entonces muchos, por fortuna): *De veritate fundamentali philosophiae christianae*, publicado en la propia Friburgo en 1911.¹⁴

La edición crítica bilingüe de esta obra y el estudio de su influencia es otra de las cosas que habría que plantearse de una vez, aunque el fuerte de los hispanos no sea el chauvinismo. Tengo para mí que hay ahí otro problema historiográfico de notable interés: el neotomismo, como es sabido, había renacido en Manila con fray Zeferino González y Norberto del Prado, quien no fue sino discípulo de fray Zeferino, formado con él en Manila y trasladado después a Friburgo.

Que el neotomismo naciera en las antípodas —en Manila— es un hecho que no debería pasar desapercibido, y que tiene que ver —a mi juicio— con la decisión de los gobernantes españoles de no llevar a cabo la desamortización eclesiástica en Filipinas, y eso por la sencilla razón de que allí no estaban dispuestos a ir sino los frailes, y no era cosa de quitarles el alimento.¹⁵

Pero, en sentido inverso, el traslado de Norberto del Prado a Friburgo, y la publicación en latín de su obra fundamental obliga a preguntarse hasta qué punto el neotomismo más conocido del siglo XX (y pienso sobre todo en Étienne Gilson) no es un claro deudor —para decirlo francamente, un magnífico traductor al francés, cuando el francés era la lengua franca en el mundo de la cultura— de los descubrimientos de Norberto del Prado. El desarrollo —verdadera eclosión— de la metafísica basada en el concepto de *acto de ser* vendría mucho más tarde, casi en 1960, dos años después del fallecimiento de Pío XII (una relación que quizá tampoco es casual, dado el temor del papa Pacelli por lo que podía implicar el abandono de la escolástica), y eso aunque el chauvinismo que no sentimos nos lleve a recordar que Raimundo Panikkar ya aplicó la noción de *actus essendi* a la antropología filosófica, siquiera fuera como mera propuesta de un trabajo para distinguir de manera radical entre metafísica y

¹⁴ Ex typis consociationis Sancti Pauli. No estoy seguro de que no hubiera una edición anterior; aunque es ésta, de 1911, la que mencionan quienes conocen el asunto.

¹⁵ Lo advertíamos ya en algún lugar del primer volumen de *La Iglesia en la España contemporánea*, Madrid, Ediciones Encuentro, 1999; escrito en colaboración con Antón M. Pazos.

antropología, en *El concepto de naturaleza* (1951),¹⁶ y esa misma carencia de la idiosincrasia hispana induzca a recordar que aún lo hizo antes Gustav Siewerth, en *Der Thomismus als Identitätssystem* (1939),¹⁷ al formular una pregunta principal —que venía de los principios de la especulación filosófica cristiana—: ¿cómo es posible el ser finito, si el acto de ser expresa de suyo infinitud?

El concepto de *acto de ser* fue la gran innovación de Tomás de Aquino, de la misma manera que —a mi entender— su concepto de *persona* fue la gran frustración de esa importantísima vía de reflexión metafísica. Y con eso tuvo que ver también —siquiera fuera por su llamativo silencio— Francisco de Vitoria.

Recuérdese que en el concilio de Nicea (325) se había definido que *Dios es eternamente tres personas y cada persona es plenamente Dios y hay un solo Dios*. Lo que ahora hacía falta era resolver cómo podía amar y engendrar un ser —Dios— que era en realidad inmutable. Y el Aquinate acudió al expediente de considerar el *actus essendi* por el cual el padre engendra al hijo con el Espíritu Santo como una *procesión* (*procesio*) en vez de *movimiento*, entendiendo por *procesión*, en este caso, un *modo de emanación inteligible, como la expresión inteligible procede del que la emite, permaneciendo en él mismo*.

Era, ya se ve, no exactamente igual, pero sí una concepción próxima a la agustiniana de la Trinidad como *analogía* con la razón humana.

Santo Tomás volvió a decir, no obstante, como el obispo de Hipona, que se trataba de explicar el asunto con un símil —el de la razón humana y el pensamiento que genera— que se quedaba más que corto.¹⁸

¹⁶ La primera edición es de 1951. Conozco la segunda edición (Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1972) que está ligeramente revisada respecto a la primera. La idea de la distinción entre metafísica y antropología filosófica está apuntada, *ibidem*, ya en la p. 4, entre otros lugares.

¹⁷ Frankfurt, G. Schulte-Bulmke, 1939. Hay al menos una reedición reelaborada y preparada por Schwarz, Franz-Anton, y publicada en Düsseldorf, Patmos-Verlag, 1979, y contamos con el notable estudio de Manuel Cabada, del que conozco la traducción francesa (*L'être et Dieu chez Gustav Siewerth*, Lovaina la Nueva, l'Institut supérieur de philosophie, 1997); siendo así que originariamente se publicó en alemán, *Sein und Gott bei Gustav Siewerth*, Düsseldorf, Patmos, 1971, o es ésta, al menos, la primera versión de que tengo noticia. Siendo el autor hispano, no hay, que yo sepa, edición española.

¹⁸ *Summa theologica*, I, q. 27, a. 1 co.

Y se dio cuenta de que la parte débil de la explicación seguía siendo el Espíritu Santo, que parecía un elemento marginal y sin eficacia real y práctica, al menos a la hora de comprender la creación y la redención. Así que salió al paso con el añadido de que, en las criaturas racionales, quedaba un vestigio (*vestigium*) de la Trinidad, y no sólo del padre, toda vez que en ellas había *un verbo concebido* (imagen del Hijo) y un *amor procedente* (imagen del Espíritu Santo); en tanto que ellas mismas y todas las demás criaturas provenían de la concepción del autor (y eso era vestigio del hijo) y de la voluntad de quien las creaba (y eso era vestigio del Espíritu Santo).¹⁹

Y eran todas ellas —las divinas y las humanas— *personas*. Pero como había dicho san Agustín —como *relaciones*— y como había definido Boecio a la *persona*, no como lo había hecho Ricardo de San Víctor: *individua substantia rationalis naturae* en vez de *rationalis naturae incommunicabilis existentia*.

El cambio de la expresión *incommunicabilis* por *individua* podía ser afortunado para dejar a salvo plenamente el carácter de *relación* —en cierto modo, *comunicabilidad*— de las personas divinas.

Y el cambio de *existentia* por *substantia* sirvió indudablemente para advertir que esas relaciones en que consisten las personas divinas son *sustantivas*, pero en el sentido de *subsistentes*. Si no, podría parecer que se volvía a la idea de *ente*, que casaba mejor con el concepto metafísico aristotélico de *sustancia*.

Como contrapartida, se debilitaba la concepción *existencial* de Dios que estaba implícita en el concepto de *actus essendi*.

Ahora bien, todo eso implicaba también a la *imago Dei* que son las *personas* humanas.

Y les afectó todavía más el hecho de que tampoco el Aquinate fuera un pensador sistemático; que diera, por lo tanto, varias acepciones al concepto de *naturaleza* y, en fin, que, del conjunto de esas acepciones, se dedujera que mantenía la idea aristotélica de que la naturaleza humana es la de un ser finito *físico*, sin resolver debidamente cómo se conciliaba (y se concilia) ese hecho cierto con el hecho no menos cierto de que so-

¹⁹ *Ibidem*, I, q. 45, a. 7 co. En otro momento me referiré a la diferencia que ve santo Tomás entre ser *imagen* y ser *semejanza* de Dios. Sobre las primeras interpretaciones, Genovese, Armando, “La creazione dell’uomo. Un discorso antropologico al tempo dei Padri”, *Alpha omega*, vi, núm. 3, 2003, pp. 393-418.

mos imagen del infinito y puro acto de ser que es Dios —que no tiene nada de físico— pero además *hijos de Dios*.

Dicho de otra manera, el Aquinate no superó un concepto de *naturaleza*, también aristotélico, que era completamente inadecuado a la persona humana; de manera que tampoco acertó a resolver ese otro problema que era el de la diferencia entre ser humano y ser solamente físico: aquélla según la cual la naturaleza es el *modo de ser adecuado al fin para el que existe la realidad que es de ese modo*; adecuación que se concreta en la posesión de los medios imprescindibles para alcanzar tal fin.

Aquinas subrayó que *persona significat id quod est perfectissimum in tota natura*.²⁰ Pero, al definir su naturaleza en el caso del hombre y la mujer, no mejoró satisfactoriamente lo que se deducía de Aristóteles.

Para el estagirita, la *naturaleza* era lo universal existente en lo particular; la verdadera realidad de las cosas, que las hace ser lo que son.²¹ Pero, si se conciben los seres creados como seres *en movimiento*, quiere decir que *cambian*, y eso significa que la naturaleza es aquello que pone la sustancia en relación con un fin —ése es el objeto del cambio—, y eso implica que la naturaleza requiere unos medios para conseguir ese fin; lo que, aplicado a la persona, en cuanto sustancia —pero sustancia “consistente”, racional—, lleva a concluir que todo ser humano *tiene derecho* a los medios que le permitan alcanzar su fin; porque, si no le dieran los medios, *no se le podría exigir* que alcanzara el fin, ni se le podría condenar por lo tanto.

Eso chocaba, sin embargo, con la doctrina de la gratuidad de la gracia: suponía que Dios *está obligado* a dar a los seres humanos los medios para alcanzar la *beatitudo* (que era un concepto tomado de la teodicea romana por algunos de los primeros apologetas cristianos,²² y que santo Tomás hizo sinónimo de *felicitas*, entendida como disfrute de Dios y, por tanto, como plenitud del gozo posible).

²⁰ Cit. Febrer, Mateo, *El concepto de persona y la unión hipostática: revisión tomis-ta del problema*, Valencia, FEDA, 1951, p. 298.

²¹ Cfr. Panikkar, Raimundo, *El concepto de naturaleza: análisis histórico y metafísico de un concepto*, 2a. ed., Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1972, p. 94.

²² Puede establecerse el paso de esta expresión latina de la antropología romana precristiana al cristianismo entre el *De rerum natura* de Lucrecio (siglo I antes de Cristo) y el *Adversus nationes* de Arnobio (c.300), si bien no hay que olvidar el concepto aristotélico de *eu-zein*.

Si nuestro fin es la *beatitudo*, y ésta sólo puede alcanzarse por medio de la gracia de Dios, que es justamente *gracia* —gratuita—, no hay por donde salir. O se niega lo innegable —la gratuidad de la gracia—, o hay algo más que se echa en falta.

En realidad, Aristóteles no había llegado a distinguir siquiera, con nitidez, entre ser creador y ser creado.

Santo Tomás fue consciente de ello pero no lo resolvió. Intentó evitar el problema diciendo que el ser humano tiene en sí un *deseo natural* de ver a Dios, cosa que, sin embargo, sólo consigue por la gracia.²³ La mejor parte de esta fórmula radicaba en que conseguía salvar algo básico, que era la unidad del ser humano, también como objeto de especulación teológica, huyendo de la “cosificación” de las distinciones especulativas que se impondría en los dos siglos que siguieron, el XIV y el XV. No separó, concretamente, naturaleza humana e inclinación humana a la *beatitudo*.²⁴ Pero, con eso no se evitaron los problemas que se plantearían después.

Y tampoco lo resolvió el dominico Cayetano en torno a 1500,²⁵ que fue cuando escribió *In III partem Summae Theologicae*, donde concluyó que lo que distingue de la naturaleza concreta a la persona es sin duda la subsistencia, que es el constitutivo formal de la persona, y que, entendida así, la subsistencia no consiste sino en un *modo sustancial* (*modus substantialis*) que convierte en incomunicable a la persona y la hace apta, de este modo, para recibir el acto de existir. Así, la subsistencia es un térmi-

²³ La bibliografía sobre el problema de lo sobrenatural en Santo Tomás es muy amplia. Véase una orientación bibliográfica muy completa sobre el planteamiento del problema entre 1946 y 1950 en Prados, Javier, “Deus specialiter est in sanctis per gratiam: el misterio de la inhabitación de la Trinidad, en los escritos de Santo Tomás”, Roma, Editrice Pontificia Università Gregoriana, 1993, p. 411, nota 1.

²⁴ Como se advierte en *ibidem*, pp. 411-419, la postura del Aquinate sobre la distinción entre lo natural y lo sobrenatural fue plural, en el sentido de que, en su obra, santo Tomás lo distinguió de formas diversas, dos sobre todo. Pero Prades advierte, con razón, que no se puede proyectar sobre los escritos del Aquinate la problemática surgida del concepto de naturaleza pura, y esto por la sencilla razón de que este concepto es posterior, y Santo Tomás no pudo hacerse cargo de él. Véase, también, sobre la división de los diversos autores sobre si el Aquinate creía o no en la existencia de un doble fin en el ser humano, el estado de la cuestión que trazan Scola, Angelo, Marengo, Gilfredo y Prades López, Javier, *La persona humana: Antropología teológica*, Milán, Jaca Book, 2000, pp. 197 y 198.

²⁵ Sobre lo que sigue, la colección de estudios reunidos por Ghisalberti, Alessandro, *Dalla prima alla seconda Scolastica: Paradigmi e percorsi storiografici*, Bolonia, Studio Dominicano, 2000, pp. 200-208 y 214-251.

no último y, como tal, un término *puro*. De este modo nacía una acepción de la expresión *natura pura*, cuya trascendencia sería enorme.

La nueva acepción —porque la expresión *natura pura* ya venía siendo empleada tal cual vez para referirse al estado de Adán y Eva antes de pecar, destinados desde el principio a la *beatitudo*— equivalía a pensar en la posibilidad de que existiera una naturaleza humana ajena a ese destino superior (la *beatitudo*). En la fórmula de Tomás de Aquino quedaba claro que en todo hombre hay cierto *anhelo natural de Dios*, anterior a la recepción de la gracia. Pero san Buenaventura opinaba que la creación de los primeros padres se había hecho seguramente en dos pasos: primero se les había dotado de una naturaleza pura y simple y, después, se les elevó al destino que más tarde se denominaría sobrenatural. En san Buenaventura, por tanto, estaba ya larvada la doctrina del doble fin del ser humano,²⁶ a la que llegaría Cayetano en torno a 1500. A mediados del siglo XV, Dionisio el Cartujo ya dijo que un *desiderium naturale in naturalem finem tendit*, o sea que un deseo natural —como el que proclamaba el Aquinate— sólo podía llevar a un fin natural, no a la *beatitudo*, y Cayetano resolvió que, mejor que *natural*, había que considerarlo un anhelo *lícito*, porque suponía el conocimiento de Dios, y éste no se había adquirido con la naturaleza, sino por medio de la Revelación, y además era ineficaz si no se recibía gratuitamente la gracia. Lo cual quería decir que el ser humano tenía un doble fin: el natural y la *beatitudo*.

Esas dos ideas de Cayetano —la distinción entre naturaleza pura y naturaleza elevada y el doble fin del ser humano— se inspiraban en la versión averroísta de Aristóteles, que había asimilado el teólogo dominico, y, quizá, no habrían tenido la trascendencia que tuvieron de no mediar, como medió, la trata de los negros primero, el descubrimiento de los indígenas del otro lado del Atlántico en 1492, y la reforma protestante más tarde.

La razón de mencionar aquí la trata de los negros y a los indígenas americanos obedece a la comprobación —que hizo Jesús María García Añoveros en un volumen publicado en el *Corpus Hispanorum de Pace*²⁷

²⁶ Véase Ghisalberti, Alessandro, *Medioevo teologico: Categorie della teologia razionale nel Medioevo*, Roma, Laterza, 1990, 175, pp. 3-7 y 103-112. Del mismo, *Dalla prima alla seconda Scolastica: Paradigmi e percorsi storiografici*, *ibidem*.

²⁷ *El pensamiento y los argumentos sobre la esclavitud en Europa en el siglo XVI y su aplicación a los indios americanos y a los negros africanos*, Madrid, Consejo Supe-

y desarrollamos después en un pequeño libro sobre *La Iglesia y la esclavitud de los negros*—²⁸ de que todo eso que se acaba de decir era suficientemente insatisfactorio como para que, en pleno siglo XVI, continuara en pie la sospecha de que, a lo mejor, había ciertamente seres humanos —homúnculos, hoy diríamos homínidos— que no estaban destinados a la *beatitudo* y que, por tanto, podían ser los *siervos naturales* de cuya existencia había hablado también Aristóteles.

Llamo la atención sobre todo esto porque en esos volúmenes y en varios de los que se han publicado en Pamplona —en las dos colecciones mencionadas—, se aborda todo eso en la obra de Francisco de Vitoria, quien también se ocupó de ello.

No se aborda, sin embargo, de la forma sistemática que he intentado resumir, ni se puede decir que sea propiamente la actitud de Vitoria sobre cada uno de los problemas implicados en ello, el objeto de ninguno de los libros citados, y eso aconseja parcelar lo que podría ser un esbozo de respuesta.

El problema fundamental de lo que acabo de exponer radica en el concepto de *persona* y en su aplicación a la forma tripersonal de ser de Dios. Pues bien, hay que decir que, en algunos de los libros a que me refiero, queda plena constancia de que Francisco de Vitoria se dio cuenta de ello y lo advirtió, aunque fuera de pasada, pero no lo resolvió. Lo que hizo —aquí lo llamativo— fue rehuir la expresión *persona* a la hora de hablar de los seres humanos.

¿La rehujó conscientemente o, simplemente, no formaba parte de su léxico habitual por razones ajenas a cualquier especulación? No lo dijo y no podemos responder por él. Pero lo cierto es que empleó pocas veces esa palabra en sus *relectiones* y tampoco abunda —al parecer— en lo demás que conocemos suyo o de sus alumnos.

rrior de Investigaciones Científicas, 2000. Se había editado ya, en versión electrónica, con el título “Los argumentos de la esclavitud”, *Nuevas aportaciones a la historia jurídica de Iberoamérica*, coord. por el que suscribe, Madrid, Fundación Histórica Tavera, 2000, CD, y se ha vuelto a editar en CD en el disco anejo a un libro donde expongo los resultados de la investigación sobre *Tres grandes cuestiones de la historia de Iberoamérica: derecho y justicia en la historia de Iberoamérica; Afroamérica, la tercera raíz; impacto en América de la expulsión de los jesuitas*, Madrid, Fundación Mapfre Tavera y Fundación Ignacio Larramendi, 2005.

²⁸ Pamplona, Eunsa, 2002.

Adelantemos, no obstante, que haría falta abordar el tema en sí mismo para salir plenamente de dudas.

Que Vitoria tenía un concepto de *persona humana* queda patente —de forma explícita además— en el libro que mencioné de Bárbara Díaz sobre *El internacionalismo de Vitoria en la era de la globalización*, y en el estudio introductorio de María Idoya Zorroza a la edición bilingüe del tratado sobre *Contratos y usura* del dominico burgalés.²⁹

Se recogen allí varios textos, además de los que se deduce que Vitoria se esforzó por mantener la idea de la persona humana como *unidad* y no eludió el asunto de la relación entre lo natural y lo sobrenatural en el ser humano. Pero no es suficiente para saber cuál fue su aportación —si la hubo— o si, como en lo metafísico que hemos visto, sólo cabe poner en su haber (nada menos que) la aceptación del reto que luego afrontaría su discípulo Domingo de Soto (sobre cuyo concepto de *persona* tampoco conozco, no obstante, el estudio que el asunto merece, quizá con más razón aún que en Vitoria, porque su metafísica y su antropología llegaron más allá que las de su maestro).

De la dimensión del vacío que afrontaron aquellos hombres, basta dar idea, con todo, la comprobación de que el propio Aquinate eludió pronunciarse de forma clara sobre la posibilidad de que existieran los *siervos naturales*. Se deduce con claridad de otro de los volúmenes publicados en la *Colección de pensamiento medieval y renacentista*: el que prepararon Ana Maella y Celina Lértora del *Comentario a la Política de Aristóteles*, del propio Aquinas y de Pedro de Alverna.³⁰

Francisco de Vitoria sí lo rechazó, en cambio, en sus *Relectiones* sobre los indígenas americanos, según se puede comprobar en las ediciones que se hicieron para el *Corpus Hispanorum de Pace*. No lo trató, por el contrario, en la única ocasión —que conozco— en que habló de la esclavitud de los negros: la carta que envió a fray Bernardino de Vique para responderle sobre si era lícito lo que hacían los negreros portugueses en la costa africana. La verdad es que, en este caso, la respuesta del dominico burgalés fue notoriamente superficial.³¹

²⁹ Vitoria, Francisco de, *Contratos y usura*.

³⁰ Ed. de Ana Mallea y Celina A. Lértora, Pamplona, Eunsa, 2001, lección IV.

³¹ Véase “Carta del maestro fray Francisco de Vitoria al padre fray Bernardino de Vique acerca de los esclavos con que trafican los portugueses, y sobre el proceder de los escribanos”, *Anuario de la Asociación Francisco de Vitoria*, III, 1930 y 1931, pp. 38-40.

No lo fue, en cambio, la de su discípulo Domingo de Soto al afrontar expresamente la propuesta de Aristóteles: la rechazó de plano, como principio general, y la rechazó nuevamente tanto en lo que atañía a los negros como en lo concerniente a los indígenas de América. Admitía —como todos los de su tiempo, menos Frías de Albornoz, que se sepa— la servidumbre *legal*, no la *natural*, y no admitía ni la natural ni la legal para los negros de África y los indígenas del otro lado del Atlántico. Remito a la obra ya citada de García Añoveros y al desarrollo que di a su propio estudio y con su colaboración en *La Iglesia y la esclavitud de los negros*.

Por lo demás, la edición del libro de Vitoria sobre *Contratos y usura* añade otro renglón a las preocupaciones del dominico; un renglón no poco importante por la revaluación que se ha hecho en los últimos años —lustros ya— del pensamiento económico de aquella segunda escolástica hispana.

Había estudios ya más que notables. Pero fue el hecho de que algunos prohombres de la llamada Escuela Económica Austriaca se enteran de su existencia y aireasen la noticia de que unos teólogos católicos del siglo XVI se habían adelantado a proponer lo que ellos propondrían más tarde, lo que ha dado resonancia internacional a esa faceta,³² que también encabeza Vitoria (pero —otra vez— con Azpilcueta, quien, en este caso con toda claridad, avanzó más que el burgalés: llegó a poner los fundamentos de una verdadera teoría económica al percibir la relación entre oro y cir-

³² Véase “The Spanish Roots of the Austrian School: An Interview with Jesús Huerta de Soto”, *Austrian Economics: Newsletter*, verano de 1997. Del propio Huerta de Soto, Jesús, “La teoría bancaria en la Escuela de Salamanca”, *Revista de la Facultad de Derecho de la Universidad Complutense de Madrid*, núm. 89, 1997 y 1998, pp. 141-165.

Una notable síntesis de lo que se ha llegado a saber después de ese “descubrimiento” del pensamiento económico escolástico en la Escuela Austriaca, la dirigida por Fuentes Quintana, Enrique, *Economía y economistas españoles*, Barcelona, Galaxia Gutenberg, 1999-2004, 9 vols. (en especial, los dos primeros). A ello habrá que añadir, cuando se publique, la tesis doctoral de León Gómez Rivas, *La Escuela de Salamanca, Hugo Grocio y el liberalismo económico en Gran Bretaña*, Madrid, Universidad Complutense de Madrid, 2004, 164 pp. Pero sigue siendo necesario acudir a la bibliografía anterior, empezando quizá por la de Sierra Bravo, Restituto, *El pensamiento social y económico de la Escolástica desde sus orígenes al comienzo del catolicismo social*, 4a. ed., Madrid, CSIC, 1975, 950 pp., t. I.

culación monetaria, que daría luego lugar a la llamada teoría cuantitativa del dinero).³³

Por cierto, al pensamiento económico del doctor Navarro, se dedicó, en Pamplona, una obra publicada inmediatamente antes de que se inaugurara la *Colección de pensamiento medieval y renacentista*: el libro de Rodrigo Muñoz de Juana: *Moral y economía en la obra de Martín de Azpilcueta*.³⁴ Y hay que añadir aún que el doctor Navarro creó su propia escuela, tal vez sin proponérselo y con no menor eficacia. Del mismo modo que a Vitoria siguieron los dominicos que se han citado (de Domingo de Soto a Báñez, por ceñirme a los principales), a Azpilcueta siguió una importante resma de juristas que no rehuyeron los fundamentos antropológicos del derecho ni, por tanto, la misma teología en la que penetraban aquéllos. El principal de esta otra línea fue desde luego Covarrubias, que espera su estudio y la edición crítica de su obra.

Pero hubo diferencias. Y no es la menor la de que algunos de estos juristas vinieron a ser menos proclives a la libertad de mercado que los seguidores del dominico, y eso —entre otras cosas— por influencia erasmista. Lo pone de relieve la edición crítica que ha elaborado Manuel de Paz-Sánchez del *Libro contra la ambición y codicia desordenada de aqueste tiempo* (1556) del canario Bernardino de Riberol.³⁵ Manuel de Paz ha rehecho la que debió ser versión original, maltratada en las sucesivas reediciones, y es justamente ese erasmismo —explícito— el que se pone de relieve. Por lo demás, es obra digna de nota; constituye un regreso al principio para aquéllos que debatían sobre la licitud del comercio y las condiciones que eso exigía. Riberol —hombre casado y con hijos y de familia noble— abogaba por la pobreza como ideal de vida, y se esforzó en probar que era lo mejor que cualquier persona podía buscar.

³³ Véase Michéle y Bernard Gazier, *Or et monnaie chez Martin de Azpilcueta*, París, Economica, 1978, xii + 138 + xlviii pp.

³⁴ Pamplona, Eunsa, 1998, 374 pp.

³⁵ Riberol, Bernardino de, *Libro contra la ambición y codicia desordenada de aqueste tiempo: llamado Alabanza de la pobreza, [1556]*, edición anotada de Manuel de Paz-Sánchez, Gobierno de Canarias, Cabildo de La Palma y Centro de la Cultura Popular Canaria, 2006.

Y, como buen erasmista, no rehuyó la crítica —francamente dura por cierto— contra los propios eclesiásticos que se ocupaban demasiado de cultivar la riqueza, aunque fuera —si es que lo era— la de la Iglesia.

En suma, Alberto, ¿no crees que sea posible decir todavía algo más sobre Francisco de Vitoria?

Ahora, tienes tú la palabra.³⁶

³⁶ Todo lo que precede tiene que ver con un estudio “final” —por inacabable— que tengo entre manos, el índice de cuya situación actual véase en la página web www.joseandresgallego.com/YOlvidoIndice.htm.