ESCOLÁSTICA BARROCA Y CIENCIA PRÁCTICA

Sebastián Contreras Aguirre

1. Introducción

Aunque el término «escolástica» (1) alude, ante todo, al método propio de la ciencia medieval –que opera sobre la base de la disputación y que se preocupa más por la fuerza de los argumentos que por el genio del autor (2)–, refiere, asimismo, a un grupo de escuelas y sistemas de pensamiento diversos, en ocasiones dispares, incluso (3). Tales escuelas, no obstante, comparten un marcado interés por los filósofos antiguos y los Padres de la Iglesia. Las mismas promueven la discusión científica del más alto nivel y se concentran en explicar el misterio de la fe (4), respetando en todo momento la primacía de la revelación respecto de la razón (5). Esa variedad de escuelas, por consiguiente, descansa sobre un horizonte común más o menos definido (6).

---

(1) El autor agradece el patrocinio de FONDECYT-Chile, proyecto 1180510.

(2) Con palabras de Covarrubias, el escolástico es aquel que hace ciencia «disputando y arguyendo y subtilizando las razones con que se despiertan los ingenios y se apuran las verdades». Vid. *Tesoro de la lengua castellana o española*, Madrid, Iberoamericana Vervuert, 2020², s.v. «Escolástico».

(3) Richard HEINZMANN, *Philosophie des Mittelalters*, Stuttgart-Berlín-Colonia, Kohlhammer, 1998², págs. 141-142; Emerich CORETH, Peter EHLEN, Gerd HAEFFNER y Friedo RICKEN, *Filosofía del siglo XX*, Barcelona, Herder, 1989, pág. 123; Heinrich M. SCHMIDINGER, «Scholastik und Neuscholastik», en Emerich CORETH, Walter NEIDL y Georg PFLIGERSDORFFER (eds.), *Christliche Philosophie im katholischen Denken des 19. und 20. Jahrhunderts: Rückgriff auf scholastisches Erbe*, Graz-Viena-Colonia, Verlag Styria, 1988, pág. 46.

(4) Vid. *Philosophisches Wörterbuch*, Friburgo, Karl Albert, 2010, s.v. «Scholastik».

(5) Vid. *Dictionnaire théologique*, Tournai, Desclée, 1963², s.v. «Scolastique».

(6) Frederick COPLESTON, *A History of Philosophy: Late Medieval and Renaissance Philosophy*, Londres-Oxford-Nueva York, Bloomsbury, 2019, págs. 17-23.

Fundación Speiro

En su conjunto, estas escuelas instancian un determinado proceso de evolución científica que se inicia hacia el siglo IX, que se consolida en los siglos XII-XIII, y que llega a su culmen en los siglos XVI-XVII, principalmente en el marco del barroco español. Dicha escolástica, conocida, por lo general, como segunda escolástica o escolástica tardía, si bien se encuentra nominalmente orientada por la filosofía de Santo Tomás, se abre a otras corrientes de pensamiento y escuelas, aunque solo en aquellos puntos que no entran en conflicto con la vida cristiana y el orden natural (7).

Como científicos cristianos, los escolásticos están de acuerdo en la fe pero sus teologías son diferentes, ya que, al decir de Kluxen, no existió verdaderamente una gran síntesis escolástica o una filosofía común a esas escuelas, al menos no si lo que interesa es la cuestión de su unidad doctrinal (8). Siendo así, parece claro que la tradición escolástica no puede limitarse, por ejemplo, a la teología tomista, por más que el Aquinate haya sido un punto de apoyo y referencia constante para una parte importante de los autores escolásticos.

De todas las corrientes escolásticas, este trabajo se concentra en la obra de los pensadores de los siglos XV-XVII, y, en particular, en sus teorías morales o de teología práctica. Aquello que los escolásticos tardíos afirman sobre la guerra o el derecho natural depende de su concepto de teología y está condicionado, en cierto modo, por la recepción que hacen del sistema de Vitoria (9). Por esta causa, además de tratar los grandes temas de la teología práctica de la escolástica barroca, este trabajo aborda el concepto vitoriano de la teología como ciencia principal.

---

(7) Vid. *Lexikon für Theologie und Kirche*, Friburgo, Herder, 2017[3], s.v. «Scholastik»; *Sacramentum mundi*, Barcelona, Herder, 1974, s.v. «Escolástica del barroco»; *Conceptos fundamentales de teología*, Madrid, Cristiandad, 1979, s.v. «Escolástica».

(8) Wolfgang Kluxen, «Die geschichtliche Erforschung der mittelalterlichen Philosophie und die Neuscholastik», en su *Aspekte und Stationen der mittelalterlichen Philosophie*, Paderborn, Ferdinand Schöningh, 2012, págs. 411-440.

(9) Vid. Melchor Cano, *De locis theologicis*, Madrid, BAC, 2006, l. 12, «Proœmium».

Fundación Speiro

2. Naturaleza de la teología (Vitoria)

La teología es una ciencia (10). Sus principios primeros o axiomas son que «Dios existe realmente» y que «Dios premia a los que hacen el bien». Los demás principios, así como los artículos de la fe, dependen de la racionalidad de aquellos. De este modo, las conclusiones de la teología, al igual que las conclusiones de las otras ciencias, son también firmes por reducción a los principios, independiente de que estos se crean por fe o se conozcan por la razón natural (11).

Como ciencia, la teología no se limita al estudio de Dios o de sus propiedades, sino que se extiende a todos los asuntos humanos (12), particularmente a los problemas jurídicos, políticos y sociales (13). Pese a esto, todo en la teología tiene como referencia a Dios, por lo cual Francisco de Vitoria, dominico, afirma que «toda la teología trata sobre Dios o en cuanto es Dios o en cuanto es principio y fin de las criaturas» (14).

La teología, «sabiduría perfecta» (15), es la primera de las ciencias, ya por su objeto y método, ya por proceder de la revelación directa de Dios (16). La doctrina teológica, argumenta Vitoria, «tiene mayor certeza y mayor necesidad que todas las demás ciencias, incluso que las físicas» («se tiene un conocimiento más perfecto por la ciencia de la teología que por la aritmética o las matemáticas») (17). La distancia

(10) Francisco de Vitoria, *In primam partem d. Thomæ* (BUPS ms. 85-3, Salamanca, San Esteban, 2013), q. 1, a. 2, f. 7.

(11) Vitoria, *In primam partem d. Thomæ*, cit., q. 1, a. 2, ff. 7-8.

(12) Francisco de Vitoria, *De potestate civili*, Salamanca, San Esteban, 2017, «Prolusio», f. 30r.

(13) Francisco de Vitoria, *De indis*, Salamanca, San Esteban, 2017, f. 126r.

(14) Francisco de Vitoria, *In primam secundæ d. Thomæ (1541)* (BAV ms. vat. lat. 4630, Salamanca, San Esteban, 2013), «Proœmium», f. 1.

(15) Vitoria, *In primam partem d. Thomæ*, cit., q. 1, a. 6, f. 16. «… la teología es la sabiduría más perfecta de todas porque trata de Dios y mediante los mejores principios».

(16) Vitoria, *In primam partem d. Thomæ*, cit., q. 1, a. 5, f. 15.

(17) Vitoria, *In primam partem d. Thomæ*, cit., q. 1, a. 2, f. 10.

Fundación Speiro

que separa a la teología de las otras ciencias es comparable a la distancia que separa a las virtudes éticas de las virtudes teologales (18). En efecto, «las virtudes morales están en el punto medio, de forma que no es lícito en ellas inclinarse a ninguno de los dos extremos» (19). Así, «uno puede abstenerse tanto que vaya en contra de las reglas de la templanza o tomar tanta comida o bebida que tenga a su vientre como a Dios» (20). Sin embargo, «con las virtudes teológicas no pasa lo mismo, pues la fe ni tiene límites, ni hay peligro si uno se dirige mucho a Dios o se adhiere a él» (21). En tal sentido, se dice que «en las ciencias humanas hay un cierto fin y término, y [que] no se puede ir más allá o [que], al menos, no es conveniente» (22). La teología, por el contrario, no tiene término o meta (23). No hay hombre que en ella no pueda progresar (24). Luego, si alguien se pasara la vida estudiándola «… no quedaría satisfecho teniendo en cuenta su dignidad» (25).

Dando un paso adelante, Vitoria postula que lo que se afirma de la teología, se afirma, en general, del amor cristiano, en el sentido de que no falta a la razón el que se acerca a Dios, ni yerra el que busca en Dios la salvación. Dios, que es nuestro fin (26), ayuda al hombre en la búsqueda del bien y en la práctica de las virtudes (27). Por esta razón, el dominico concluye que tomamos parte en la felicidad no por nuestros méritos sino por el don de Dios, pues «la misma

(18) Francisco de Vitoria, *In primam partem d. Thomæ (1539)* (BMP ms. 78, Salamanca, San Esteban, 2013), «Procœmium», f. 1.

(19) Vitoria, *In primam partem d. Thomæ*, cit., 'Procœmium', f. 1.

(20) «Y pasa lo mismo en las otras virtudes, pues uno podría proceder de tal modo en la justicia que, no dejando nada impune, sea más severo que justo; o que, de tal modo pase por alto todas las cosas, que consiga el nombre de inicuo».

(21) Vitoria, *In primam partem d. Thomæ (1539)*, cit., «Procœmium», f. 1. Asimismo, según Vitoria, «… nadie puede amar tanto a Dios que se pase».

(22) Vitoria, *In primam partem d. Thomæ*, cit., «Procœmium», f. 1.

(23) Vitoria, *In primam partem d. Thomæ (1539)*, cit., «Procœmium», f. 1.

(24) Vitoria, *In primam partem d. Thomæ (1539)*, cit., «Procœmium», f. 1.

(25) Vitoria, *In primam partem d. Thomæ*, cit., «Procœmium», f. 1.

(26) Vitoria, *In primam partem d. Thomæ*, cit., q. 1, a. 1, ff. 4-5.

(27) Francisco de Vitoria, *In secundam partem d. Thomæ* (RB ms. 2-1735, Salamanca, San Esteban, 2013), «Procœmium», f. 1.

Fundación Speiro

fruición de Dios la regala Dios gratuitamente, según aquello del salmo: *el Señor dará la gracia y la gloria*» (28).

No hay que suponer que las horas de estudio y la lectura bastan para salvarse y para entender, aunque sea en parte, los misterios de la fe. Quienes se consagran a la teología deben vivir una profunda vida de oración y caridad, deben dejarse guiar por el ejemplo de los santos y seguir la doctrina de los escolásticos como si se tratara de un regalo divino (29). Sólo una vida vivida en esos términos nos hace visible al Señor y nos capacita para la doctrina teológica (30), de la que, pese a lo que enseñan los autores protestantes, nada podemos comprender «… con solo gramática» (31).

Vitoria añade que, con miras a la salvación, es necesario que esta doctrina sobrenatural trate también de lo que la filosofía puede investigar acerca de Dios, y no sólo de lo que Dios es sobrenaturalmente. La razón es que aquello que los filósofos han dicho al respecto, o tiene muchos errores, o se ha dicho con gran dificultad. Vitoria, así, postula que «no es ocioso, sino necesario, que haya alguna doctrina revelada y que no es suficiente la filosofía o metafísica» (32).

Por estar fundada en la revelación, la teología se presenta como la ciencia más segura. Ahora bien, aunque la revelación está contenida, primeramente, en las Escrituras, no ocurre que todo el contenido de la fe se encuentra en los libros sagrados (33). Contra los protestantes, Vitoria explica

(28) Vitoria, *In primam partem d. Thomæ*, cit., q. 1, a. 1, f. 5.

(29) Vitoria, *In primam partem d. Thomæ*, cit., q. 1, a. 1, f. 7; *In primam partem d. Thomæ (1539)*, cit., q. 1, a. 6, f. 24.

(30) Vitoria, *In primam partem d. Thomæ*, cit., q. 1, a. 1, f. 6.

(31) «Los luteranos sostienen que basta el solo conocimiento de las lenguas y por pura gramática aceptaron a Melanchthon y a Ecolampadio como sumos doctores entre ellos, poniendo de excusa que con solo la gramática entendían mejor la Sagrada Escritura que Agustín y Jerónimo».

(32) Vitoria, *In primam partem d. Thomæ (1539)*, cit., q. 1, a. 1, f. 2. Aun cuando se admita que los filósofos conocieron muchas cosas acerca de Dios y de la religión, lo cierto es que «no conocieron lo que era suficiente para la salvación». De acuerdo con esto, «aunque se pueda conocer mucho acerca de Dios con la luz natural… no se puede conocer todo naturalmente». Entonces, dado que es imposible que Dios sea enteramente conocido por nosotros, pues «… lo profundo de Dios no puede conocerlo el hombre», ha sido necesaria la doctrina teológica.

(33) Vitoria, *In primam partem d. Thomæ*, cit., q. 1, a. 1, f. 5.

Fundación Speiro

que hay muchas cosas que pertenecen a la fe que no están en la Escritura. Más aún, tratando expresamente de la idea luterana de la fe, resumida en la tesis de que las Escrituras son clarísimas y que lo demás «es burla», Vitoria subraya que, por ejemplo, en las cartas paulinas hay muchas cosas «complicadísimas», difíciles de entender, «… que los ignorantes e inestables tergiversan como hacen con las demás Escrituras para su propia perdición» (34). Como complemento, expone que, «aunque todo lo necesario para la salvación esté en la Sagrada Escritura, no lo está como en las conclusiones sino como en los principios, porque en la Sagrada Escritura no hay casos de usureros, ni tampoco [se dice] si es lícito comprar réditos redimibles, ni si los cambios son lícitos, etc.» (35). De consiguiente, Vitoria observa que Lutero, «muy pertinaz en defender sus errores» (36), no hace bien al postular que todo lo que dice la Escritura se entiende con claridad (37). Tampoco acierta al proclamar el principio de la libre interpretación o al restarle importancia a la razón en el debate teológico (38). La oscuridad de ciertos textos bíblicos, así como la dificultad de muchos de los problemas de la teología, obligan al creyente a confiar en la lectura razonada que la Iglesia, los santos y los mismos escolásticos hacen del misterio de la fe y de la vida de Cristo (39).

La teología, por último, que «… trata de Dios, que no es operable por nosotros, pero también de las cosas que nosotros obramos» (40), es tanto especulativa como práctica. Por este motivo, señala Vitoria, «hay que decir que formalmente es práctica y formalmente es especulativa de modo copulativo, pues la definición de una ciencia práctica le

(34) Vitoria, *In primam partem d. Thomæ*, cit., q. 1, a. 1, f. 6.

(35) Vitoria, *In primam partem d. Thomæ (1539)*, cit., q. 1, a. 1, f. 9.

(36) Vitoria, *In primam partem d. Thomæ*, cit., q. 1, a. 1, f. 6.

(37) Vitoria, *In primam partem d. Thomæ*, cit., q. 1, a. 1, f. 6.

(38) Vitoria, *In primam partem d. Thomæ*, cit., q. 1, a. 8, f. 21. «Es impío y herético decir, como hacen estos nuevos herejes, que es una obra demoníaca servirse en teología de razones naturales y de las de los filósofos, pues la luz natural es un don de Dios, como es evidente por aquello del salmo: *la luz de tu rostro, Señor, la has señalado sobre nosotros*».

(39) Vitoria, *In primam partem d. Thomæ*, cit., q. 1, a. 1, f. 6.

(40) Vitoria, *In primam partem d. Thomæ*, cit., q. 1, a. 4, f. 15.

Fundación Speiro

compete a ella y también la razón de la especulativa… aunque se puede decir, como dicen algunos, que formalmente es especulativa» (41).

3. El derecho natural (Osma)

Los escolásticos tardíos elaboran su teología sobre lo justo natural tomando como marco la ética de Aristóteles, la filosofía moral más confiable de todas, señala Pedro de Osma, tanto por su claridad como porque tiene menos y menores inconsistencias que los otros sistemas (42). Sentado lo anterior, agrega Osma que la filosofía práctica de Aristóteles debiera ser aceptada por todos (43).

Una de las afirmaciones clave de la ética y política de Aristóteles dice relación con que la variedad de costumbres y de opiniones éticas no niega ni pone en entredicho la existencia de un derecho *secundum naturam* (44). Con independencia de la variedad de opiniones sobre lo que es bueno o malo, el derecho natural opera como una justicia base sin la cual no se puede alcanzar ni el bienestar político ni la felicidad individual. Consiguientemente, no hay que pensar que las cosas buenas sólo existen por la ley o por el acuerdo de los hombres (45).

---

(41) Vitoria, *In primam partem d. Thomæ (1539)*, cit., q. 1, a. 5, f. 23.

(42) Pedro de Osma, *De comparatione deitatis, proprietatis et personæ* (*Escritos académicos de Pedro de Osma*, Salamanca, Universidad Pontificia de Salamanca, 2010), pág. 117.

(43) Pedro de Osma, *Commentaria in libros Ethicorum*, Salamanca, Universidad Pontificia de Salamanca, 1996, f. 60. Que la argumentación osmaniana sobre lo justo por naturaleza sea principalmente aristotélica no quiere decir que deje de lado, por ejemplo, las aportaciones del tomismo. Con bastante frecuencia Osma lee a Aristóteles por Santo Tomás, de modo que muchos elementos de su teoría ética suenan al Aquinate. Por eso, no parece acertada una tesis como la de Cebeira y Elías de Tejada, para quienes la ética de Osma es puramente aristotélica, sin concesiones a la escolástica. Vid. Ana Cebeira, «Introducción», en Pedro Martínez de Osma, *Petri Osmensis in libros Aristotelis commentarii* (Pamplona, Cuadernos de Anuario Filosófico, 2002), pág. 56; Francisco Elías de Tejada, *Historia de la literatura política en las Españas*, Madrid, Real Academia de Ciencias Morales y Políticas, 1991, t. III, pág. 138.

(44) Osma, *Commentaria in libros Ethicorum*, cit., f. 15.

(45) Osma, *Commentaria in libros Ethicorum*, cit., f. 15.

Fundación Speiro

Por el orden de las cosas, unas acciones son buenas y conformes con nuestra naturaleza sociorracional y otras son malas y contrarias al bien de las personas y de sus comunidades. Por ejemplo, los actos de estupro, hurto y asesinato son inmorales por su objeto, naturalmente malos, de suerte que su malicia se hace patente ya cuando se los nombra (46). En esa línea, Osma explica que el criterio de rectitud de los actos es su conveniencia con nuestra naturaleza de seres pensantes. El bien humano, en consecuencia, se dice por comparación a la razón recta o prudencia (47).

Se distinguen tres sentidos de lo justo natural: en primer lugar, lo justo natural es el derecho relacionado con la animalidad del hombre; en segundo lugar, consiste en el derecho referido a la sola racionalidad; y, por último, se llama derecho natural al que se refiere a la animalidad y a la racionalidad conjuntamente. Conforme expone Osma, este último es el sentido que tiene el derecho natural en Aristóteles (48). En efecto, no puede ser el primero de estos sentidos, porque la interpretación zoológica de lo justo natural no considera el aspecto normativo de la razón. Tampoco puede ser el segundo sentido, porque la sola consideración de la racionalidad del hombre, sin la animalidad, equivale a defender una visión reductiva de la persona (que desconoce la unidad substancial de cuerpo y alma). Además, hay conductas que el derecho natural ordena y que el hombre comparte con los otros animales, y otras que, incluso, comparte con las otras substancias (49).

Al igual que Santo Tomás, Osma explica la naturaleza del derecho natural sobre la base de la analogía que existe entre los principios indemostrables del conocimiento práctico y los principios primeros del conocimiento especulativo. En palabras de Osma, «así como en la razón teórica hay ciertas cosas naturalmente conocidas, i.e. los principios

(46) Osma, *Commentaria in libros Ethicorum*, cit., f. 53.

(47) Osma, *Commentaria in libros Ethicorum*, cit., f. 104.

(48) Osma, *Commentaria in libros Ethicorum*, cit., f. 88.

(49) Vid. Joaquín García-Huidobro, *La recepción de la doctrina aristotélica de lo justo natural y lo justo legal en los comentarios medievales de la* Ética a Nicómaco, Ciudad de México, UNAM-Porrúa, 2017, págs. 167-177.

Fundación Speiro

primeros y los principios que son próximos a ellos, y hay cosas que son creadas por el ingenio humano, así en las cosas operables unas son naturalmente conocidas, como los principios respecto de los cuales no cabe deliberación y los que son próximos a ellos, como que el mal se debe evitar, que no se debe cometer homicidio, que no hay que robar y otros semejantes. Ahora bien, [tanto en el intelecto práctico como en el teórico] hay otras cosas que se conocen con esfuerzo de la razón» (50).

Pese a que son inmutables, comunes a todos y no dispensables, hay un sentido en que se puede decir que los preceptos naturales cambian (51). La tesis de Osma es que aquello que pertenece a la esencia de una cosa es totalmente inmutable, como el hecho de que el hombre es animal. No obstante, lo inesencial puede cambiar o no estar. A este tipo de cosas pertenece el que los hombres tengan pies. Lo que ocurre en las cosas naturales ocurre también en los derechos naturales: las cosas que pertenecen a la esencia de la justicia no pueden no estar, por ejemplo, el vivir rectamente, no injuriar, etc., pero pueden no estar las determinaciones particulares que instituye el legislador, y que son, de acuerdo con *De efficacia legis Christi eiusque a lege veteri differentia*, no algo ajeno a la ley de la naturaleza «… sino como algo sobreañadido a ella» (52).

4. El derecho civil (Soto)

El derecho civil, que reúne las distintas determinaciones del legislador, es el que procede del pacto o convenio,

(50) Osma, *Commentaria in libros Ethicorum*, cit., f. 89. La naturalidad con que se conocen los principios primeros del derecho natural podría hacernos suponer que son innatos. Los pasajes en que Osma y los otros escolásticos se acercan a una lectura innatista de la ley natural deben entenderse como referidos a la luz del intelecto agente, que sí es innata, y que es una participación del intelecto divino en nuestra mente.

(51) Vid. Pedro de Osma, *Sermo in die nativitatis Virginis Mariæ, dominæ nostræ* (*Escritos académicos de Pedro de Osma*, cit.), pág. 463.

(52) Pedro de Osma, *Repetitio magistri Oxomensis de efficacia legis Christi ejusque a lege veteri differentia* (*Escritos académicos de Pedro de Osma*, Salamanca, cit.), pág. 291.

Fundación Speiro

o, mejor, «el que, en principio, no importa que sea de un modo o de otro, pero que después de que se ha instituido, sí importa» (53). Domingo de Soto, dominico, reproduce casi a la letra la doctrina de Aristóteles y describe este derecho como «el que es indiferente por naturaleza y que es obligatorio por convenio humano» (54). Soto, pues, destaca que el derecho civil depende absolutamente de la voluntad y que es no necesario (55). De otra parte, el derecho civil completa al derecho natural en aquello que este nada dice, haciendo más clara la razón de justicia de los actos, que no siempre vemos a causa de lo imperfecto de nuestra participación en la razón divina (56).

El derecho civil se deriva del derecho natural por vía de determinación (57). Esa forma de derivación es contrapuesta a la ilación –donde se opera a través de silogismos, como en la ciencia especulativa– (58), y se caracteriza por ser defectible y por depender de la opinión (59). Ahora bien, la defectibilidad de la determinación se debe a la defectibilidad de la razón y a la imposibilidad de razonar jurídicamente con el mismo nivel de certeza que en la geometría. El error en el razonamiento jurídico existe, por eso la autoridad debe proceder con prudencia y pedir consejo a los hombres sabios y experimentados (60).

La determinación del derecho civil depende de la utilidad, de las cualidades de los hombres, y depende también del lugar en que se realiza. En el acto de determinación, el legislador se comporta como el arquitecto que aplica las

(53) Domingo de Soto, *De justitia* (BAV ms. ott. lat. 781, https://digi.vatlib.it/view/MSS_Ott.lat.781), q. 57, a. 2, f. 4v.

(54) Soto, *De justitia*, cit., ms. 781, q. 57, a. 2, f. 4v.

(55) Domingo de Soto, *De iustitia et iure* (Madrid, IEP, 1967-1968), l. 1, q. 5, a. 4; l. 1, q. 7, a. 3; l. 2, q. 3, a. 1; l. 2, q. 1, a. 1; *De justitia*, cit., ms. 781, q. 57, a. 2, f. 6r.

(56) Domingo de Soto, *De legibus* (BAV ms. ott. lat. 782, https://digi.vatlib.it/view/MSS_Ott.lat.782), q. 91, a. 3, f. 427r.

(57) En particular, dice Soto, «… el derecho civil se deduce de un principio natural y otra premisa que añade la voluntad humana».

(58) Soto, *De legibus*, cit., ms. 782, q. 95, a. 2, f. 432r.

(59) Soto, *De iustitia et iure*, cit., l. 3, c. 1, a. 3; *De justitia*, cit., ms. 781, q. 57, a. 3, f. 7r; *De legibus*, cit., ms. 782, q. 95, a. 2, f. 432r.

(60) Soto, *De iustitia et iure*, cit., l. 1, q. 5, a. 2.

Fundación Speiro

reglas generales de la construcción en un proyecto particular (61). De esta manera, adapta lo común a lo particular (62), hace una determinación especial de formas universales (63), especifica un género común (64), acomoda lo indefinido a lo singular (65), etc., como cuando, a propósito del principio natural que manda que el vicio sea castigado, establece «… que el criminal y el ladrón sean ahorcados y el hereje quemado» (66). En ese ejemplo, expone Soto, «se especifica de qué manera ha de aplicarse a este caso particular el género común del castigo; del mismo modo que el artífice concreta en construcciones particulares la forma común de casa, de modo que una sea construida de una manera y otra de otra» (67).

En la determinación todo es elección (68). El legislador no está obligado a decidir en un sentido o en otro. Lo dicho explica que las leyes determinadas sean contingentes, ya que podrían haber sido otras, y que sean distintas en los distintos pueblos (69); y explica, asimismo, que no sea conveniente exigir razones morales de las mismas, pues proceden del solo acuerdo (70), de la institución del gobernante (71), del libre arbitrio (72), y no se derivan con luz natural desde la ley natural (73) –las normas del derecho civil, escribe Soto, no se relacionan en línea recta con la ley moral (74).

(61) Soto, *De iustitia et iure*, cit., l. 1, q. 5, a. 2.

(62) Soto, *De legibus*, cit., q. 95, a. 2, f. 432r.

(63) Soto, *De iustitia et iure*, cit., l. 2, q. 2, a. 2.

(64) Soto, *De iustitia et iure*, cit., l. 1, q. 5, a. 2.

(65) Soto, *De legibus*, cit., ms. 782, q. 95, a. 2, f. 432r.

(66) Soto, *De iustitia et iure*, cit., l. 1, q. 5, a. 2.

(67) Soto, *De iustitia et iure*, cit., l. 1, q. 5, a. 2.

(68) Soto, *De iustitia et iure*, cit., l. 2, q. 3, a. 11.

(69) La diversidad de circunstancias explica que no sea posible una derivación deductiva del derecho positivo. Por eso Soto advierte que el acto legislativo involucra un elemento natural y, ante todo, un elemento que resulta de la invención humana, y que es distinto en los distintos estados.

(70) Soto, *De iustitia et iure*, cit., l. 1, q. 5, a. 2; l. 1, q. 5, a. 4.

(71) Soto, *De justitia*, cit., ms. 781, q. 57, a. 2, f. 4v.

(72) Soto, *De iustitia et iure*, cit., l. 2, q. 5, a. 3; l. 3, q. 1, a. 3.

(73) Soto, *De iustitia et iure*, cit., l. 2, q. 2, a. 2.

(74) Soto, *De iustitia et iure*, cit., l. 2, q. 3, a. 1.

Fundación Speiro

5. Derecho civil y *loci theologici* (Cano)

De la lectura de *De locis theologicis*, el escrito sistemático más importante del barroco español (75), se deduce que Melchor Cano, dominico, trata el derecho civil como un lugar teológico más (76). Los *loci*, semejantes a los tópicos de la lógica, son como los principios y las fuentes de toda la doctrina teológica (77). Así, con arreglo a Cano, en ellos están comprendidos «todos los modos de argumentar que hay en teología» (78).

Cano destaca la importancia del derecho eclesiástico por su proximidad con la teología y pone de relieve la cercanía de las leyes civiles con las eclesiásticas, sugiriendo que tienen la misma naturaleza: unas y otras son de derecho positivo (79). En este contexto, explica que el teólogo debe resolver muchos casos que no tienen una solución directa en la ley divina. Lo propio del derecho civil es, justamente, crear derechos donde no existen normas de ninguna clase. Por esto, observa Cano, sería una imprudencia no reconocer la autoridad del derecho civil (80). Con todo, Cano enfatiza la importancia del derecho civil menos que otros escolásticos. Simplemente apunta que el derecho positivo tiene vigencia cuando encarna el orden de la justicia natural y que es una extensión de esa justicia. La importancia de este derecho es, no obstante, mayor: llena los vacíos normativos que deja la ley divina, resuelve los problemas de coordinación social que el derecho natural no prevé, sirve como herramienta de

(75) Martin Grabmann, *Historia de la teología católica*, Madrid, Espasa, 1940, pág. 192; Juan Belda, *Melchor Cano,* Madrid, Larramendi, 2013, pág. 59.

(76) Vid. Sebastián Contreras, «Speculative and Practical Theology in the Second Scholasticism: Melchor Cano (c. 1507-1560)», *Bogoslovni vestnik/Theological Quarterly* (Liubliana), núm. 3 (2021).

(77) Cano, *De locis theologicis*, cit., l. 1, c. 3.

(78) Cano, *De locis theologicis*, cit., l. 1, c. 3.

(79) Cano, *De locis theologicis*, cit., l. 10, cc. 7-8.

(80) Si el teólogo no conoce el derecho civil, ¿cómo podrá aconsejar a los fieles en materia de testamentos, contratos o derecho de propiedad? Cano pone unos ejemplos: ¿qué hace el teólogo ante un penitente que tiene escrúpulos sobre unos bienes adquiridos por sucesión intestada?, y ¿qué consejo dar a un penitente que no sabe si allanarse ante una demanda de cualquier tipo?

Fundación Speiro

organización política y como causa formal de la sociedad civil, y educa a los hombres en el seguimiento de la virtud.

Además, el derecho civil añade fuerza coactiva a la ley natural. Ocurre que los principios naturales tienen solo *vis directiva*, por lo cual no se pueden hacer cumplir por la fuerza. La coacción contribuye a la seguridad jurídica y al orden político: las personas saben que si no cumplen las leyes naturales «positivadas» la autoridad les impondrá sanciones proporcionales y justas (81). De otra parte, Cano sostiene que el derecho civil tiene autoridad porque ha nacido de la filosofía moral. Por tanto, si alguien respeta la filosofía tiene que aceptar la autoridad de ese derecho. Al mismo tiempo, dice que las conclusiones de lo justo civil son muy probables y que Dios ha querido y quiere este derecho (82).

6. Pena penal y determinación del derecho (Castro)

La determinación del derecho es casi universalmente explicada por los pensadores escolásticos con el ejemplo de la fijación de la pena. Que a los ladrones convenga más la cruz, conforme a la observación de Mancio (83), o el ahorcamiento, según las afirmaciones de Soto (84), no es algo que dependa del orden natural, que haya sido mandado por Dios o que se haya instituido por la ley moral.

En los términos de Alfonso de Castro, franciscano, una pena es una pasión que inflige un daño al que la sufre, o que, a lo menos, puede infligirlo (85). Se impone contra la voluntad, implica una privación y busca restablecer el orden quebrantado por el ilícito (86). Por otra parte, la pena es pasión y no acción. Si alguna vez se la llama acción, es por sinécdoque, en cuanto se designa la causa por

(81) Cano, *De locis theologicis*, cit., l. 10, cc. 7-9.

(82) Cano, *De locis theologicis*, cit., l. 10, cc. 7-9.

(83) Mancio de Corpus Christi, *De iustitia et iure* (Pamplona, Eunsa, 2013), q. 57, a. 3.

(84) Soto, *De iustitia et iure*, cit., l. 3, q. 1, a. 3.

(85) Alfonso de Castro, *De potestate legis pœnalis* (Pamplona, Analecta, 2005), l. 1, c. 3; l. 2, c. 3.

(86) Castro, *De potestate legis pœnalis*, cit., l. 1, c. 3.

Fundación Speiro

el efecto (87). De ese modo, aunque muchas veces la pena consiste en acciones o trabajos, como cavar, cortar leña, pintar, etc., la pena es una pasión porque quienes han sido castigados «no sienten la pena en cuanto obran sino en cuanto la sufren» (88).

La pena es también un tipo de privación (89). Cuanto mayor sea el bien de que se priva a una persona, tanto mayor será el daño que se le hace, y, por lo mismo, la pena que sufre. Los bienes cuya privación constituye pena son de dos clases: personales y extrínsecos. Los bienes de la primera categoría radican en el mismo sujeto penado. Pueden ser espirituales, como la libertad, y corporales, como la vida, la salud o la integridad física. Los bienes extrínsecos son todas las cosas que le reportan alguna utilidad a los hombres. Entre ellos están la riqueza, los honores, los oficios, los beneficios, etc. Ahora bien, toda pena consiste en la privación de alguno de estos bienes (90).

El mayor o menor sufrimiento de la pena depende, en alto grado, de la condición del sujeto: «A todos nos consta que a causa de las distintas complexiones orgánicas, lo que a uno le favorece a otro le perjudica. Así, los agentes cálidos dañan a los coléricos y, sin embargo, son beneficiosos a los flemáticos. Al contrario, los agentes fríos y demasiado húmedos dañan a los flemáticos y muchas veces benefician a los coléricos» (91). De igual forma, «el hombre sano y hambriento experimenta un placer comiendo un alimento exquisito; en cambio, un enfermo… sufrirá una pena» (92). Algo similar se puede decir del que está acostumbrado al ayuno y que no siente pena ayunando, y del que está acostumbrado a la vigilia y a la oración: no sólo no se agobian sino que muchas veces se alegran (93). Vale la pena aclarar

(87) Marcelino Rodríguez Molinero, *Alfonso de Castro y su doctrina penal,* Pamplona, Eunsa, 2013, pág. 246.

(88) Castro, *De potestate legis pœnalis*, cit., l. 1, c. 3.

(89) Castro, *De potestate legis pœnalis*, cit., l. 1, c. 3.

(90) Rodríguez Molinero, *Alfonso de Castro y su doctrina penal*, cit., pág. 248.

(91) Castro, *De potestate legis pœnalis*, cit., l. 1, c. 3.

(92) Castro, *De potestate legis pœnalis*, cit., l. 1, c. 3.

(93) Castro, *De potestate legis pœnalis*, cit., l. 1, c. 3.

Fundación Speiro

que el hecho de que el ayuno, la vigilia o el silencio impuestos como pena sean agradables para algunos no les quita su carácter penal. El menor sufrimiento no se debe las dichas penas, que por naturaleza buscan producir un cierto daño, sino a las particularidades de los sujetos que son sancionados con ellas. Por esa causa, dice Castro, «aun cuando el acostumbrado a ayunar no sienta dificultad en la práctica del ayuno, el ayuno de por sí es difícil» (94).

Hay dos clases de penas: la pena *contracta* o concomitante al delito y la pena *inflicta* o impuesta por el juez. La pena *contracta* nace de la comisión del ilícito y será mayor o menor según el temperamento del que la sufre. En teoría, la consumación de un crimen lleva aneja una forma de sanción, que nace del conocimiento que el delincuente tiene del mal causado. La pena *inflicta*, que es la verdadera pena penal, es un remedio para el delincuente. Debe ser relativa a la culpa (95).

La pena busca restablecer el orden quebrantado. Castro, en la línea de Santo Tomás, escribe que «todo delincuente puede ser castigado por tres autoridades, porque al delinquir rompe tres órdenes de sumisión. Todo hombre, en efecto, está sometido al orden de su razón, al orden externo impuesto por un jefe espiritual o corporal, político o económico, y al orden de la suprema y divina gobernación» (96). Por esto, añade, «se concibe que el delincuente haya de sufrir tres penas, para restablecer esos tres órdenes que perturbó con su acto. Así, es castigado por sí mismo, con el remordimiento; después, por los hombres, con diferentes medios, y, finalmente, por Dios» (97).

Como regla general, la pena y la culpa deben concurrir en el mismo sujeto, es decir, por lo general la sanción debe recaer en quien ha cometido el crimen (98). Digo «por lo general», porque, en ciertos casos, la pena logra traspasarse a terceros. Está, entre otros, el caso del hijo ilegítimo, quien

(94) Castro, *De potestate legis pœnalis*, cit., l. 1, c. 3.

(95) Rodríguez Molinero, *Alfonso de Castro y su doctrina penal*, cit., pág. 252.

(96) Castro, *De potestate legis pœnalis*, cit., l. 1, c. 3.

(97) Castro, *De potestate legis pœnalis*, cit., l. 1, c. 3.

(98) Rodríguez Molinero, *Alfonso de Castro y su doctrina penal*, cit., pág. 255.

Fundación Speiro

sin culpa pero no sin causa, sufre la pena de no poder acceder al sacerdocio (99). Los escolásticos como Castro, según puede verse, suscriben la tesis de que no hay pena sin culpa o sin causa, esto último para, por ejemplo, justificar la irregularidad en que incurre el hijo por los crímenes del padre. En tanto, Castro advierte que la pena impuesta al hijo ilegítimo no es verdadera pena respecto del hijo, aunque sí respecto del padre.

7. Potestad política y pacto social (Suárez)

Si los hombres son libres, cualquier forma de sometimiento podría contradecir la ley natural. Sin embargo, como explica Francisco Suárez, jesuita, es razonable pensar que hay alguna sumisión que es natural, como la del hijo al padre y la de la esposa al esposo. También es natural la sumisión de los particulares al legislador. Luego, una vez que se ha conformado la sociedad, la sujeción de los individuos al poder político se vuelve un deber moral, en cuanto que es conforme a la razón que unos manden y otros obedezcan (100).

La potestad política, si bien supone una forma de sometimiento, está exigida por la propia naturaleza del hombre. Suárez sostiene que sin autoridades los hombres no podrían conservarse (101). De esa manera, así como no puede existir un cuerpo sin cabeza, «a no ser un cuerpo monstruoso y truncado» (102), así tampoco puede existir un cuerpo político sin potestad de gobierno. Pensar que la sociedad puede existir sin autoridades es un grave error (103).

Aun cuando la potestad política la ejerce el gobernante, el poder para mandar políticamente sobre otros pertenece a la comunidad organizada, esto es, a la sociedad entendida como un todo o cuerpo moral, no a los hombres conside-

(99) Castro, *De potestate legis pœnalis*, cit., l. 1, c. 9.

(100) Francisco Suárez, *Defensio fidei* (Madrid, IEP, 1970-1971), l. 3, c. 1, n. 8.

(101) Suárez, *Defensio fidei*, cit., l. 3, c. 1, n. 4.

(102) Francisco Suárez, *De legibus ac Deo legislatore* (Madrid, IEP, 1967-1968), l. 1, c. 8, n. 9.

(103) Suárez, *De legibus ac Deo legislatore*, cit., l. 3, c. 2, n. 4.

Fundación Speiro

rados individualmente. En ese sentido, escribe Suárez que esa potestad reside *in collectione hominum* (104), *in hominum multitudine* (105), *in unum corpus mysticum* (106).

El poder político lo concede Dios a la manera de una propiedad que se deriva de la naturaleza, «de la misma manera que dando el elemento determinante del ser da las cosas que se siguen de ese elemento determinante» (107). No hay, pues, un acto especial de otorgamiento; es decir, Dios no entrega esta potestad por una concesión distinta de la creación de la naturaleza humana. Por el hecho de haber creado seres inteligentes, por eso mismo les otorgó la capacidad de gobierno, de acuerdo con la lógica de que quien da la forma, da todo lo que se sigue de ella (108).

En el sistema de Suárez la democracia precede a las otras formas de gobierno. Así, hay quienes piensan que la defensa de la democracia es el elemento distintivo de la política suareciana (109). En efecto, en *Defensio fidei* Suárez elabora una

(104) Suárez, *De legibus ac Deo legislatore*, cit., l. 3, c. 2, n. 3.

(105) Suárez, Francisco, *De legibus a doctore Francisco Suario* (BG ms. 1924, Lisboa, CHP XV), d. 7, s. 2.

(106) Suárez, *De legibus ac Deo legislatore*, cit., l. 3, c. 2, n. 4.

(107) Suárez, *De legibus ac Deo legislatore*, cit., l. 3, c. 3, n. 5.

(108) Francisco Suárez, *De fide theologica* (*Opera omnia*, París, Vivès, v. XII, 1858), d. 18, s. 5, n. 6; *Defensio fidei*, cit., l. 3, c. 1, n. 7; l. 4, c. 4, n. 9.

(109) Pedro Calafate, «A filosofia política em Francisco Suárez», en Pedro Calafate (dir.), *História do pensamento filosófico português: Renascimento e Contra-Reforma*, Lisboa, Caminho, 2001, pág. 577; Id., «A idea de soberania em Francisco Suárez», en Adelino Cardoso, António Manuel Martins y Leonel Ribeiro dos Santos (coords.), *Francisco Suárez (1548-1617). Tradição e modernidade*, Lisboa, Colibri, 1999, pág. 252; Id., «A guerra justa e a igualdade natural dos povos. Os debates ético-jurídicos sobre os direitos da pessoa humana», en Pedro Calafate (dir.), *A Escola Ibérica da Paz nas Universidades de Coimbra e Évora (século xvi). Sobre as matérias da guerra e da paz,* Coimbra, Almedina, 2015, pág. 23; Vidal Abril, «Moral-derecho-política. Homologación democrática y responsabilidad política en Francisco Suárez», *Anuario de Filosofía del Derecho* (Madrid), núm. 19 (1976-1977), pág. 219; Andrés de Muralt, *La estructura de la filosofía política moderna,* Madrid, Istmo, 2002, pág. 150; Quentin Skinner, *The Foundations of Modern Political Thought*, Cambridge, Cambridge University Press, 2002, vol. II, pág. 175; Paulo Merêa, *Sobre a origem do poder civil*, Coimbra, Tenacitas, 2003, pág. 59; Lorella Cedroni, *La comunità perfetta. Il pensiero politico di Francisco Suárez,* Roma, Studium, 1996, pág. 80; José Pereira, *Suárez, Between Scholasticism and Modernity*, Milwaukee, Marquette University Press, 2006, págs. 20-21.

Fundación Speiro

doctrina de la democracia original en que la unidad orgánica del cuerpo político es de carácter cuasinatural, en contra de la doctrina de Jacobo de Inglaterra y de las versiones pactistas del estado social. En este sentido, es en virtud de la creación del hombre que se origina naturalmente el cuerpo político como unidad orgánica, si bien en la conformación del estado se requiere una forma de acuerdo por la que se transfiere el poder al gobernante (110).

La institución natural de la democracia supone que los hombres tienen una unidad social propia antes de haber constituido la unidad política del régimen civil. Se trata de una unidad de propósito, que consiste en la tendencia a la tranquilidad temporal, y que es una unidad de orden moral, final, unidad por sí, «cuerpo místico» (111).

Existen dos clases de acuerdo: aquel por el que se constituye la república y aquel por el que el pueblo transfiere la potestad de gobierno a una o varias personas. Quienes ubican a Suárez dentro de la tradición del contrato social, como Schwartz, piensan que la obligación política surge luego del contrato constituyente (112). Por su parte, quienes sitúan a Suárez al interior de la tradición de la ética clásica, como Schrock, Truyol y Serra, Gierke y Gómez Robledo, postulan que la obligación política surge junto a y como efecto natural de la creación del estado social (113).

La sociedad política tiene una doble causa eficiente: una causa mediata, que es la inclinación natural para asociarse, y una causa inmediata, que es el acuerdo de constitución. El carácter natural de la sociedad política no impide

(110) Muralt, *La estructura de la filosofía política moderna*, cit., pág. 150.

(111) Muralt, *La estructura de la filosofía política moderna*, cit., pág. 151.

(112) Daniel Schwartz, «Francisco Suárez on Consent and Political Obligation», *Vivarium* (Leiden), núm. 46 (2008), pág. 80.

(113) Thomas S. Schrock, «Anachronism all Around: Quentin Skinner on Francisco Suárez», *Interpretation*, 25 (1997), págs. 91-123; Antonio Truyol y Serra, «La filosofía jurídica y política de Suárez con especial referencia al problema del voluntarismo», *Revista Portuguesa de Filosofía* (Braga), núm. 11 (1955), págs. 503-504; Otto von Gierke, *Natural Law and the Theory of Society, 1500-1800*, Cambridge, Cambridge University Press, 1934, pág. 51; Ignacio Gómez Robledo, *El origen del poder político según Francisco Suárez*, Ciudad de México, FCE, 1998, págs. 109-110.

Fundación Speiro

que los distintos estados se originen inmediatamente en el libre consenso (114).

La sociedad es más que la suma de las voluntades individuales (115). Su formación es previa al contrato de transferencia (116). Este acuerdo tiene la forma de una donación ilimitada por la cual la autoridad adquiere verdadero dominio de la potestad política (117). De acuerdo con Muralt, esta transferencia es el abandono al príncipe del poder de unidad que reside en el cuerpo social. Siendo irreversible, ese abandono es una *cuasi alienatio*, no una delegación. Quien delega conserva de derecho su potestad. La delegación se define por el hecho de que la autoridad debe rendir cuentas y debe estar dispuesta a renunciar en cualquier momento. La alienación, por ser definitiva, da origen a una verdadera traslación de poderes (118).

Considerado en abstracto, el poder político no reside en una persona ni en un grupo determinado de personas. No hay ninguna razón por la que se pueda afirmar que este poder recae en una persona más que en otra. Tampoco se puede decir que la naturaleza ordena que la potestad política se concrete en una monarquía o en una aristocracia. En realidad, por ley natural la forma de gobierno que se adopte dependerá de la voluntad de los ciudadanos, o del gobernante, siempre y cuando se le haya concedido la potestad de jurisdicción. En este sentido, Suárez expone que «Dios no determinó ni mandó la forma del gobierno temporal, sino que eso lo dejó a la disposición de los hombres» (119).

---

(114) Luis Recaséns Siches, *Historia de las doctrinas sobre el contrato social*, Ciudad de México, UNAM, 2003, pág. 187.

(115) Cintia Faraco, «La portata politica di un trattato teologico: il Trattato dell'opera dei sei giorni», en Francisco Suárez, *Trattato dell'opera dei sei giorni*, Capua, Artetetra, 2015, págs. 11-28; Id., *Obbligo politico e libertà nel pensiero di Francisco Suárez*, Milán, Franco Angeli, 2013, págs. 125-133.

(116) Eleuterio Elorduy, «La soberanía popular según Francisco Suárez», en Francisco Suárez, *Principatus politicus*, Madrid, CSIC, 1965, págs. CLIX-CLXXVI.

(117) Copleston, *A History of Philosophy*, cit., págs. 353-405.

(118) Muralt, *La estructura de la filosofía política moderna*, cit., págs. 155-156.

(119) Suárez, *Defensio fidei*, cit., l. 3, c. 3, n. 13.

Fundación Speiro

Suárez explica que el poder político es legislativo por definición. Dar una ley es sinónimo de imperar (120), esto es, de ejercer un cierto dominio sobre otros. Ninguna jurisdicción puede existir sin algún tipo de imperio, sobre todo sin el imperio legal, que es el poder que tiene la autoridad para gobernar la república (121). Por otro lado, al dictar una nueva ley la autoridad impone una entre muchas opciones legislativas y hace que el ciudadano la quiera. El imperio de la ley tiene un correlato en la razón práctica del ciudadano: este cumple la ley porque cumplirla se le presenta como un bien político.

8. La autoridad (Carranza)

Bartolomé de Miranda, o Carranza, dominico, hace un firme llamado a dejar para siempre la comprensión de la política como una vida de ocio y placeres (122). Todos los que han sido elegidos para gobernar, oficio en principio irrenunciable (123), saben bien que mantener la paz y el orden de la justicia es difícil (124); y más difícil todavía «librar a los menores de las fuerzas de los grandes, amparar a las viudas y huérfanos y peregrinos… y no angustiar a nadie» (125).

Para Carranza, la autoridad también se ve obligada «a mantener su reino en paz interior del ánima… la cual se sustenta [sólo] con verdadera religión. Por esto dicen los doctores de la Iglesia que no solamente es el rey ejecutor de los mandamientos de la segunda tabla, en la cual se contiene la policía exterior del reino, sino que también es conservador de los mandamientos de la primera, en que está abreviada la disciplina de la santa religión que Dios quiso

(120) Suárez, *De legibus ac Deo legislatore*, cit., l. 3, c. 1, n. 8; l. 3, c. 1, n. 10.

(121) Suárez, *De legibus ac Deo legislatore*, cit., l. 3, c. 1, n. 10.

(122) Bartolomé Carranza de Miranda, *Catechismo christiano I*, Madrid, BAC, 1972, f. ij^{v}.

(123) Bartolomé Carranza de Miranda, *Speculum Pastorum*, Salamanca, Universidad Pontificia de Salamanca, 1992, § 96.

(124) Carranza de Miranda, *Catechismo christiano I*, cit., ff. ij^{v}-iij^{r}.

(125) Carranza de Miranda, *Catechismo christiano I*, cit., ff. ij^{v}-iij^{r}.

Fundación Speiro

revelarnos» (126). Siendo así, al gobernante político compete evitar las blasfemias y sacrilegios, preocuparse de que la fe no sea injuriada, que no se atente contra la religión, ni que surjan doctrinas heréticas. La autoridad no debe olvidar, a este respecto, que es un ministro de Dios (127).

Los gobernantes, que deben llevar a lo particular los preceptos de la ley divina, sobre todo pensando en la tranquilidad civil (128), son una especie de padres para los hombres que conforman la comunidad (129). Por lo mismo, hemos de darles todo el honor que merecen (130). Nadie, así, debería admirarse «… si se hacen unas mismas ceremonias y cortesías a Dios y a los [gobernantes] que están en su lugar y participan de su nombre» (131).

Dado que «suceden a los padres en su oficio… nos manda Dios dar[les] la honra que damos a nuestros padres, la cual consiste en… amor, obediencia y reverencia» (132). De ese modo, pecan contra el cuarto mandamiento «los que son inobedientes a los reyes y a los otros gobernadores seglares» (133) (gran ofensa hacen contra Dios «los que son rebeldes de sus príncipes») (134). Dicho mandato de obediencia se extiende, igualmente, a «aquellos que son padres por oficio, porque tienen el oficio de los padres naturales,

(126) Carranza de Miranda, *Catechismo christiano I*, cit., f. iij^{r}. «El primer oficio del rey es conservar y defender a sus reinos en la verdadera religión… Por esto es obligado a saber las leyes de su religión, no así en particular como los sacerdotes, sino lo general que han de saber todos, y mandarlas enseñar así en su reino».

(127) «Somos obligados a amarlos de corazón, como a ministros de Dios, por cuyo instrumento nos hace Dios muchos beneficios. Ellos sustentan la paz pública entre los hombres y la policía civil. Defienden con la justicia a los inocentes de la malicia y tiranía de los malos… [Así,] por los oficios que hacen por nosotros dice Pablo que les debemos tanto amor, que de corazón debemos hacer por ellos oraciones públicas y secretas».

(128) Bartolomé Carranza de Miranda, *Catechismo christiano II*, Madrid, BAC, 1972, f. 415^{v}.

(129) Carranza de Miranda, *Catechismo christiano II*, cit., f. 217^{v}.

(130) Carranza de Miranda, Bartolomé, *De iure et iustitia* (Pamplona, Eunsa, 2003), q. 62, a. 2, f. 206^{r}.

(131) Carranza de Miranda, *Catechismo christiano I*, cit., f. ij^{v}.

(132) Carranza de Miranda, *Catechismo christiano II*, cit., f. 217^{v}.

(133) Carranza de Miranda, *Catechismo christiano II*, cit., f. 222^{v}.

(134) Carranza de Miranda, *Catechismo christiano I*, cit., f. ij^{v}.

Fundación Speiro

como son primero los prelados eclesiásticos, los sacerdotes y pastores. Estos son padres espirituales, porque son ministros del Espíritu Santo en nuestra regeneración espiritual donde se hace el segundo nacimiento de nuestro espíritu en el ser divino. Por esto se llaman padres de nuestro espíritu y de nuestra alma, porque los naturales se dicen padres de nuestro cuerpo» (135). Por otra parte, «se dicen padres de oficio los gobernadores temporales de los pueblos o reinos, como los reyes, los príncipes y señores de alguna familia; [y los] que generalmente… presiden a otros… Por esto los romanos antiguamente llamaban a los príncipes "padres de la patria", y a los otros gobernadores privados que presidían una casa, [los] llamaban padres o madres de aquella familia» (136). De la misma manera, «se dicen padres por oficio… los tutores y curadores de hombres menores de edad, los preceptores y ayos nuestros, y todos los que suceden a otros en el oficio de padres» (137).

En síntesis, debemos obediencia a nuestras autoridades no por ellos mismos sino porque son como vicarios de Cristo (138). Carranza agrega que «les hemos de dar [obediencia] por Dios, porque son ministros suyos; no por sus personas ni por sus riquezas, sino por el oficio que tienen, que es obra de Dios, ya que son puestos por su mano en su lugar» (139). Entonces, tal como es pecado mortal deshonrar a los padres, así es un pecado grave, mortal, en rigor, hacer caso omiso a los mandatos de la autoridad («porque desobedeciendo a los gobernadores públicos, desobedecemos a Dios»). En cuanto al honor y reverencia que debemos al gobernante, esta no debe darse solo en el fuero exterior, con palabras y gestos, sino que, ante todo, debe provenir del interior del corazón (140).

---

(135) Carranza de Miranda, *Catechismo christiano II*, cit., f. 211v.

(136) Carranza de Miranda, *Catechismo christiano II*, cit., f. 212r.

(137) Carranza de Miranda, *Catechismo christiano II*, cit., f. 212r.

(138) La obediencia, según dice Carranza, «es madre de todas las virtudes y una [suerte de] justicia universal».

(139) Carranza de Miranda, *Catechismo christiano II*, cit., f. 217v.

(140) Aquello que se afirma de la honra y reverencia que debemos a los gobernantes «… se ha de entender cuando no mandaren alguna cosa contra los mandamientos de Dios, como tenemos dicho; porque, en tal caso,

Fundación Speiro

Carranza completa su argumento afirmando que «si los vasallos y los súbditos hemos de ser como hijos de nuestros reyes y gobernadores temporales, también ellos han de ser nuestros padres; son obligados, pues se dicen padres de la patria, a amar a los hijos de ella con amor paterno; y no solamente no hacerles daño en las personas y en las haciendas, sino apartárselo por todas las maneras que pudieren, y buscarles su bien y provecho con todas sus fuerzas, y corregir y castigar sus delitos» (141).

En línea con la enseñanza tradicional de la escolástica sobre la rebelión y la obediencia de la ley injusta, Carranza postula que debemos obediencia incluso a los malos gobernantes (142), tanto por respeto al oficio que ellos tienen, cuanto porque nuestra rebelión podría ocasionar mayores males, un alto grado de inseguridad política y hasta la pérdida de la paz (143).

Todos debemos contribuir, «con ánimo liberal», a costear los bienes públicos, las necesidades del gobernante y todo lo que sea necesario para asegurar el bien social. De otro modo, ningún pueblo, dice Carranza, se podría gobernar (144).

Finalmente, si «los reyes son ministros de las leyes, por esto son los primeros que están obligados a guardarlas. Han de ser enemigos de la avaricia y de la vanidad y moderados

---

los súbditos han de obedecer a Dios y no a los hombres. Así lo hizo Daniel cuando, estando captivo en Babilonia, mandó el rey Nabucodonosor que todos adorasen una estatua de oro que él había levantado, que ni él ni sus compañeros no quisieron obedecer tan injusto mandamiento. Lo mismo hicieron Pedro y los otros apóstoles en Jerusalén, cuando los pontífices les mandaron que no predicasen el nombre de Cristo».

(141) Carranza de Miranda, *Catechismo christiano II*, cit., f. 219r.

(142) Carranza de Miranda, *Catechismo christiano II*, cit., f. 216v. «Si aconteciere que el príncipe o el gobernador sea malo y tirano en el ejercicio de su oficio, no por eso hemos de rebelarnos contra él ni hacer sedición en el pueblo, por no turbar la paz pública; ni debemos hablar mal de él ni menospreciar su persona. Los remedios legítimos que tenemos en este caso son dos: el primero es que roguemos a Dios por él para que le dé su gracia, con la cual pueda enmendar su vida. Haremos esto de buena gana si entendemos que los malos príncipes y malos prelados nos los da Dios por verdugos de nuestros pecados, como dice Job: *que Dios hace reinar a los malos y a los hipócritas por los pecados del pueblo*» (*ibid.*, ff. 218r-218v).

(143) Carranza de Miranda, *Catechismo christiano II*, cit., f. 218r.

(144) Carranza de Miranda, *Catechismo christiano II*, cit., f. 217v.

Fundación Speiro

en sus gastos; no traer en su casa ni en su compañía mucha gente ociosa, sino la que es menester para los ejercicios de su oficio» (145).

9. El derecho de la guerra (Covarrubias)

Uno de los principales aportes de la escolástica a la ética de la ley natural dice relación con el derecho de la guerra. Diego de Covarrubias, canonista, sigue las doctrinas generales de la tradición y distingue, de una parte, las reglas sobre *ius ad bellum*, y, de otra, las reglas sobre *ius in bello* o del *derecho en la guerra*.

Como forma de legítima defensa, la guerra debe emprenderse solo por un daño efectivo y que no pueda ser reprimido de un modo menos perjudicial. La guerra es, así, una *ultima ratio*, pues, aunque persigue bienes importantes, produce enormes daños y una gran devastación entre los contendientes (146). La guerra, pues, así como la defensa legítima, debe realizarse con recta intención, i.e. debe llevarse a cabo para oponerse al agravio (147).

En cuanto al *ius ad bellum*, importa resolver bajo qué condiciones es lícito iniciar una guerra. Covarrubias, al igual que Santo Tomás, parte su argumentación afirmando que sólo el príncipe que no reconoce superior es competente para declarar la guerra (148), siempre que procure la defensa del estado frente a un atentado grave contra el bien común (149). En ese sentido, se puede decir que más que la legitimidad del que la declara, interesa la legitimidad de la causa o del título (150). Ahora, con arreglo a Covarrubias, «entre las causas de guerra que suelen tenerse por justísimas, la más fundamental, a la que pueden reducirse todas las demás que acostumbran a enumerarse, consiste en que la guerra se

(145) Carranza de Miranda, *Catechismo christiano II*, cit., f. 220r.

(146) Diego de Covarrubias, *In regulam peccatum* (*Textos jurídico-políticos*, Madrid, IEP, 1957), § 9.2-6.

(147) Covarrubias, *In regulam peccatum*, cit., § 9.2.

(148) Covarrubias, *In regulam peccatum*, cit., § 9.1.

(149) Covarrubias, *In regulam peccatum*, cit., § 9.3.

(150) Covarrubias, *In regulam peccatum*, cit., § 9.2.

Fundación Speiro

haga para la defensa de la nación, con el fin de que no sea oprimida mediante la fuerza por algún tirano; asimismo, que se haga para defensa del propio imperio y de las provincias que lo componen, de las personas y de las cosas» (151).

También es lícita la guerra que busca recobrar cosas que el enemigo retiene o como reacción a la injuria del que impide el libre tránsito por sus dominios («pues siendo esto inocuo y debido por derecho de convivencia, justamente se hace la guerra al que lo niega») (152). En cambio, no es causa justa de guerra la disparidad de la religión. Luego, no es justa la guerra de los españoles contra los amerindios (153). Religiones distintas suponen jurisdicciones diferentes. De ahí que a los infieles no se los pueda someter por su infidelidad, pues no mantienen ninguna relación de vasallaje con reyes o príncipes cristianos (154). A propósito de este punto los escolásticos discuten si el papa puede hacer la guerra a los infieles (155). Covarrubias, retomando la doctrina de Vitoria, sostiene que «eso es falso, porque el papa no tiene potestad temporal sino en orden a la espiritual… de esa forma, los infieles no están obligados a recibir ni a admitir al papa como superior y legislador» (156).

Las reglas del *ius in bello* imponen el uso de medios lícitos y proporcionados al fin de la defensa. Si bien es lícito responder con la fuerza a los ataques del enemigo, nunca la guerra se puede convertir en una excusa para el exterminio de los civiles inocentes. A ese respecto, Covarrubias advierte que «en

(151) Covarrubias, *In regulam peccatum*, cit., § 9.3.

(152) Covarrubias, *In regulam peccatum*, cit., § 9.4.

(153) Diego de Covarrubias, *De iustitia belli adversus indos* (BU ms. 2043, Salamanca, CHP VI), ff. 30r-44v.

(154) «[Quienes así piensan, esto es, quienes creen que la infidelidad es causa justa de la guerra,] suelen invocar muchas razones en su apoyo. La primera es que por el crimen de infidelidad Dios les quita el reino que poseen y lo entrega a los cristianos… La segunda es que dice Santo Tomás que los infieles poseen injustamente sus bienes… Luego, despreciando la fe que se les predica, cometen una irreverencia muy injuriosa contra el Señor… [Sin embargo,] nos parece más fundada la conclusión de que no puede declararse la guerra a los infieles por el mero hecho de serlo, ni siquiera contando con la autoridad del emperador o del papa».

(155) Covarrubias, *In regulam peccatum*, cit., § 10.1.

(156) Covarrubias, *De iustitia belli adversus indos*, cit., ms. 2043, ff. 30r-44v.

Fundación Speiro

la guerra justa no es lícito intentar directamente y de primera intención y efecto la muerte de inocentes, quiero decir, de las mujeres y de los niños, aunque sea permitida *per accidens*, a saber cuando se sitia alguna plaza con máquinas, fuego y artillería –pues esto lo exige la misma naturaleza de la guerra–» (157). Por otro lado, en la línea de Vitoria, Covarrubias enseña que los inocentes pueden morir sólo como efecto incidental de la defensa (en caso contrario, la acción de darles muerte será asesinato (158)). Covarrubias, que sabe bien que la acción de la guerra obliga, muchas veces, a provocar alguna clase de daño incidental, explica que «se permite, sin embargo, por la necesidad de las cosas, que *per accidens* se dé muerte y se hiera a personas inocentes, ya que de otro modo las represalias legítimamente declaradas no podrían ser llevadas a cabo por los soldados ni por aquellos que ejercen el público derecho de pignoración; porque los inocentes se defienden y protegen sus cosas; ni la ciudad que es atacada a causa de pignoración podría ser conquistada» (159).

10. La doctrina de los pecados capitales (Cano)

El hombre, por la concupiscencia, se enfrenta a una terrible lucha contra su cuerpo y el mundo. Cristiano, de este modo, es sólo el que emprende la lucha de la fe y que, como dice Cano, está dispuesto a vencerse a sí mismo por Dios (160).

El primer enemigo de esta batalla espiritual es la gula. Los hombres pecan de gula «anticipando el tiempo de la comida o traspasando la medida» (161). La gula es madre

(157) Covarrubias, *In regulam peccatum*, cit., § 9.4.

(158) El homicidio «es la muerte del cuerpo humano». Ahora, «parece que se ha de castigar con la pena del homicidio no solamente al que mata, sino al que intentó matar y fue socorrido con un medicamento y al que tiene o vende veneno para matar a un hombre». Vid. Diego de Covarrubias, *Summa de delictis et eorum pœnis*, Oviedo, Universidad de Oviedo, 2018, ff. 327r-343v.

(159) Covarrubias, *In regulam peccatum*, cit., § 9.4.

(160) Melchor Cano, *Tratado de la victoria de sí mismo*, Madrid, BAC, 1972, c. 1.

(161) Cano, *Tratado de la victoria de sí mismo*, cit., c. 3.

Fundación Speiro

de muchos vicios, pero primordialmente de la lujuria. En la tesis de Cano, el gran remedio contra la gula es el recuerdo del sufrimiento del Señor. Por otro lado, son formas de gula el incumplimiento del ayuno que ordena la Iglesia y el beber y comer aquello que daña la salud. También lo es perder el juicio por comer o beber demasiado.

Después de la gula está la lujuria, «hediondo pecado… cuyo sujeto es el apetito concupiscible» (162). Este «mal huésped del alma», según la terminología de los escolásticos, «nace en nosotros de los sentidos, como de ver, oír y tocar cosas incitativas de la lujuria». Los remedios contra la lujuria son diversos: a los hombres fuertes les conviene ocuparse de trabajos corporales y a los débiles sirve la meditación y la oración. Sin embargo, ningún remedio da frutos si no se vive la humildad, aquel hábito que conserva la castidad y nos ayuda a estimarnos correctamente según la medida de la verdad (163).

La ira es la fuente de las palabras injuriosas, rencillas, blasfemias y enemistades. A veces incluso provoca la pérdida de la familia. Según Cano, «si el iracundo supiese el peligro que tiene, tendría piedad de sí mismo, porque [viviendo como vive] ni de este mundo goza ni del otro» (164). La cura de este vicio es la oración perseverante (165). La ira tiene diversos grados. El primero consiste en el deseo interior de venganza; el segundo supone la exteriorización de un mal deseo; el tercero consiste en injuriar al prójimo; y el cuarto supone producir un daño a un tercero. De todos modos, en cualquiera de estos casos la ira es pecado mortal (166).

La acidia, llamada por los escolásticos «mala tristeza», nace del deseo de venganza. Ciega la razón y nubla la voluntad. Especial remedio contra la acidia es el sacramento de la penitencia, sin el cual no se calma tal agobio (167). La acidia es pecado mortal en tres casos: cuando el hábito de pecar

(162) Cano, *Tratado de la victoria de sí mismo*, cit., c. 4.
(163) Cano, *Tratado de la victoria de sí mismo*, cit., cc. 4-5.
(164) Cano, *Tratado de la victoria de sí mismo*, cit., c. 6.
(165) Cano, *Tratado de la victoria de sí mismo*, cit., c. 7.
(166) Cano, *Tratado de la victoria de sí mismo*, cit., c. 7.
(167) Cano, *Tratado de la victoria de sí mismo*, cit., cc. 8-9.

Fundación Speiro

ha hecho aborrecibles las cosas divinas, cuando el hombre se entristece de las obras necesarias para su salvación, y cuando la tristeza hace olvidar las obligaciones derivadas de los preceptos de Dios y de la Iglesia (168).

El demonio actúa especialmente en el pecado de pereza. Tienta a los hombres para que dejen de cumplir sus deberes y los vuelve ociosos. Como remedio de este vicio está el dejarse guiar por otros, el cultivar la prudencia y la lectura de los santos (169).

La avaricia nace de la conciencia desordenada y de la poca confianza en Dios, que da a todos lo que necesitan. Nace también de la soberbia, «que hace codiciar sin medida las riquezas porque desmedidamente se codicia la propia excelencia». La avaricia, en consecuencia, es «… tierra que no se satisface por más cuerpos que sepultes en ella», «infierno que con ningún número de almas se contenta». Este vicio hace a los hombres inhumanos y crueles (170).

La soberbia es apetito desordenado de la propia excelencia. Son formas de este pecado la ambición, la vanagloria, la jactancia, la vanidad y la excesiva confianza en sí mismo. Es un enemigo capital de Dios y es como el principio de todos los males (171). El soberbio en el hablar «… alza la voz, en el mofar se adelanta, en el deshonrar al prójimo es el primero, en la conversación es porfiado, y cuando no se hace su voluntad queda amargado» (172). Sólo se sale de este vicio despreciándose uno mismo (173).

En cuanto a la envidia, Cano señala que este vicio es tristeza por el bienestar del prójimo. Al envidioso le parece que los bienes ajenos menoscaban su propia honra; «y así del bien de los otros se entristece» (174). «Esta mala plaga corrompe y empodrece no sólo la carne, sino también el hueso, esto es, ninguna virtud queda en el alma que no la arruina. Pero, según ya muchas veces hemos dicho, no hay

(168) Cano, *Tratado de la victoria de sí mismo*, cit., c. 9.
(169) Cano, *Tratado de la victoria de sí mismo*, cit., cc. 10-11.
(170) Cano, *Tratado de la victoria de sí mismo*, cit., cc. 12-13.
(171) Cano, *Tratado de la victoria de sí mismo*, cit., c. 14.
(172) Cano, *Tratado de la victoria de sí mismo*, cit., c. 15.
(173) Cano, *Tratado de la victoria de sí mismo*, cit., c. 15.
(174) Cano, *Tratado de la victoria de sí mismo*, cit., c. 16.

Fundación Speiro

mal incurable a la misericordia de Dios unida a nuestra diligencia» (175). Buen remedio para este vicio es la consideración de la vileza de ese pecado y de las cosas que más mueven el amor del prójimo (176).

Cano cierra su exposición de los pecados capitales afirmando que «la bondad divina todos estos impedimentos los convierte en bien de nuestras almas» (177). Con el auxilio de Dios, concluye, «ya no te parecerá duro refrenar la gula, dominar la ira y la soberbia y abrazar la desnudez de la cruz de Cristo nuestro Señor y Redentor, en la cual toda cosa difícil no solo te será muy fácil, sino suave y muy suave» (178). En fin, como Cano subraya, la misericordia y el amor de Dios siempre pueden más (179).

11. Conclusión

La preocupación por los asuntos prácticos es una de las notas definitorias del proyecto de los escolásticos. En este trabajo se han abordado sólo algunos de los grandes temas de la ciencia práctica de los pensadores de los siglos XV-XVII, como la cuestión de la necesidad del derecho civil o las reglas básicas de la guerra. Con sus teoremas, los pensadores de esta tradición influyeron decisivamente en la renovación del derecho privado y la política, así como de la ética, la economía y la teoría social. Aún son muchos los puntos de la teología escolástica que cabe explorar, por ejemplo, la cuestión del precio justo y los supuestos orígenes escolásticos de la economía liberal. Este trabajo, entonces, no ha sido más que un primer esfuerzo por desarrollar esta más que interesante línea de investigación.

(175) Cano, *Tratado de la victoria de sí mismo*, cit., c. 16.
(176) Cano, *Tratado de la victoria de sí mismo*, cit., c. 16.
(177) Cano, *Tratado de la victoria de sí mismo*, cit., c. 17.
(178) Cano, *Tratado de la victoria de sí mismo*, cit., c. 17.
(179) Cano, *Tratado de la victoria de sí mismo*, cit., «Prolusio».

Fundación Speiro