

2013

Apuntes de historia de la filosofía: 2 Filosofía Medieval

Manzano-Vargas, Jorge

Enlace directo al documento: <http://hdl.handle.net/11117/1303>

Este documento obtenido del Repositorio Institucional del Instituto Tecnológico y de Estudios Superiores de Occidente se pone a disposición general bajo los términos y condiciones de la siguiente licencia:

<http://quijote.biblio.iteso.mx/licencias/CC-BY-NC-ND-2.5-MX.pdf>

(El documento empieza en la siguiente página)

02 FILOSOFÍA MEDIEVAL

02 05 SIGLOS XV y XVI

**Jorge Manzano sj,
Apuntes para clase
Versión 2012**

Guadalajara, Jalisco, México

ÍNDICE

Platonismo (Marsilio Ficino, Juan Pico de la Mirándola)		Protestantismo y Trento	
Aristotelismo ((Pomponazzi)		Lutero.	19
Estoicismo		Erasm, Melanchton	
Epicureísmo (Gassendi)		Anabaptistas, Zwinglio.	22
Escepticismo (Montaigne, Charron).	3	Comparación entre catolicismo y luteranismo.	25
Filosofías de la naturaleza		Calvino.	28
Nicolás de Cusa, Paracelso, Agrippa von Nettesheim		Concilio de Trento.	30
Tomasso Campanella, Giordano Bruno.	4	Francisco de Vitoria.	31
Jakob Boehme.	6	Jacobo el danés, ofm.	43
Movimiento científico		Escolástica s. xvi.	45
Nicolás Copérnico, Galileo Galilei, Francis Bacon.	7	Francisco Suárez, sj.	46
Filosofía política (primer tercio del s. xvi)		Domingo Báñez op, Luis de Molina sj y el problema de la libertad y la gracia.	68
El absolutismo, Tomás Moro, Nicolás Maquiavelo.	10	La esclavitud (República romana al Medievo).	73

PLATONISMO

Por supuesto refloreció en la época del Renacimiento. Eminente platónico fue **Marsilio Ficino**, protegido de Cosme de Médicis. Ficino, sacerdote a los 40 años, soñaba con atraer hacia Cristo a escépticos y ateos por medio de Platón. El amor del *Fedro* y el de Pablo son lo mismo: El amor a la Belleza absoluta que es Dios. Y cuando Platón hablaba de la reminiscencia de las ideas a la vista de sus imitaciones temporales decía lo mismo que Pablo: que a través de lo visible se llega a lo invisible. **Juan Pico de la Mirándola**, influido por Ficino, Dominó griego y hebreo; a los 24 años proyectó defender en Roma 900 tesis contra quien fuera, con objeto de mostrar que el helenismo y el judaísmo (cábala) pueden sintetizarse en un sistema platónico cristiano. La disputa fue prohibida por las autoridades eclesiásticas.

ARISTOTELISMO

No fue platillo preferido de los humanistas del renacimiento. Pero hubo línea averroísta en Padua; otra alejandrina (siguiendo la interpretación de Alejandro de Afrodisia), con Pomponazzi, en Mantua. Pico de la Mirándola dejó una obra inconclusa sobre la concordia Platón-Aristóteles. Melancthon se interesó también por Aristóteles, y tuvo por ello choques con los protestantes.

ESTOICISMO

EPICUREISMO

Con Pierre **Gassendi**, 1592-1655.

ESCEPTICISMO

Con los franceses **Montaigne**, 1533-1592 y Pierre **Charron**, 1541-1603.

FILOSOFIAS DE LA NATURALEZA

I NICOLÁS DE CUSA 1401-1464

Nació en Cusa del Mosela. Cardenal; Obispo; Legado papal en Alemania. Pensador de transición entre el Medievo y el Renacimiento. **Su inspiración central es la unidad como síntesis armoniosa de diferencias.**

1 Esto se nota en su vida: Optó por el conciliarismo, que en esos tiempos del Cisma de Occidente era lo que parecía asegurar la unidad. Después cambió y apoyó al Papado, y no sólo por razones teóricas, sino por ver que era el Papado lo que aseguraba la unidad.

2 Dios, ser incomprendible, sin dejar de ser siempre el mismo, se manifiesta de muchos modos, como si un rostro apareciera en diversos espejos. Algunas frases sugieren una interpretación panteísta, que Nicolás rechazó. Influido por Juan Escoto Eriúgena y por Eckhart, dice que **el mundo es una teofanía**, una contracción del ser divino. Dios es invisible en sí mismo, pero visible en la creatura; lo uno se contrae en lo múltiple, la infinitud en finitud, la simplicidad en composición, la eternidad en sucesión, la necesidad en posibilidad. Dios es la esencia absoluta del universo. [→ Hegel]

3 **Nuestro conocimiento racional de Dios es aproximado.** Y en general toda ciencia, sobre Dios o sobre las cosas, es una conjetura. La percepción sensible sólo afirma. La razón afirma y niega. Entonces el conocimiento más elevado es el del entendimiento, que niega las negaciones de la razón. Esto es difícil de expresar con el lenguaje. Pueden ayudar las analogías matemáticas. Un triángulo no es una línea. La circunferencia no es el diámetro, ni tampoco el polígono. Pero si un lado de un triángulo se extiende hasta el infinito, los otros dos lados coincidirán con él; si el diámetro se extiende hasta el infinito, coincide con la circunferencia; y lo mismo pasaría con el polígono que tuviera un número infinito de lados.

4 El universo. **Cada cosa refleja el universo entero.** El universo se contrae en cada cosa finita. El universo es un sistema armonioso, y **el hombre es un microuniverso.** El hombre, al reunir en sí atributos que se encuentran separados en otros seres, es una representación finita de la convergencia de opuestos que se da en Dios. La naturaleza es la manifestación externa de Dios.¹

5 Nicolás hizo ya ver que nuestros juicios sobre el movimiento son relativos: Como estamos en la tierra, nos parece que el sol se mueve; desde el sol nos parecería lo contrario. Para él tanto la tierra como el sol se mueven; pero no tiene medios para llegar a la verdad absoluta.

II OTROS PENSADORES

A muchos es difícil clasificarlos en filosofía o en ciencias. Les interesaban las dos; además de la alquimia, magia y astronomía. Para algunos el universo no es como en Cusa una manifestación divina, sino una unidad autosuficiente, regida por movimientos de atracción y repulsión, animada por un alma cósmica. Algunos sí tienden al panteísmo, otros al hilozoísmo.

III PARACELSO 1492-1541

Médico. La más elevada de las ciencias es la medicina. La experiencia es fundamental, pero ha de ser sistematizada. El hombre es un microcosmos; de manera que el médico debe atender a muchas disciplinas, aun filosofía, astrología y teología, porque el hombre pertenece a tres mundos: por su cuerpo visible pertenece al mundo terrestre; por su cuerpo astral, al mundo sideral; y por su alma inmortal, al mundo espiritual y divino. La naturaleza es una autorevelación de Dios. Paracelso mortificó a muchos médicos con estas teorías; y a mucha gente con su actitud libre de convencionalismos. Vestía como se le antojaba y llevaba una vida bohemia. Como médico evitaba las operaciones quirúrgicas: más bien daba tratamientos para fortalecer la capacidad que posee el cuerpo humano de curarse a sí mismo. Para él no hay enfermedades sino enfermos. El médico debe dar atención personal; y el cariño hará que el tratamiento sea eficaz.

IV AGRIPPA VON NETTESHEIM 1486-1535

V TOMASSO CAMPANELLA, OP 1568-1649

El hombre es un microcosmos. Dios se revela en las creaturas como en un espejo. Es el autor de la utopía *La Ciudad del Sol*, sugerida por la *República* de Platón.

¹ Dice Bergson que si un filósofo no puede captar adecuadamente su intuición, menos podremos nosotros. Pero que nosotros podamos tal vez acercarnos a ella si descubrimos su *imagen mediatriz*. Bergson, Henri (1934, 5^o édit). *La Pensée et le Mouvant*. "L'intuition philosophique", pp. 134-162. Sugiero la tarea de comparar la imagen mediatriz en Nicolás de Cusa con la de Hegel.

VI GIORDANO BRUNO

En 1548 nace en Nola, cerca de Nápoles. A los 15 años, Dominicano. A los 24, ordenado. A los 28 se fugó del convento para escapar a las consecuencias de un proceso y se refugió en Ginebra, sede del calvinismo, donde sus ideas tampoco fueron aceptadas. Enrique IV creó para él una cátedra especial en París. Viajó a Inglaterra como acompañante del embajador y parece que enseñó en Oxford. Vuelto a París, fue desterrado. Hizo varios intentos para librarse de la excomunión sin tener que vestir de nuevo el hábito. En 1586 (38 años) está en Wittemberg, donde cuenta con la simpatía de los luteranos; pero los calvinistas intrigan para sacarlo de ahí. Va a Praga y luego a Frankfurt, donde publica sus tres obras latinas. Temerario, va a Italia, y es arrestado en Venecia. Denunciado a la Inquisición es llevado a Roma. El proceso duró siete años, y al término fue declarado culpable de herejía y pertinacia. El 17 de febrero de 1600 fue quemado vivo en Campo dei Fiori. Su pensamiento se condensa en la frase serena que escribió poco antes de morir: “Quien aún teme por su cuerpo, no se ha sentido uno con la divinidad”.

Síntesis de su pensamiento

La multiplicidad de los seres procede de la unidad divina superesencial.

La naturaleza es inteligible en la medida en que es expresión de las ideas divinas.

Las ideas humanas son sombras o reflejos de las ideas divinas; y el conocimiento humano es capaz de profundizar, y de elevarse de lo sensible a la unidad divina originaria, que no obstante es impenetrable al entendimiento humano.

El Alma del mundo lo anima todo, y tiene un entendimiento universal que produce formas naturales. Nuestros entendimientos producen ideas universales de esas formas.

El mundo consta de cosas y factores diversos, pero finalmente se ve que es uno, infinito, sin movimiento local; que es un solo ser, una sola substancia.

La Naturaleza es el armonioso sistema en autodespliegue de átomos y mónadas interrelacionados. Cada mónada está en cierto sentido dotada de percepción y apetición.

Las cosas finitas vienen a ser accidentes o circunstancias de la substancia infinita una.²

Dios es la naturaleza naturante, *natura naturans*, en cuanto es considerado diverso de sus manifestaciones; y naturaleza naturada, *natura naturata* cuando es considerado en su automanifestación.

Es clara la tendencia de Bruno al monismo, pero él siempre creyó en un Dios trascendente. No se puede decir a rajatabla que sea panteísta.

Bruno: No parece que la Tierra sea el centro del universo. Es posible que en otros planetas haya vida. La Tierra se mueve; los juicios de posición son relativos. Bruno entonces se adhiere a Copérnico: la Tierra gira alrededor del Sol.

No se debió a esto su condenación, sino que creyeron que negaba dogmas centrales.

Parece que intentó defenderse con la teoría de la doble verdad.

² Según la nota anterior, se sugiere la tarea de comparar la *imagen mediatrix* de Bruno con la de Spinoza.

VII JAKOB BOEHME 1575-1624

De Silesia. De niño cuidó ganado, y vagabundó un tanto. A los 24 años se estableció como zapatero en Görlitz, y por eso se le conoce como el zapatero de Görlitz. Se casó, le fue bien en su negocio, y lo dejó. Continuó la tradición mística de Eckhart y de Nicolás de Cusa. Su primer tratado, *Aurora*, circuló como manuscrito, y se hizo famoso. El clero protestante lo acusó de herejía. Casi todas sus obras son póstumas. Se cita a Böhme en filosofía, porque trató dos problemas filosóficos: la relación de las creaturas a Dios, y el problema del mal. Pero no era filósofo profesional, y sus escritos son oscuros. Quizá se le cita más por haber influido en Hegel y en Schelling.

Dios, en sí mismo, está más allá de todas las distinciones, y es el fundamento original de todas las cosas. Dios es el eterno Uno; voluntad que no es ni buena ni mala. No es ni luz ni oscuridad. Ni amor ni ira. Dios es el Abismo: la Nada y el Todo.

Lo múltiple se explica por un proceso de automanifestación en la vida interna de Dios: La voluntad original (Padre) es una voluntad de autointuición, y quiere su propio centro, o sea su corazón o mente eterna (Hijo); la Divinidad se encuentra a sí misma; y en este descubrimiento brota del Padre y del Hijo un poder o vida motriz (Espíritu Santo), que brota del corazón de la voluntad original.

La naturaleza, que es la automanifestación divina, es una réplica del esquema anterior:
Primer momento. El impulso de la voluntad divina a la automanifestación lleva al nacimiento de la naturaleza tal como ésta existe en Dios. La naturaleza es el gran misterio *Mysterium magnum*.
Segundo momento. Aparece en forma visible y tangible en el mundo real, externo a Dios.
Tercer momento. Está animada por el Espíritu del mundo.

El mal. Al querer explicarlo, Böhme viene a caer en cierto dualismo: la automanifestación de Dios tiene que expresarse en contrarios, concomitantes naturales de la vida. El gran misterio, al desplegarse, tiene que expresarse en forma de contrarios: luz y oscuridad; bien y mal. Cristo reconcilió al hombre con Dios, pero el hombre puede rehusar la salvación. Böhme trató de relacionar el mal con un momento interno de la vida divina, que llamó “la ira de Dios” [→Hegel]. El fin de la historia será el triunfo del bien, el triunfo del amor.

MOVIMIENTO CIENTÍFICO

En la época que estamos considerando se despertó un gran interés por la naturaleza, interés no sólo especulativo, sino de observación directa. Leonardo no sólo fue artista de primera magnitud, sino que se ocupó en problemas y experimentos científicos y mecánicos; previó el descubrimiento de la circulación de la sangre y la teoría óptica de la luz; hizo proyectos de máquinas voladoras, paracaídas y artillería perfeccionada. Sus observaciones anatómicas, valiosísimas. En su época no fueron publicados sus dibujos.

I NICOLAS COPÉRNICO 1473-1543

Polaco. No fue el primero en darse cuenta de que el movimiento del sol de este a oeste es aparente; lo sabían los físicos del siglo XIV; pero estos se limitaban a desarrollar la hipótesis de la rotación diaria de la tierra alrededor de su eje. Y Copérnico sostuvo, además, la tesis de que la tierra gira en torno al sol. Retuvo la vieja noción de que los planetas se mueven en órbitas circulares, aunque supuso que serían excéntricas.

1543, su obra *De revolutionibus orbium cælestium* fue dedicada al Papa. Llevaba un prólogo prudente del teólogo Osiandro: al heliocentrismo no se le atribuye sino un valor de hipótesis simplificatoria. No fue molestado por la Iglesia; quizá Copérnico no merecía los honores de una condenación pública. Lutero opinó que Copérnico era un imbécil. Melancton y Calvino se indignaron contra el astrónomo polaco.

II GALILEO GALILEI 1564-1642.

De Pisa. Tuvo la convicción de que las fuerzas de la naturaleza siguen estrictas leyes matemáticas; y de que en condiciones ideales una ley ideal tiene que ser obedecida. Se esforzó en establecer la ley de aceleración uniforme. Tuvo una teoría atómica incipiente. Mantuvo que cualidades como el color y el calor existen, como cualidades, sólo en el sujeto; objetivamente hay sólo movimientos de átomos. Construyó un telescopio. Su instinto y sus conocimientos le hacían rechazar la “inmovilidad de los cielos”.

1611-1613. El Cardenal Conti le responde a una pregunta: la inmovilidad de los cielos no es materia de fe. En cuanto a la doctrina de Pitágoras, de que la tierra gira: en rigor podría admitirse una especie de movimiento translatorio, pero la idea de rotación no parece concordar con la Escritura, a menos que se suponga que ésta sólo adopte la manera ordinaria de expresarse; pero tal método de interpretación no ha de usarse sino en casos graves.

Galileo se hizo amigo de varios astrónomos jesuitas y prelados que se inclinaban al heliocentrismo, pero que no se comprometían. Le recomendaron prudencia. Galileo no contaba aún con la posibilidad de experimentos como el péndulo de Foucault. En todo caso Galileo tomó posición en sus cartas sobre las manchas solares, por la teoría de Copérnico. Hubo voces en pro y en contra. Consultó en 1615 con Belarmino, que le respondió: <Es prudente contentarse con hablar hipotéticamente, como lo hizo Copérnico. Afirmar de plano la teoría, es peligroso. Dado caso de que hubiera una prueba concluyente del heliocentrismo, de que la tierra gira alrededor del sol, habría que ser muy circunspectos y explicar los pasajes problemáticos de la Escritura, y admitir que no los comprendemos. Todo el problema es si ya hay pruebas definitivas; y parece que no hay todavía,> decía Belarmino. Galileo era creyente y sabía que la Escritura usa a menudo el sentido figurado: “la mano de Dios”, “la tienda del cielo”. ¿Y lo del sol?

En 1616 Paulo V encarga a unos teólogos que estudien las opiniones astronómicas de Galileo. Resultado: Belarmino ordena a Galileo no sostener ni defender más la doctrina de Copérnico. El mismo día la Congregación del Índice publica un decreto en que suspende la obra de Copérnico “hasta que sea corregida”. Por deferencia al Duque de Toscana no se menciona a Galileo ni a sus escritos. Es más, el Papa lo recibe con gran consideración.

Galileo observa que los textos romanos no califican el heliocentrismo de herejía; prohíben sostenerlo como doctrina; pero es permitido usarse de él como hipótesis de cálculo.

Años después, muerto ya Belarmino, Galileo habla largo con el Papa Urbano VIII, quien lo felicita, aunque tiene por quimérico el heliocentrismo. Galileo se anima; y en junio de 1632 publica *Diálogos entre Ptolomeo y Copérnico*.

Semanas después el Inquisidor de Florencia hace recoger la obra. El primero de octubre Galileo es intimado a presentarse ante el Santo Oficio. Fue tratado en consideración a su edad (70 años), y a su mal estado de salud. No estuvo preso, sino confinado. Al fin se le ordenó no enseñar, de ninguna manera que fuese, la doctrina de Copérnico. No bastó. El 22 de junio de 1633 lo obligaron a que se retractara. Cuentan que al retractarse comentó "*Eppure si muove*".

Se comenta que Galileo tuvo fallas estratégicas en el proceso. Se mostró provocativo; y se entiende, pues él era un buen científico, y sus jueces no lo eran. Además Galileo había mostrado la superioridad de la teoría heliocéntrica sobre la geocéntrica, pero no la había probado por encima de toda duda. Belarmino le había comentado que una verificación empírica no muestra la absoluta verdad de una hipótesis. Si Galileo hubiera reconocido esto quizá el choque se hubiera evitado. Por lo demás, los jueces pudieron muy bien haber tenido en cuenta que la Biblia usa el modo común de hablar (Ver Josué 10,12-13). Galileo mismo hizo observaciones sensatas al respecto. Roma no autorizó la interpretación alegórica del movimiento de los cielos sino hasta 1757. Y en 1758 quitó del *Índice* el libro de Copérnico *De revolutionibus*, donde lo había metido en 1616 en la discusión con Galileo. Los escritos de éste se quedaron en el Índice hasta 1822. Fin del s. XX Juan Pablo II rehabilita a Galileo y reconoce las fallas eclesiásticas contra él.

III FRANCIS BACON 1561-1626

De Londres. Practica el Derecho. En 1584 entra al Parlamento. 1618, Lord Canciller. 1621, nombrado vizconde. Pero ese mismo año fue convicto de haberse dejado sobornar como juez. Fue a dar a la Torre de Londres, pero excarcelado a los pocos días, y no pagó la multa. Él aceptó haber recibido regalos, pero dijo que estos no habían influido en sus decisiones judiciales. Es de notar que el proceso fue movido por sus adversarios políticos. Se le considera la figura capital del Renacimiento en Inglaterra, con la doble problemática filosófica y científica. No fue eximio ni en filosofía -tiene notables debilidades- ni en ciencias -los científicos le reprochan no haber dado la importancia debida a las matemáticas- pero ciertamente fue un gran inspirador, de los que abren brecha.

Se opuso fuertemente al aristotelismo, no en nombre de Platón, sino del progreso científico. El valor del conocimiento lo dan sus aplicaciones prácticas: la imprenta cambió el mundo en la literatura; la pólvora, en la guerra; y la brújula en la navegación; y nada de esto proviene del aristotelismo, sino de la observación de la naturaleza. Este pragmatismo distingue a Francis Bacon de los humanistas italianos, interesados en el desarrollo de la persona.

Hace una prolija división del saber humano en muchas disciplinas. Señala que la física trata de las causas eficiente y natural; la metafísica, de las causas formal y final. Sólo que la indagación de las causas finales es estéril. Claro, habrá causa final; sería absurdo explicar el mundo por la mera colisión de átomos; pero esto no quiere decir que la causa final tenga puesto en la física. De modo que la metafísica se reduce a las causas formales. El término no se ha de entender en sentido aristotélico. Bacon le da un sentido propio suyo: por formas entiende él *leyes fijas*. Así que la metafísica se ocupa de las leyes de la naturaleza más elevadas o amplias. La filosofía de Demócrito era más profunda que la de Platón o Aristóteles, que continuamente introducían causas finales.

Para el avance del conocimiento Bacon prefiere con mucho el método de la inducción y el experimento. Estrictamente no niega la deducción; pero ésta había sido desacreditada en la época. En efecto, hay dos caminos de avance:

- 1 Ir de lo sensible a los axiomas más generales. Y a partir de estos, deducir los menos generales.
- 2 Ir de lo sensible a los axiomas inmediatamente alcanzables.
Y luego, gradualmente, ir a los axiomas más generales.

Bacon prefiere el segundo; y es que los lógicos del tiempo se precipitaban; fácilmente llegaban a los principios más generales; y con estas premisas no tan seguras se ponían a hacer juegos silogísticos. Obra suya de interés: *Novum Organum*.

Bacon critica a las universidades inglesas esos juegos oscuros y la desatención a la ciencia. Bacon hace varias sugerencias sobre el método inductivo, que ya contienen, fundamentalmente, las normas de John Stuart Mill. Sin embargo, Bacon cree todavía en “naturalezas” y en “leyes naturales fijas”.

Bacon denuncia varios de nuestros más dañosos ídolos:

- Satisfacerse con el aspecto que más impresiona a los sentidos.
- Tender a aceptar como verdadero lo que más le gusta a uno.
- Confundir las abstracciones con cosas.
- Dejarse llevar en ciencias por el temperamento, educación, lecturas, influjos.
- Dejarse hipnotizar por el lenguaje; y no ver que hay errores de lenguaje.
- Dejarse ligar por sistemas filosóficos del pasado.

En su obra inconclusa la *Nova Atlantis* describe una isla en la que está situada la Casa de Salomón, instituto consagrado al estudio y contemplación de las obras divinas, al conocimiento de las causas, movimiento y virtudes internas de la naturaleza y al avance práctico del poder humano. Conocimiento y poder humano vienen a ser lo mismo. La naturaleza puede ser conquistada sólo si se le obedece. Entre los inventos de la institución figuran los submarinos y los aeroplanos.

Bacon mismo hizo algunos experimentos, aunque no logró gran cosa, parece que sobre todo porque no pudo conseguir financiamiento.

FILOSOFÍA POLÍTICA Primer tercio del siglo XVI

I EL ABSOLUTISMO

La época del Renacimiento y Reforma ve aparecer el absolutismo monárquico. Pensar en la Inglaterra de Enrique VII en adelante; en la España de los Reyes Católicos en adelante; todavía no en Francia, por el efecto combinado de la resistencia feudal y de las guerras de religión. La teoría del derecho divino de los reyes fue un fenómeno relativamente pasajero, una manipulación ideológica; pero nunca fue una tesis filosófica; y ciertamente no la presentaron los escolásticos.

Tanto Lutero como Calvino se alinearon con el poder, y condenaron la resistencia al soberano. Sin embargo, la actitud de sumisión y obediencia pasiva se asoció al luteranismo, no al calvinismo. En efecto: En Ginebra, donde el poder eclesiástico se ligó con el poder temporal, se predicó la obediencia al soberano; pero en Escocia tuvieron problemas los calvinistas, y no se sintieron obligados a someterse a un soberano “hereje”; y en Francia fue la situación más grave, y hubo resistencia sangrienta.

II TOMÁS MORO 1478-1535

Lord Canciller de Inglaterra. Decapitado por no reconocer la supremacía de Enrique VIII en las cuestiones religiosas. Observaciones que hizo: Los propietarios de tierras, por afán de ganancia, arruinan la agricultura en favor de la ganadería; y es que la lana deja buenas ganancias. La concentración de riquezas en manos de pocos ha producido gran cantidad de indigentes. Para mantener sumisa a esta clase se han establecido terribles penas contra el robo. Pero estas sanciones no resuelven el problema. Más que penas, habría que dar mejores medios de vida a los que “roban”. El gobierno no tiene interés en esto; sólo se dedica a la diplomacia y a la guerra, lo cual exige impuestos agotadores sobre todo para los más pobres.

En una novela presenta el Estado ideal en la isla de *Utopía*: El ideal es una sociedad agrícola en que la unidad es la familia. No hay ni dinero, ni propiedad privada. La jornada de trabajo sería de seis horas diarias, de modo que la gente tenga tiempo para actividades culturales. Los trabajos más difíciles se encomiendan a los criminales sentenciados o a cautivos de guerra. En Utopía hay tolerancia de opiniones y convicciones. Pero los ateos no desempeñan cargos públicos, y no son considerados humanos.

III NICOLÁS MAQUIAVELO 1469-1527

De Florencia, donde desempeñó cargos políticos, diplomáticos (buen espía que gastaba poco, investigaba mucho y volvía pronto), y militares. Por azares políticos llegó a estar preso, a ser desterrado.

En 1513 escribe *El Príncipe*, dedicado a Lorenzo de Médicis. El libro trata de la técnica del poder. No presenta consideraciones especulativas, sino observaciones lúcidas sobre el comportamiento y móviles humanos, sobre todo de los príncipes que tienen éxito. Maquiavelo no es el teórico de lo que debe hacerse, sino el pragmático de lo que se hace. El ideal que sugiere a los Médicis es César Borja. Moral y religión no dirigen los actos, sino que son usadas para tener éxito, de modo que el fin justifica los medios. Es de alabar el príncipe humano, fiel, clemente, religioso, bueno; pero si siempre es así, corre a su ruina; debe aprender a no ser siempre bueno, si

las circunstancias lo piden. La razón decisiva es la razón de Estado. Con eso Maquiavelo no hace sino reflejar la práctica de su época, incluso podría tratarse de una crítica. *El Príncipe* ha sido lectura favorita, a lo largo de la historia, de políticos y diplomáticos, por ejemplo, de Kissinger en el s. XX.

Maquiavelo cree en Dios y en el factor suerte; pero atiende a lo decisivo de las acciones humanas; y en concreto a la combinación de la fuerza con la astucia. Alaba a los Papas que han seguido este camino. Alejandro VI mostró lo que puede hacerse con hombres y con dinero; Julio II con casco y espada expulsó a los franceses de Italia. Los príncipes deben conocer las pasiones humanas y saber manejarlas. Quien se atiene siempre a la moral es un inadaptado. Da la impresión de que la moral de Maquiavelo reside en el éxito.

Para obtener el poder es menester acudir a la violencia, a las armas; para mantenerse en el poder es menester contar con buenas y propias fuerzas armadas (Maquiavelo desconfía de los mercenarios), ejercitar el terrorismo de Estado, y saber recurrir al engaño. El Príncipe debe saber usar la virtud como una máscara y faltar a juramentos y tratados, si le conviene, pero dando la impresión de que él es el leal y los otros los desleales; ser lobo con piel de oveja.

Se podría discutir si la meta de Maquiavelo es el Estado para el Estado, o el Estado para los individuos. Por una parte advierte que el pueblo es más virtuoso que el Príncipe; que se engaña menos y que si comete errores, estos son más ligeros y más remediabiles que los del Príncipe. Por otra, se lamenta de la situación económica del pueblo. También de su situación moral, y por eso hay que avivar en el pueblo el interés por el bien común y el espíritu religioso. De hecho Maquiavelo perseguía una meta concreta: la unificación de Italia, pulverizada en pequeños Estados; y Maquiavelo no veía una fuerza concreta que trabajara eficazmente por esa unidad: El Papado no tenía bastante fuerza para dominar toda Italia; pero sí la suficiente para impedir que cualquier otro lo hiciera; de modo que el Papado era responsable de la división de Italia, dividida en principados, víctima de cualquier invasor. Los nobles son también responsables: mantienen bandas de mercenarios, y arruinan al país; ellos mismos son haraganes, corrompidos, y enemigos del orden.

Hombre típico del Renacimiento, Maquiavelo tiene la mirada puesta en Grecia. De ahí toma la idea de virtud; no la de Sócrates y Platón, sino la de los *καλοί και αγαθοί* (los bellos y buenos) del siglo de oro, la que es sinónimo de éxito. También de Grecia toma el más alto ideal político, que sería la república, ideal realizado por la antigua República romana, digna de admiración. Esto es, un Estado bien ordenado será sano sólo si es una república. Pero si el Estado está desordenado hay que ordenarlo primero y para ello es menester un Príncipe.

Algunos presentan las ideas de Maquiavelo sólo como técnica política. Otros dicen que encierran una filosofía de la historia más o menos latente, pues Maquiavelo va mostrando que en la historia hay repeticiones y que es posible aprender de la historia.

NICOLÁS MAQUIAVELO (1469-1527)**Colaboración de Carlos Mongardi mx**

Intento un acercamiento a la persona y a la obra de Maquiavelo, atravesando los dos mitos de su figura, y las interpretaciones y aplicaciones de su pensamiento. Rescatar la realidad de su persona y la verdad de su pensamiento es difícil casi como resucitar a un muerto.

I Una vida poco “maquiavélica”

Aquí se entiende “maquiavélico” en el sentido denotativo -del lenguaje común y de los diccionarios- de una persona que obra en modo astuto para lograr resultados útiles sin alguna consideración moral. Sobre todo se refiere a una doctrina o práctica política sin escrúpulos. Algunos la identifican con la exaltación de la razón de Estado, expresada con la fórmula: *el fin justifica los medios*, que no se encuentra en Maquiavelo.

El 3 de mayo de 1469 nace en Florencia, tercero de cuatro hijos, después de dos hermanas: Primavera y Margarita y antes de un hermano: Totto. Estudió latín, gramática, matemáticas, literatura italiana y cultura clásica romana y griega. En traducción latina leyó a Platón, Aristóteles, Xenofontes, Tucídides, Polibio y Plutarco.

Florencia en el siglo XV era una oligarquía, pasada, en el 1434, a manos de la familia de los Medici -Cósimo, Pedro, Lorenzo y Pedro di Lorenzo; era entendido como un sistema de poderes a favor de sus detentadores. Pero la señoría de los Medici nunca quitó las instituciones republicanas o de las Comunas anteriores.

La enigmática figura de fray Jerónimo Savonarola, que guió la república florentina desde 1494 a 1498 y cuya crítica en contra del lujo y corrupción de los florentinos pasó en contra del poder papal de Alejandro VI y su corrupción, es estigmatizada en una carta de Maquiavelo, poco antes de la condena a la hoguera del fraile como “el primero de los hipócritas” (en palabras de Marsilio Ficino), por disfrazar en un andamiaje apocalíptico-religioso mezquinos intereses por el poder político. El mismo año 1498, el Concejo superior de la república florentina nombra a Maquiavelo secretario de la segunda Cancillería, encargada de los asuntos internos y de la guerra, aunque en los catorce años de la República (1498-1512), recibió varias misiones en el exterior. De los años 1498-1500 en los escritos oficiales de Maquiavelo están los referentes a una guerra de Florencia para reconquistar Pisa sin resultado y a su misión a Forlì para informar sobre los preparativos de César Borgia para recuperar al estado pontificio los feudos rebeldes de Romaña. Y también las vicisitudes de una delegación a Francia, donde experimentó “la regla general, la cual nunca o raramente falla: quien es causa de que alguien se convierta en poderoso, se arruina” (*El Príncipe*, III, 57).

En 1501 Maquiavelo se casa con Mariquita Corsini, de la que tuvo siete hijos: Primerana, Bernardo, Ludovico, Guido, Pedro y Totto, muerto en su infancia, en 1527, como otro en 1506 y otro en 1511. En 1502 César Borgia conquista Faenza y Urbino y pone su cabecera cerca de Bolonia, en Imola, donde Maquiavelo vivió con César desde octubre de 1502 hasta enero de 1503. Maquiavelo le ofrecía la amistad secreta de Florencia, y César Borgia le mostró una carta del rey Luis XII de Francia, donde le prometía ayuda para conquistar Bolonia, ocupada unos años más tarde por el papa Julio II.

Lo que admira del Duca es que mantiene secretos sus planes y actúa repentinamente y al momento oportuno, e incluso lo ve como “un nuevo potentado en Italia”, todos rasgos fundamentales de la figura de su príncipe. En Senigallia César logró la venganza contra un complot de enemigos (*El Príncipe*, VIII; VII). A finales de enero de 1503, Maquiavelo vuelve a Florencia, donde escribe una observación, luego aconsejada al Príncipe: “entre los privados la fidelidad hace observar los pactos, pero entre los gobernantes sólo las armas los hacen observar”. El 18 de agosto del mismo año muere el papa Alejandro VI y su hijo el Duca está gravemente enfermo “de mal francés”. Sigue el papa Pío III, Francisco Piccolomini, que muere a los veintisiete días de pontificado. El 27 de octubre Maquiavelo llega a Roma, donde se queda hasta el 18 de diciembre. El 1 de noviembre es elegido papa Julio II, Giuliano della Rovere, del cual habla en el cap. XXV del Príncipe, y al que acompaña después de la conquista de Perusa y antes de la conquista de Bolonia, a finales del 1506. Mientras Francia y España se dividían la posesión de Italia. En 1507 amenaza el emperador Maximiliano con invadir Italia. Maquiavelo es enviado a encontrarlo en Alemania, donde permanece de diciembre 1507 a junio 1508. Vuelve a encontrarlo en Mantua y Verona en 1509. En 1511, se forma una alianza entre Julio II, el rey de Aragón y Venecia, que derrotan a Luis XII de Francia y deciden entregar Milán a los Sforza y Florencia a los Medici. Esta entrega se lleva a cabo en noviembre de 1512. Maquiavelo es expulsado de Florencia con la prohibición de poner pie en el Palacio por doce meses. En diciembre del mismo año y en marzo del año siguiente es liberado durante el festejo en Florencia por la elección del cardenal Juan de Medici como papa León X.

Sin trabajo político, Maquiavelo empieza una correspondencia con su amigo Francisco Vettori abril-agosto de 1513, interrumpida hasta diciembre. En este intermedio de silencio escribe *El Príncipe*, del cual esas cartas constituyen una preparación y un comentario, un diálogo entre dos lecturas de una situación catastrófica y propuestas de “arreglar, no digo el mundo, sino este mundo, esta nuestra parte de Italia”; pero sin esperanzas, ya que “tenemos un papa sabio, un emperador inestable, un rey de Francia medroso, un rey de España tacaño, un rey de Inglaterra rico y feroz y nosotros los italianos, pobres, ambiciosos y cobardes”. En su granja, el Albergazo, en el rancho de San Andrés de Percusina, cerca del pueblo San Casiano, no lejos de Florencia, escribe y reelabora su obra maestra. Durante la mañana trabaja como campesino y granjero, pero en la tarde se metamorfosea en interlocutor, sobre “el alimento por el cual he nacido, con los hombres antiguos, a los que pido la razón de sus acciones, y ellos responden con humanidad. Durante cuatro horas no siento aburrimiento, me olvido de las preocupaciones, no temo la pobreza, no me asombra la muerte: me transformo todo en ellos. Y como dice Dante que no hay ciencia sin asimilar lo entendido, he escrito el resultado de esas conversaciones y he compuesto un opúsculo *De principatibus*”.

El 3 de febrero de 1514, Maquiavelo vuelve a Florencia, cada día más dominada por los Medici. Aislado y rechazado, por un tiempo se enamoró con toda la pasión de una dama, con la que tuvo más que “una calentura”, como parecía a su amigo Vettori. Éste no pudo hacer nada para introducir a Maquiavelo en la burocracia y entre ellos se acabó la comunicación. Algo sabemos de los años 1515-1516 por unas cartas a un sobrino, Juan, hijo de su hermana Primavera, ya muerta. “La fortuna me ha dejado sólo a los parientes y amigos y de ellos hago provecho. Por lo que me atañe, yo me he vuelto inútil para mí, mis parientes y amigos, porque así ha querido mi dolorosa suerte”. En aquellos años escribió poemas de poco valor: *Segundos Decenales*, (los *Primeros Decenales* son del año 1509), el *Asno*.

En los años 1517-1519 escribe los *Discursos sobre la primera década de Tito Livio*, con ideas bastante diferentes de las expresadas en *El Príncipe*. En los mismos años escribe *Sobre el arte de la guerra*; En 1519 *La Mandrágora*, representada el mismo año en Florencia y publicada en año siguiente con el título de *Comedia de Calímaco y Lucrecia*. Maquiavelo estaba de acuerdo con lo que después escribió un gran poeta italiano, Jacobo Leopardi: “Quien tiene el valor de reír es dueño de los demás como quien tiene el valor de morir” (*Zibaldón*, n. 4391). El mismo año escribe la *Fábula de Belfagor*, o *Novela del demonio que tomó mujer*, su única novela. El 4 de mayo de 1519 muere Lorenzo el último de los Medici, bajo cuyo dominio no absoluto se enriquecieron los banqueros y algunos eclesiásticos de Florencia, como el cardenal Julio, arzobispo de la ciudad. Después de un encuentro con él en marzo de 1520, Maquiavelo recibe un encargo y un salario de parte de la república florentina. Enviado a Lucca, escribió la *Vida de Castruccio Castracani*. De regreso a Florencia recibió el encargo de historiador de la ciudad. En enero de 1521 publica el Discurso cómo arreglar las cosas de Florencia después de la muerte del duca Lorenzo. En marzo es enviado por Julio de Medici a una misión con los frailes franciscanos reunidos en capítulo en Carpi y aprovecha para pasar a visitar el amigo Francisco Guicciardini, gobernador de Modena y Reggio. De esta misión Guicciardini escribió una parodia con el título: *La república de los suecos*. El año 1522 ve a Maquiavelo ocupado en escribir las *Historias florentinas*, terminadas en 1525, año en que escribió la otra comedia *Clizia*. En ese año y el siguiente, Maquiavelo hace viajes a Faenza, Pavía, Venecia, y finalmente a Modena, donde permanece unos meses con su amigo Guicciardini. El 2 de abril de 1527 está en Imola, donde escribe una carta cariñosa a su hijo Guido. Y el 22 de abril vuelve a Florencia, que no fue atacada por los mercenarios suizos de Carlos V, que el 6 de mayo saquearon Roma. Hace un viaje con Guicciardini a Orvieto, Livorno y regresa a Florencia a finales de mayo, donde se enferma de una grave úlcera gástrica y muere el 22 de junio. El día siguiente es sepultado en la basílica de Santa Cruz. Acerca de su muerte no se puede dar gran valor a un último momento consolado por los sacramentos cristianos ni a la leyenda de un sueño en el que Maquiavelo optó por un infierno de personajes sabios paganos en lugar de un paraíso cristiano lleno de pobres, flacos y andrajosos.

II Un pensamiento “antimaquiavélico”.

De la obra de Maquiavelo no es fácil evitar las lecturas dualistas y maniqueas, que separan o identifican las dos corrientes del maquiavelismo y antimaquiavelismo. Estas dos corrientes opuestas y especulares a menudo engarzadas siguen una lectura simplificada y reductiva de las obras del escritor florentino. Ambas lecturas parten de algunos consejos, máximas o afirmaciones sueltas, que explicarían el maquiavelismo y justificarían el antimaquiavelismo, como: a un nuevo príncipe es necesario asesinar la familia del antiguo, la mejor manera de asegurar una posesión es devastarla, hay que vengarse de las ofensas sólo cuando son pequeñas para no suscitar una venganza mayor, etcétera. Por un lado, la satanización de *El Príncipe*, “una obra escrita con el dedo del diablo”, y, por otro lado, la primera impresión, por mano de Antonio Blado en Roma, de los *Discursos*, en 1531, y del *De principatibus*, en 1532. Se publicó por gracia y privilegio del papa Clemente VII, (cardenal Julio de Medici), nieto del Magnífico, quizá por la dedicatoria a Lorenzo de Medici. La peor lectura, maquiavélica y antimaquiavélica a la vez, es la manipulación de lo nuevo y crítico del pensamiento de Maquiavelo en el conservadurismo de las teorías y prácticas de la Razón de Estado, no sólo de dictadores como Napoleón Bonaparte, Benito Mussolini, Carlos Salinas de Gortari, que tenían el *Príncipe* como su libro de cabecera. Hoy no son sostenibles las lecturas de un Maquiavelo cínico y anticristiano o patriota y científico de la política, mitos difíciles de abandonar.

Una primera recepción, en la época moderna, hizo de Maquiavelo un teórico del príncipe moderno, sin legitimación eclesiástica ni fundamentación teológica, y de la razón de Estado, ambos absolutos. La segunda recepción, por obra de los idealistas alemanes, hizo de él un teórico de la nación y del republicanismo antiguo; el Estado no se afirma como valor absoluto del poder, sino como instrumento necesario de la realización de la nación en el mundo. En el tercer momento de la recepción, Maquiavelo es visto como un teórico del poder como estructura de la subjetividad individual o colectiva. Así un escrito que nació como una obra circunstancial, motivada por la situación histórica, se convirtió en una expresión de la época de la caída del sujeto y del nihilismo europeo.

La razón inmediata de la escritura, dedicatoria -al comienzo pensada para Guliano de Medici- no es la teoría del Estado, sino una situación de pobreza extrema. En una carta al amigo Francisco Vettori, del 10 de diciembre de 1513, hay palabras cercanas a las de Dante: “en verdad yo he sido barco sin vela ni timonel, llevado a diversos puertos y playas por el viento seco de una dolorosa pobreza” (*Convivio*, I, 3, 5). Aquí uno “conocerá cuánto yo soporté indignamente una grande y continua malignidad de la fortuna” (*El Príncipe, Dedicatoria*). Maquiavelo espera con este opúsculo encontrar trabajo en el gobierno de los Medici, porque se siente capacitado y fiel. El objetivo de este opúsculo, escrito en italiano, con títulos en latín, empezando por el encabezado: *De principatibus*, o sea *De los principados*, es hablar de los Estados, como entendía el amigo Vettori, o de los principados, como escribe Maquiavelo.

El título de *El Príncipe* le fue asignado a la obra, en 1532, por su primer editor, Antonio Baldo, quien en esa primera edición añadió *La vida de Castruccio Castracani de Lucca* y la *Descripción del modo de matar a Vitellozzo Vitelli*. Puesto que en la citada carta a Vettori, se anuncian cinco temas: qué es un principado, cuántas especies hay, cómo se adquieren, cómo se conservan y las razones por las que se pierden, algunos dicen que Maquiavelo no publicó el primero, porque era un tema ya tratado en el escrito *Del modo de tratar a los pueblos de Valdechiana*, o porque lo tenía publicado en el primer capítulo del libro primero de los *Discursos sobre la primera década de Tito Livio*.

No es fácil determinar el estilo y el método de nuestro autor florentino, comúnmente llamado científico de la política, del estado o del poder, suponiendo la fría racionalidad como camino a la verdad y humanidad. El propio Maquiavelo escribe en propósito: sobre “los modos y el comportamiento de un príncipe... temo ser tenido por presuntuoso, porque me aparto, al tratar de esta materia, de los métodos de los otros. Mi intención es escribir cosas útiles e ir directamente a la verdad efectiva de la cosa más que a la representación imaginaria de ella” (*El Príncipe*, XV, 3)... “dejando a un lado las cosas imaginadas acerca de un príncipe y hablando de las que son verdaderas” (*Ibid.*, 6).

Al final de su opúsculo, Maquiavelo parece abandonar su crudo realismo, para asumir el papel de un visionario. Tiene la seguridad de un inminente milenio, logra entrever una tierra que mana leche y miel y a un auténtico Mesías que traerá una nueva edad de oro a la península itálica, finalmente librada de la dominación extranjera de crueles bárbaros. Como suenan las palabras de un famoso poeta italiano, Francisco Petrarca, casi en un cuento con final feliz, termina el libro:

*Virtud contra furor
tomará las armas, y hará el combate corto:
que el antiguo valor
en el itálico corazón aún no ha muerto.*

¿Cayó Maquiavelo en un espejismo romántico, en la ingenuidad de la imaginación que él criticaba? Lo que efectivamente él llega a vislumbrar es un principado nuevo, conquistador, rapaz, cruel, impío y avasallador. En realidad alcanzó a prever el advenimiento de monarquías absolutas y Estados totalitarios. Al comienzo escribe: “Todos los Estados, todos los dominios que han tenido o tienen imperio sobre los hombres, han sido y son repúblicas o principados” (*El Príncipe*, I, 1). Maquiavelo usa como sinónimos los términos de “estado, dominio, nación y gobierno”, en el sentido de ordenamiento jurídico, mientras en otros pasajes se refiere al pueblo que vive en él. La palabra “imperio” corresponde a la actual “soberanía”. Más que en los principados hereditarios y nuevos, él se enfoca en los principados nuevos mixtos, o sea los adquiridos por herencia y por las armas de otros o con las propias (cf. *Ibid.*, 3-4).

Entre los remedios de la corrupción humana, Maquiavelo no valora la religión, por la corrupción del clero, la difusa incredulidad y la poca eficacia del poder temporal. Cree más en el Estado, entendido como fuerza, poder de mando y coerción y como voluntad dominadora, que se impone más con el temor que con el amor y no tiene fines de orden superior en vista de los cuales se justifique el poder político. Los Estados son obra de la “virtud” de unos pocos hombres, capaces de concebir un orden político y de traducirlo, con todos los medios, en formas concretas e instituciones de virtudes civiles. Un Estado dura cuanto más sólido es su sistema y más difusa la virtud cívica de los ciudadanos. Las costumbres humanas tienden a corromperse y no bastan las leyes ni las órdenes para frenar una corrupción general. En efecto, “para conservarse las buenas costumbres necesitan de las leyes, así para observarse las leyes necesitan de las buenas costumbres” (*Discursos sobre la primera década de Tito Livio*, I, cap.18).

La forma de estado preferida por Maquiavelo es la de la república, una forma de gobierno que no es ligada a un solo hombre y puede garantizar a los ciudadanos, junto con una mayor libertad, una vida más digna. La preferencia por la república no le impedía entender que la tendencia de su tiempo, superados los particularismos feudales y comunales, se movía hacia los principados italianos y las monarquías europeas absolutistas. Quedan al margen de su búsqueda los problemas de la legitimidad o ilegitimidad, ya que el centro está en una situación en la que sólo un príncipe fuerte puede sacar un pueblo del caos, desorden, corrupción. En las ciudades totalmente corrompidas de su época no es posible instaurar o mantener una república.

Por eso Maquiavelo en el capítulo quinto escribe que el príncipe al sujetar a una ciudad libre, lo único que debe hacer es “extinguirlas o habitarlas” (V, 10), como los romanos hicieron con Numancia y Cartago. No es viable “dejarlas vivir con sus leyes” (*Ibid.*, 1), como los espartanos con Atenas y Tebas, que volvieron a perder (cf. *Ibid.*, 4-5). En este capítulo, la fuerza viene vista como un instrumento necesario para constituir un principado. Pero en el capítulo tercero había exaltado la inteligencia política humana, fincada en el discernimiento de las consecuencias negativas o positivas que un gobierno puede tener en la convivencia humana.

Los capítulos VI-VIII presentan ejemplos de príncipes antiguos y modernos que han alcanzado sus principados mediante la virtud, la fortuna o el crimen, caminos insuficientes para conservarlos. En el capítulo IX, se asoma un cuarto camino para alcanzar un principado civil (hoy diríamos democrático) cercano al modelo republicano: el favor popular. El apoyo del pueblo al príncipe es más seguro que el de los grandes, porque son menos peligrosos que aquél, sobre todo “porque el fin del pueblo es más honesto que el de los grandes, por querer estos oprimir y aquél no ser oprimido” (IX, 8). Maquiavelo no es sólo el teórico de la fuerza, sino también el teórico de la libertad popular. Según él, la fuerza puede proteger la libertad (cap. X), pero a condición de que los cimientos del estado no sean sólo las “buenas armas”, sino también las “buenas leyes” (XII, 4).

Leyendo el capítulo XIV, el conclusivo de esta parte, parece que la energía de las armas sea el único remedio para la condición insanable de Italia y Europa del comienzo del siglo XVI. La habilidad en las armas y en el arte de la guerra es la única solución que Maquiavelo parece vislumbrar (Cf. XIV, 1). Hegel entendió que Maquiavelo no es un ideólogo de la violencia como panacea política. Así escribe en su *Constitución de Alemania*: “El fin que Maquiavelo se propuso, el de levantar Italia a un Estado, es malentendido por la ceguera, que en la obra de Maquiavelo, sólo ve una fundación de la tiranía, un espejo áureo para un ambicioso opresor. Pero aunque se reconozca aquel fin, se dice que los medios son repugnantes: que la moralidad puede mostrar todas sus trivialidades; que el fin justifica los medios, etcétera. Aquí no tiene sentido discutir sobre la elección de los medios. Los miembros gangrenosos no se pueden curar con agua de lavanda. Una condición en la que veneno y asesinato se han vuelto habituales no admite intervenciones correctivas demasiado delicadas. Una vida ya cercana a la putrefacción sólo puede ser organizada con la más dura energía” (Hegel. *Scritti politici*, trad. It. De C. Cesa, Einaudi, Turín 1972, pp. 104-105). El príncipe es uno educado en el ejercicio físico, pero aún más en el ejercicio de la mente y del estudio. Y parecen extrañas las cuatro virtudes que Maquiavelo admira en Escipión el Africano y en Ciro de Persia: “la castidad, la afabilidad, la humanidad y la liberalidad” (Cf. XIV, 12).

A este punto, Maquiavelo da un viraje y plantea el problema fundamental y más difícil: ¿cuál debe ser el comportamiento de un soberano con sus súbditos? Y repite su actitud de “ir directamente a la verdad efectiva de la cosa y no a la representación imaginaria de ella” (XV, 3), esto es, de quedarse en el plano “cómo se vive y no cómo se debería vivir” (*Ibid.*, 4). Así manifiesta su ruptura con toda teoría política tradicional, fundada en presupuestos teológicos, metafísicos y morales. No quiere seguir a “los muchos que se han imaginado repúblicas y principados que jamás se han visto ni conocido en la realidad” (*Ibid.*). Por un lado le gustaría que un príncipe tuviera las mejores cualidades, pero reconoce que no es posible porque “las condiciones humanas no lo consienten” (XV, 8). Por otro lado, con gran pragmatismo, acepta en un príncipe “aquellos vicios, sin los cuales difícilmente pueda salvar su Estado”, ya que realísticamente “alguna cosa que parezca virtud y alguna cosa que parezca vicio” (*Ibid.*, 9), en la política tienen frutos exactamente opuestos a su conducta. De este principio, reconocido en la realidad efectiva, de no poder diferenciar los comportamientos políticos entre viciosos y virtuosos, Maquiavelo describe varios ejemplos (Cf. XVI-XIX). En efecto a la liberalidad de los reyes antiguos y medievales, Maquiavelo contrapone la parsimonia, el ahorro del príncipe moderno: es una señal evidente de la llegada del capitalismo mercantil (Cf. XVI).

No tiene sentido comparar entre sí la crueldad y la piedad, sino su manejo y el concreto resultado en el ámbito del actuar histórico. El criterio no es el valor moral o trascendente de una conducta política, sino el bienestar real, o al menos el mal menor, de la sociedad. Los ejemplos sacados de la historia antigua y moderna están a favor de una intervención dura y decidida frente a una aparente piedad que produce más muertos.

La imagen tradicional del príncipe es que debe ser bueno, sabio y justo, para merecer el amor de los buenos y el odio de los malos. Para Maquiavelo, el príncipe “es mucho más seguro ser temido que amado, porque los hombres generalmente son ingratos, volubles, simuladores y disimuladores, huidores de peligros, ávidos de ganancias” (XVII, 9-10). Sin embargo, “cuando debe ejecutar a alguien debe hacerlo cuando haya justificación conveniente y causa manifiesta” (*Ibid.*, 14), pero “debe ingeniárselas para rehuir del odio” (*Ibid.*, 24).

Con su acostumbrado pragmatismo, Maquiavelo valora más la deslealtad que la lealtad, siempre ‘por los efectos en la política o en la guerra’. La virtud para él a veces es una actitud moral, pero normalmente es una habilidad para alcanzar un fin o un éxito. “A un príncipe le es necesario saber usar bien la bestia -o la fuerza- y el hombre -o las leyes” (XVIII, 3). La figura de Quirón, centauro preceptor de Aquiles, significa que un príncipe necesita saber usar una y otra naturaleza (Cf. *Ibid.*, 5). A la vez, “precisa ser zorra para conocer las trampas y león para espantar a los lobos” (*Ibid.*, 7). Porque “a menudo está necesitado, para conservar su Estado, de actuar contra la fe, contra la caridad, contra la humanidad, contra la religión” (*Ibid.*, 18). Ya que para tal fin, “los medios serán siempre juzgados honorables y por todos alabados; porque el vulgo se deja llevar por las apariencias y por el resultado de las cosas” (*Ibid.*, 24). Esto no significa que el príncipe deba buscar ser despreciado y odiado. Maquiavelo reconoce, en los conflictos entre los grandes y el pueblo, la institución de un tercer juez, que tuviera a freno los grandes y favoreciese a los pequeños (Cf. XIX, 18). Nunca propone una violencia gratuita, ni un ánimo cruel y bestial, de los que la historia está llena.

En los siguientes capítulos (XX-XXIV), hay un diálogo entre el realismo maquiavélico y la tradición humanista. Ni el uno ni la otra son capaces de sacar a Italia de su abismo y corrupción, a menos que no sea enviado un nuevo Moisés-Teseo (XXVI, 2). Por intervención de Dios, que “no quiere hacer todas las cosas, para no quitarnos el libre albedrío y la parte de la gloria que nos toca” (*Ibid.*, 12-13). Finalmente, la acción política es dominada por la fortuna cruel y azarosa. Contra ella nada puede la política y poco la virtud o habilidad humana y ética.

Como conclusión, Maquiavelo recuerda que “los hombres, mientras concuerdan, son felices, y cuando no concuerdan, infelices” (XXV, 24). Y termina con un enigma, extraordinariamente maquiavélico o antimachiavélico, conforme a la lectura e interpretación que se pueda brindar. “Estimo adecuado esto: que es mejor ser impetuoso que prudente, porque la fortuna es mujer, y es necesario, si se quiere tenerla sujeta, golpearla y someterla. Y se ve que ella se deja dominar más por estos que por aquellos que fríamente proceden; y por eso siempre, como mujer, es amiga de los jóvenes, porque son menos prudentes, más fieros y con más audacia la dominan” (*Ibid.*, 25-26).

PROTESTANTISMO Y TRENTO

I LUTERO 1483-1546

1.- Nació en Eisleben, Sajonia. La familia fue numerosa y devota, con educación severa. La madre le transmitió una obsesión supersticiosa por el demonio y los espíritus malignos.

1505 (22 años), camino de Mansfeld a Erfurt, lo sorprende furiosa tempestad y un rayo casi lo mata. Invocó la protección de santa Ana, y bien librado decidió hacerse agustino.

Estudió teología, en línea ockhamista; algo de san Agustín; a los místicos alemanes como Eckhart y Taulero. Conoció a los afectivos san Bernardo, san Buenaventura, Gerson.

En su interior sostuvo grandes luchas espirituales. No tanto en línea sexual; él mismo dijo que había cosas más terribles: odio a Dios, blasfemia, desesperación, y al menor pensamiento se creía ya condenado. En Cristo veía a un duro juez. Pasó así por momentos muy intensos y angustiosos. Algunos lo atribuyen a neurosis; en todo caso tenía el sentimiento trágico del pecado; y ciertamente luchó con profundidad y seriedad. Sabía que el hombre necesita la gracia. Aquí hubo un malentendido trágico. La gracia -y el perdón- es un don gratuito de Dios. Dios daría su gracia de manera arbitraria (así interpretaba el voluntarismo de Ockham, y las doctrinas de san Pablo y de san Agustín). Todo era asunto de predestinación. Encontró ayuda en la lectura de los místicos, y sobre todo en el consejo de Staupitz, su Provincial, de abandonarse dulcemente a la Providencia. Staupitz llegó a decirle: “Quien te atormenta no es Dios, sino tú mismo”. Descubrió así la misericordia divina. Lutero había entendido la justicia de que habla la Biblia como justicia punitiva, la del juez que castiga (Agustín y los padres hablan de la justicia salvífica). Para Lutero “el justo vive de la fe”; Dios nos justifica a través de la fe -siendo nosotros pasivos- no por nuestras obras. El hombre, aun si se apega a la ley, permanece pecador. Lo único que salva es la fe, entendida como confianza. Penitencias y propósitos de nada sirven.

1511, va a Wittemberg, ciudad a la que quedaría ligado. La predicación de las indulgencias a manera de cómputo de buenas obras para evitar los justos castigos le molestó mucho. Y así, poco a poco, se va formando sus ideas teológicas. Se suele opinar que la preocupación de Lutero no fue propiamente la reforma moral, sino la salvaguarda de la verdad. Un año antes, en 1510, había ido a Roma para arreglar un asunto de la Orden. No parece que se haya escandalizado. Visitó iglesias y reliquias con devoción.

2 Antes de pasar adelante conviene hacer unas observaciones generales. En la reforma convergieron diversos factores: teológico, religioso, eclesiástico, político, económico, pero también personalidades y problemáticas individuales, como la de Lutero y la de Calvino. Para hacer un juicio equilibrado se debe reconocer que en todas las herejías de la historia ha habido elementos de verdad. San Jerónimo y san Agustín siempre lo reconocieron en las herejías de su tiempo.

3 El 31 de octubre de 1517, cuando la gente va a la Schlosskirche a venerar reliquias y ganar indulgencias con motivo de Todos los Santos, se encuentran clavadas en la puerta las 95 tesis de Lutero (en latín). Roma llama a Lutero; pero Federico, elector de Sajonia, se opone al viaje por razones políticas; y se decide que el cardenal Cayetano OP, Legado Pontificio en la Dieta, hable con Lutero. Cayetano trató sutilmente de que Lutero se retractara, en especial de la tesis 58 (contra la suprema autoridad doctrinal del Papa). Lutero no quería la ruptura, decía ser católico, pero opinaba que el Papa estaba mal informado, y que sería menester un Concilio. (En plan abierto, las tesis son susceptibles de interpretación católica).

1521. (Íñigo de Loyola, herido en Pamplona. Cae Tenochtitlan). Lutero es excomulgado. Carlos V cita a Lutero en Worms. Lutero fue y se mantuvo firme. Un decreto imperial lo condena por hereje, y ordena quemar sus libros; a él se le deja ir a su tierra, pues tenía salvoconducto del Emperador. Federico le aconseja esconderse, por las dudas, en el castillo de Wartburg. Ahí se puso a escribir y tradujo el Nuevo Testamento al alemán. Cuentan que ahí tenía visiones, que una vez arrojó el tintero contra el diablo. Cansado del retiro, lo dejó. No parecía que corriera peligro: Carlos V estaba muy ocupado en problemas bélicos con Francisco I y con Solimán. Estando lejos el Emperador, nadie hizo caso de Worms.

3 Apoyan a Lutero: a) Grandes humanistas, como Erasmo y Melanchton, aun siendo tan diferentes. b) La pequeña nobleza. c) Y los nacionalistas alemanes.

En 1524 Lutero deja el hábito agustino. Estalla una revolución de campesinos en Alemania. Los campesinos no conocían bien la doctrina de Lutero, pero habían oído que defendía la libertad, que estaba contra los ricos y que quería llevar a la práctica el evangelio. Y lo tomaron como bandera. Jefe importante de la revolución era Müntzer y sus anabaptistas, nuevo grupo religioso. Los poderosos aplastaron esa revolución y Müntzer fue decapitado. Quizá habría al menos 10,000 campesinos sacrificados. Lutero no defendió a los campesinos, al revés: azuzaba a los príncipes contra aquéllos: ¡Maten, degüellen! Precisaría, por escrito, que él abominaba de esos campesinos rebeldes y de que hubieran querido apoyarse en el evangelio. Erasmo reprocharía esta actitud a Lutero y éste sufrió toda su vida a causa de lo sucedido: El demonio se le aparecía y le echaba en cara que la revuelta de los campesinos era el resultado de su predicación.

La revuelta de los campesinos trajo una seria consecuencia: Lutero se había puesto del lado de los príncipes: “preferible que mueran los campesinos y no los príncipes”. Los príncipes apoyaron a Lutero y el movimiento religioso se transformó en político. Los príncipes se hacían luteranos y confiscaban los bienes eclesiásticos. A los motivos teológicos se mezclaron así intereses muy terrenos. Otra consecuencia obvia fue que el movimiento luterano, de universal se hizo alemán. Una tercera consecuencia fue que Lutero modificó su noción de Iglesia. Lutero pensó primero en una Iglesia invisible; tras el drama de los campesinos se vio obligado a pensar en una Iglesia establecida, institucional, que impidiera excesos y educara al pueblo.

4 En 1525 (42) Lutero, aunque reconoció no estar propiamente enamorado, se casó con Catarina, ex monja. Tuvieron seis hijos. El matrimonio no le devolvió la paz; siguió con sus crisis interiores. Siguió escribiendo libros y cartas; su correspondencia es enorme. Cuando apareció la peste en Wittemberg muchos huyeron, pero Lutero se quedó para ayudar al prójimo.

5 En 1529 Carlos V, en la Dieta de Spira, trató de contemporizar con un edicto tolerante, relativamente favorable a los católicos. Los luteranos “protestaron” y abandonaron la Dieta. Los señores protestantes expulsaron de sus dominios a los católicos y se impuso el principio de que cada quien tendría la religión del lugar (*cuius regio huius religio*). El Príncipe no debe tolerar sino una sola doctrina. Como se ve, la lucha no fue por la libertad de conciencia. En lugar de la autoridad del Papa quedó la autoridad de los laicos; en lugar de la Iglesia invisible quedó la Iglesia de Estado. Harnack comenta que la Reforma culminaba así en una contradicción.

6 En 1530, Dieta imperial en Ausburgo. Carlos V desea que los protestantes expongan sus puntos de vista, y que se discuta. En nombre de los luteranos fue Melanchton, quien redactó la Confesión de Ausburgo, muy atenuada respecto de la posición original de Lutero. Melanchton quiso suavizar más la línea, pero Lutero se lo prohibió.

7 La doctrina. En torno a Dios y a Cristo, Lutero no presenta divergencias (la problemática trinitaria y cristológica fue típica de Oriente), pero sí en torno a la relación del hombre con respecto a Dios. Podríamos resumir así:

1° A causa del pecado original la naturaleza humana quedó radicalmente corrompida, sin libre albedrío, con una concupiscencia invencible, inextirpable.

Dejada a sí misma, ella sola, la naturaleza humana realiza sólo acciones pecaminosas (podrían ser buenas bajo cierto aspecto, pero no son salvíficas).

2° Sólo salva la fe fiducial imputada. Fe fiducial: la confianza de que uno está redimido. Imputada: La justificación (redención, salvación) no transforma por dentro. Los pecados no son borrados, sino encubiertos. Se hizo célebre la metáfora: como si Dios se echara a su espalda el saco de nuestros pecados: ahí están, pero Él no los ve (quiere no verlos). Sólo la fe fiducial: Dios es la causa única de todo.

3° Puesto que la voluntad humana no puede hacer nada en orden a la salvación, queda negado, lógicamente, el valor de las buenas obras (la carta de Santiago, “la fe sin obras es muerta”, llegaría a considerarse inauténtica; pero Lutero mismo y otros luteranos la siguieron usando). En consecuencia, no tienen sentido ni los votos religiosos ni el celibato; es más, han de excluirse, pues suponen que el hombre se pone en lugar de Dios. Como consecuencia también carecen de valor las peregrinaciones, el culto a los santos, la oración por los difuntos, los actos para ganar las así llamadas indulgencias, etcétera.

4° Puesto que la justificación es sólo externa, o imputada, no hay gracia interna, así que propiamente no hay sacramentos que produzcan la gracia interna. Hay sacramentos, pero sólo en cuanto signos rituales, y sólo dos: Bautismo y Cena. Subsisten sin embargo en Lutero, y quizá no tan lógicamente, elementos objetivos:

- a) Admite Lutero el Bautismo para los niños.
- b) Admite la presencia real de Cristo en la Cena, aunque no admita la transubstanciación.
Por cierto que en la Cena subraya Lutero el aspecto comunitario.
- c) Entre los sacramentos pone también la Penitencia como impulso humilde hacia Dios; no como confesión auricular, pues todos los actos son pecaminosos.
- d) Quedan excluidos como sacramentos: la unción de los enfermos (carta de Santiago), el matrimonio, la ordenación sacerdotal.

5° La Iglesia no tiene la exclusiva de exponer el sentido de la Biblia. Hay que admitir el libre examen, o libre interpretación. Queda negado el magisterio vivo (Papas, Concilios con infalibilidad) y negada la Tradición como fuente de la revelación.

6° La Iglesia es una sociedad invisible. Sin embargo Lutero vio necesaria la Iglesia visible para que guardara la pureza de la doctrina y la recta administración de los sacramentos. Se admiten entonces sacerdotes, elegidos por la comunidad para que prediquen y administren los sacramentos. Como a veces parece necesaria la intervención de una autoridad, ésta será la autoridad secular. La Iglesia alemana es autónoma y no tiene ni por qué depender de Roma ni enviarle dinero.

7 Observaciones breves sobre la doctrina de Lutero.

a) Se la suele presentar como reduccionismo.

Catolicismo:

- ✳ Acercamiento a Dios, a la revelación: Razón y Fe.
- ✳ Fuentes de la revelación: Biblia y Tradición.
- ✳ Para la salvación: Fe y buenas obras.
- ✳ Para las obras salvíficas: Gracia y libre albedrío. (Gracia interna)

Lutero:

- ✳ Acercamiento a Dios, a la revelación: Sólo la Fe.
- ✳ Fuentes de la revelación: Sólo la Biblia.
- ✳ Para la salvación: Sólo la Fe.
- ✳ Para las obras salvíficas: Sólo la Gracia (externa).

b) Hay más de catolicismo en Lutero de lo que se suele pensar. Simplificando diríamos que sus puntos de arranque son ortodoxos, pero que, y a causa de malentendidos, se sale de la ortodoxia. Por ejemplo, la fe es un don gratuito de Dios, independiente de nuestros méritos o deméritos. Hasta aquí todos de acuerdo. Esto supuesto, la doctrina católica dice que Dios ha sembrado en nosotros la fe para que esta fe, viva, realice las obras buenas. Esto ya no lo ve Lutero. Seguramente influyó mucho su experiencia personal, como vimos. Que encontremos la Palabra de Dios en la Biblia, todos los cristianos lo admiten. Pero los católicos saben que la Palabra de Dios es algo vivo que se va transmitiendo, entregando (tal es el sentido de tradición: *traditio, tradere; παράδοσις, παραδίδωμι*), que la Biblia es la Tradición por escrito; que la Biblia sólo está custodiada plenamente dentro de la Tradición viva.

El problema de la relación entre libre albedrío y gracia es difícil; pero no se puede resolver eliminando uno de los datos. Por desgracia Lutero, dada su formación, no conocía bien la solución de los grandes teólogos católicos.

En conjunto podríamos decir que en una herejía no todo, desde A hasta Z, es falso; el problema de la herejía es que contando con datos verdaderos de la revelación no puede hacer concordar todo con todo. Es de notar que en la predicación ordinaria Lutero siempre fue católico.

9 **Erasmus** de Rotterdam. Humanista. Estuvo en Inglaterra, 1509-1514, y fue huésped de Tomás Moro. Viviría más bien en Suiza, aunque estuvo con frecuencia, 1517-1522 en Lovaina, donde impulsó la formación de un Colegio trilingüe: hebreo, griego, latín. Naciones y príncipes se disputaron su amistad, pero Erasmo prefirió su libertad y vida errante. Su idea capital fue humanizar el cristianismo, liberarlo de las asfixiantes argucias escolásticas.

Lutero tuvo que luchar contra él. Aunque Erasmo simpatizaba con muchas cosas de Lutero, había divergencias. Erasmo quería el retorno no sólo a la Biblia, sino también a los Padres de la Iglesia; fundir la ética de estos con la sabiduría clásica. Además, Erasmo confiaba en la naturaleza humana, creada por Dios a su imagen y con inclinación natural a lo bueno y a lo bello. La naturaleza necesitaba la gracia y tenía que abrirse a ella. La vida espiritual, apoyada en la razón, debía ser tranquila, sólida, con oración en tiempos previstos, y la formación de hábitos.

Erasmus pensaba que se podía llegar a las alturas místicas por el camino cotidiano. Nada más lejos de Lutero: hacer confianza al hombre, a su naturaleza pecadora, ¡y remitirse a la razón! Erasmo parecía un moralista que reduce el Evangelio a un manual de buena conducta. De modo que Lutero cambió la alianza en antagonismo abierto contra Erasmo. (El Papa Adriano VI, 1522-1523, alabó la inteligencia de Erasmo y le pedía la usara para gloria de Cristo y defensa de la Iglesia. Erasmo le respondió que siempre había sido y seguiría siendo ortodoxo). En 1524 Erasmo publica un libro en que prueba la existencia del libre albedrío. Lutero comprendió que Erasmo no se entretenía con las chiquilladas de purgatorio e indulgencias, sino que se iba a lo esencial. Los teólogos católicos lo consideraban luterano y Lutero lo consideraba católico.

10 **Melanchton**. Humanista, equilibrado, seguidor de Lutero; buscaba el acercamiento con la Iglesia católica.

11 **Anabaptistas**. Tomaron con entusiasmo el libre examen. Destrozaron altares, imágenes y reliquias, cerraron universidades, rechazaron todo sacerdocio; declararon inválido el bautismo de los niños, y exigieron nuevo bautismo para los adultos. Encabezados por Müntzer apoyaron la revuelta campesina. Lutero trató a Müntzer de perro rabioso.

12 **Zwinglio**. 1484-1531. Sacerdote suizo. Se consideraba discípulo de Erasmo. Formó sus ideas independientemente de Lutero. Se acepta la Biblia y sólo la Biblia; no hay que añadirle nada y cada uno la interpreta según la luz del Espíritu Santo. Zwinglio admite dos sacramentos: Bautismo y Cena, pero sólo como símbolos conmemorativos. Rechaza los votos, el culto a los santos, las indulgencias. Zwinglio, como Lutero y Calvino, subrayó el aspecto comunitario de los sacramentos.

El hombre no es libre. Lo que se llama pecado es la parte animal del hombre; y contra el pecado todo esfuerzo es imposible. La jerarquía no tiene nada que decidir ni en dogma, ni en moral ni en culto. Zwinglio, con sentido práctico, organizó una Iglesia de Estado, controlada por los burgueses. A su vez, Lutero consideró a Zwinglio como loco esclavo de Satanás, más enemigo de Cristo que el Papa mismo. Lo que más le molestó a Lutero fue la negación de la presencia real.

13 **Los anabaptistas**, ahora con Leyde a la cabeza, entraron en acción. De 1532 a 1534 hubo gran crisis económica y fuerte subida de precios. Los anabaptistas promovieron la reivindicación social y la desaparición de la división de clases. Bien intencionados, actuaron en forma grotesca y contraproducente. En Münster Leyde (25 años) se proclamó Rey de Sión, Cristo viviente, el Mesías que retornaba, y se rodeó de doce apóstoles. Como no eran muchos los varones, ordenó la poligamia y prohibió a las mujeres la virginidad. Los de Amsterdam se hicieron nudistas. El movimiento se extendió tanto que los príncipes se asustaron y aplastaron con sangre y brutalidad el movimiento. Lutero no se preocupó por Leyde -Müntzer sí era serio- sino por el sesgo que tomaba el asunto. Tales tempestades no eran las suyas. Si un diablillo ignorante como Leyde ha podido hacer tales cosas, qué no haría el verdadero diablo, ése sí buen teólogo. Cuando Francisco I reprimió a los protestantes en Francia, se excusó con sus amigos de la Liga de Esmalkalda diciendo que se trataba de anabaptistas.

14.- **Últimos años**. Lutero vio con gusto que su doctrina se expandía. Independientemente de la buena intención de muchos, eran claras las conveniencias económicas: Los príncipes se adueñaban de los bienes eclesiásticos; el bajo clero pasaba a una mejor situación y el pueblo se veía libre de pagar los diezmos. Además se fomentaba el nacionalismo alemán. Sin embargo Renania y Baviera se conservaron católicas.

Personalmente Lutero fue desinteresado. Pudo hacerse rico pidiendo honorarios convenientes por sus libros y conferencias, pero no lo hizo. El Elector de Sajonia le ofreció acciones de las minas de plata del Schneeberg, y Lutero, cortés, rehusó. No le interesaban los bienes materiales; al revés, era muy desprendido, regalaba su ropa a los pobres y su mujer tenía que esconder la vajilla para que no la regalara también.

El príncipe Felipe de Hesse pidió permiso de divorcio a los jefes luteranos. El asunto no les gustó nada, y menos a Lutero. Pero cedieron, con tal de que el nuevo matrimonio se hiciera, en secreto “para la salud de su cuerpo y de su alma, y para la gloria de Dios”. El secreto no se guardó y Lutero se vio desprestigiado. Quizá Felipe pensó que podría divorciarse ya que el matrimonio no era sacramento. No sólo esto; otras crisis morales del pueblo afectaron a Lutero: Todos nuestros evangelistas son peores que antes; nuestros campesinos ya no temen el purgatorio, pero tampoco el infierno, y se han hecho orgullosos, insolentes, codiciosos. ¿Veía así Lutero la revuelta campesina? Lutero se sentía responsable de la decadencia moral, máxime que Erasmo se lo había advertido. Para recalcar que sólo salva la fe fiducial, había dicho: “cree firmemente y peca fuertemente”, o algo parecido, pero él no empujaba a la embriaguez, ni a la lujuria, ni al caos moral. Él quiso sólo hacer notar la importancia de la fe (es probable que la frase exacta de Lutero, ex monje agustino, haya querido traducir el “*ama et fac quod vis*” de san Agustín).

Al fin de su vida se hizo muy irascible, insultaba a todo mundo y a sí mismo con violentos insultos. Su carácter empeoró seguramente a causa de las enfermedades. Aborreció a los judíos y pedía a los turcos que los expulsaran de sus Estados.

Juzgando la obra de su vida escribió: Si yo debiera comenzar ahora, me limitaría a dirigir palabras de consuelo a los infelices y angustiados, dejando a la masa bajo el régimen del Papa, pues la masa, en vez de mejorar, hace mal uso de su libertad. Al morir, reafirmó la convicción en su doctrina, ante los discípulos que se lo preguntaban.

15 La organización. Lutero no era organizador, y dejó la tarea a Melanchton, de ideas más cercanas a la doctrina católica. Melanchton hizo un lugar a la cooperación humana. Lutero decía: Dios salva a quien (Dios) quiere. Melanchton: Dios salva a quien (a aquél hombre que) quiere. La pura Iglesia invisible, según Melanchton, no es la única -después diría que es una idea platónica-, y hay que dar lugar a la Iglesia visible. Sobre el libre examen pensaba Melanchton que no se puede dejar simplemente al arbitrio de cada uno; así que los pastores debían ser formados en la doctrina correcta que debían transmitir. Se hacía necesario formar un organismo permanente, formado por eclesiásticos y laicos designados por el Príncipe. Las funciones de ese organismo consistorial serían: nombrar pastores, velar por la pureza de la fe, y resolver conflictos. Tendría que haber un dogma oficial. El programa completo de Melanchton se estableció tras la muerte de Lutero. El libre examen, tal como éste lo había propuesto, se traducía en un individualismo disolvente. La corrección de Melanchton, y según la mente de Lutero, fue probablemente lo que hizo que el luteranismo pudiera sobrevivir.

16 Se alude mucho al lenguaje contradictorio de Lutero. Quizá no lo es tanto. Hay que saber distinguir los diversos lenguajes de la polémica acalorada, el diálogo, y la predicación. Como decíamos, Lutero fue siempre católico al predicar. Por otro lado los amigos de Lutero tomaban notas al conversar con él y luego las publicaban como cosas dichas por Lutero. El procedimiento en sí es legítimo, pero seguramente pudo haber malentendidos e interpretaciones erróneas.

17 Comparación de conjunto entre catolicismo y luteranismo.

a) Rasgos comunes

- ☀ Fuente común: La Sagrada Escritura, inspirada por Dios.
- ☀ Dogmas. Según el credo niceno y atanasiano: Trinidad y Cristología; Espíritu Santo, Iglesia; perdón de los pecados, resurrección, vida eterna. Pecado original.
- ☀ Sacramentos: Bautismo, Cena con presencia real (pero protestantes: no sacrificio).
- ☀ Moral: Los diez mandamientos.
- ☀ Liturgia: Ceremonias parecidas (la liturgia protestante llegó a ser más rígida que la católica).

b) Rasgos fundamentalmente diversos

La Iglesia católica sostiene los puntos siguientes, que el luteranismo no comparte:

- ☀ Fuentes de la revelación: Biblia y Tradición. (Luteranismo: sólo la Biblia).
- ☀ La Iglesia es una, santa, católica, apostólica, romana. Por tanto: la Iglesia es universal, visible, con cabeza visible que es el Papa; hay sucesión apostólica. (Luteranismo: suprimen el “católica” en cuanto contrapuesta a otras denominaciones; y el “romana”, en cuanto no reconocen la suprema autoridad papal).
- ☀ Sujetos de infalibilidad: Papa, Concilio ecuménico bajo el Papa, universalidad de los fieles.
- ☀ Los católicos sostienen que hay siete sacramentos, y sólo siete. (Hoy día se habla de más, pero en otro sentido, más amplio). Los protestantes suelen reducir los sacramentos a dos o tres; y en general niegan que el matrimonio o el orden sean sacramentos.
- ☀ Para los protestantes no tenían sentido ni ayunos ni abstinencias; ni vida monacal ni celibato.
- ☀ Con el luteranismo no suele ser general el problema de la sucesión apostólica, pero sí se presenta este problema con otras religiones protestantes.

c) Malentendidos (por tanto, puntos fácilmente superables, al menos en teoría)

- ☀ Doctrina de la justificación: fe y obras (luteranismo: sólo la fe).
- ☀ Veneración a María, a los santos. Indulgencias. Oraciones por los difuntos. Ayunos, penitencias, vida monacal, celibato. (Luteranismo: nada de eso).
- ☀ Acercamiento a Dios: por la razón y por la fe (luteranismo: sólo la fe).

Primer comentario. La Tradición. El Papa.

El catolicismo toma la Biblia y la Tradición como fuentes de la revelación. Los católicos consideran una Iglesia universal, visible, con una cabeza -el Papa-, y una sola doctrina. La doctrina queda fijada por la interpretación auténtica (Biblia y Tradición). Sujetos de la interpretación auténtica e infalible (con determinadas condiciones) son el Papa, el Concilio y la universalidad de los fieles. Los protestantes toman como única fuente la Biblia; y como principio básico la interpretación personal. Los luteranos rechazaron la Tradición y la infalibilidad del Papa porque esto los llevaría a tener que aceptar una interpretación determinada de la Biblia, y esto iría contra la conciencia personal, la subjetividad y la autenticidad, por no hablar de la libre inspiración del Espíritu a cada uno. Les parece que al aceptar los dogmas renunciarían a la libertad y traicionarían su conciencia. Más que las diferencias mismas, es interesante el origen posible de ellas, dado lo ambiguo de ciertos conceptos como *conciencia*, *subjetividad*, *libertad* y *poder* [En la práctica los luteranos se han visto forzados a establecer también cierta unidad doctrinal o dogmática].

Para los protestantes el Papa, a su capricho, se constituye en la conciencia de los fieles, que perderían así su conciencia personal y su capacidad de juicio y de decisión moral. Aquí hay un malentendido. El Papa no declara dogmas a su capricho tiránico personal. [Cf. en cualquier manual de teología las condiciones para una declaración dogmática]. Ni el Papa substituye la conciencia personal. El principio supremo de la moralidad de los actos es, según la doctrina católica, precisamente la conciencia subjetiva. Lo cual no quita que haya un orden objetivo. (Es posible que un individuo sea culpable objetivamente, pero inocente subjetivamente, y esto es lo decisivo, con el supuesto de la sincera honestidad). Los católicos dan importancia tanto a la conciencia privada como al orden objetivo. En otras disciplinas es fácil ver la importancia de los dos aspectos, por ejemplo, en aritmética: ¿Cuántos son tres más cuatro? La respuesta objetiva es fácil: Siete. Pero supongamos que alguien en su conciencia no puede aceptar ese número. Subjetivamente piensa que el número es nueve. Otro diría que doce, etcétera. Y el último diría que todos tienen razón, pues no se puede reprimir la libertad de conciencia personal. Subjetivamente no hay culpa de nadie, pero objetivamente hay error y los resultados pueden ser catastróficos. Si es un arquitecto el que da el otro número, respeto su opinión, pero no le encargo la construcción de mi casa. Algo semejante con la Biblia. Por ejemplo, sobre las palabras “esto es mi cuerpo” parece que hay entre 200 y 400 interpretaciones diferentes. Subjetivamente cada uno podrá creer lo que le parezca, pero no por eso habría que renunciar a la interpretación objetiva (o a varias, pero no a todas, pues algunas son contradictorias entre sí), a no ser que la Palabra divina no tenga ninguna importancia. Es indudable que el Espíritu inspira a cada uno muy diversamente, en orden al acento, a los aspectos de la verdad, o en orden a la acción; pero parece inaceptable aceptar que el Espíritu inspire a cada uno cosas contradictorias respecto de la verdad misma.

Cuando recibo una carta, importa saber qué me quiso decir el remitente; si doy el sentido que yo quiera, me arriesgo a no percibir lo que el otro dijo realmente. La interpretación subjetiva de la palabra revelada parece así la negativa a escuchar realmente lo que se me dice; corro el riesgo de no recibir lo que se me dice, sino sólo de monologar conmigo mismo.

En el caso de declaraciones papales -y conciliares- que no son dogmáticas, sino de otro nivel, incluso las llamadas de magisterio ordinario, hay principios teológicos y morales que ponen de realce la importancia de la conciencia personal bien formada y honesta.

Da la impresión de que Lutero no tuvo sensibilidad para lo histórico, para ver el proceso orgánico de la Iglesia que es la Tradición viva. Da la impresión de que Lutero borró la historia; de que supuso que la Iglesia había vivido engañada durante siglos. En realidad Lutero no se mantuvo firme en lo que toca a la libertad subjetiva de la conciencia. Al notar que ésta llevaba a la pulverización sin fin, se vio precisado a imponer un dogma.

Segundo comentario. La justificación.

La doctrina de la justificación. Muy esquemáticamente: Dicen luteranos que la sola fe es la que justifica. Para los católicos la fe exige las obras; la fe sin obras es muerta. Sobre la justificación algo indicamos en estas notas, pero nos remitimos la profundización de este punto a la teología. Sobre la *negación luterana* de la utilidad de las buenas obras: se dice que en la doctrina de Lutero hay ruptura entre fe y moral. Al menos así lo interpretaron muchos luteranos de su tiempo, que aplicaban sin más el “cree firmemente y peca fuertemente”, haciendo hincapié, por supuesto, en la segunda parte de la frase. Muchos católicos se imaginan que el protestantismo consiste en eso. Pero eso no es sino un malentendido, una caricatura. Lutero no incitó al libertinaje. Y a lo largo

de la historia hubo corrientes protestantes muy rígidas en cuestiones morales, como los pietistas. Lutero propugnaba reforma de vida y autenticidad. Sea lo que sea de la doctrina inicial protestante sobre la fe y las obras, ahora parece que apenas si hay diferencia en las doctrinas. No se puede olvidar que, por contradictorio que fuese, Lutero deseaba la reforma de la vida y la autenticidad.

Tercer comentario. María y los santos.

Los protestantes no veneran a María ni a los santos. Sobre la devoción a María y a los santos hay un fuerte malentendido. Piensan que los católicos adoran a María y a los santos, en lugar de Dios y que se les hace intercesores en lugar de Cristo, siendo así que Cristo es el único mediador. Los católicos tienen esa misma fe, de que Cristo es el único mediador, y no adoran ni a María ni a los santos. Los quieren, como se quiere a los seres queridos, y sus imágenes son como retratos de familia, posters de artistas de cine, héroes o futbolistas; son seres más cercanos a nosotros que nos sirven como ejemplo e inspiración. Se les pide que intercedan por nosotros, no porque tengan un poder propio, sino en Cristo. (Los luteranos hacen oración, como todos los cristianos, unos por otros; se les podría decir que no lo hagan, pues tenemos un solo intercesor, que es Cristo. Sería un argumento *ad hominem*). En resumen, aquí no se trata de diferencia real, sino de un malentendido.

Cuarto comentario. Las indulgencias.

Los protestantes no admiten las indulgencias, ni las oraciones por los difuntos. Los protestantes piensan que según los católicos las indulgencias perdonan los pecados; y como con limosnas se ganan indulgencias, resultaría que es posible comprar el perdón de los pecados. Ningún católico piensa eso. El perdón de los pecados se obtiene por la contrición (y confesión); las indulgencias ayudan a la remisión de la llamada “pena temporal”. Los católicos saben que para ganar las indulgencias hay que estar en estado de gracia, o sea, tener ya los pecados perdonados. Lo que hacen las indulgencias puede comprenderse en el esquema siguiente: El pecado tiene dos consecuencias: la culpa y la pena. Los pecados se borran de manera total, incluyendo la culpa y la pena, con un acto de amor puro. Pero la mayoría de las veces no se da este acto de amor puro, sino un amor más o menos imperfecto. En la doctrina católica se supone entonces que al perdonarse los pecados (normalmente a través del sacramento de la penitencia), queda perdonada ciertamente tanto la culpa como la pena eterna (en el supuesto de pecado grave); pero no siempre toda la pena temporal, que es una especie de multa y que en última instancia se paga en el purgatorio. Es posible ir pagando, ya en esta vida, la pena temporal, con la oración, buenas obras, ayunos y otras penitencias. Parece ser que un tiempo había los llamados días canónicos de penitencia, que en la práctica podían realizar sólo personas de constitución robusta, pues incluía fuertes penitencias. Una anciana, por ejemplo, no podía realizar ese tipo de penitencias. Entonces la Iglesia instituyó las indulgencias, esto es, acciones sencillas que equivaldrían a fuertes penitencias corporales: una breve jaculatoria, o una limosna o la visita a un templo, podría tener el mismo valor que varios días de penitencia canónica. De ahí la expresión: cien días, diez años de indulgencia; aun indulgencia plenaria. No se quería decir que se cumplía con cien días o cinco años de purgatorio. Si bien nunca ha habido falla en la doctrina, sí hubo ciertos abusos en la práctica, la que Lutero conoció en tiempos de León X.

Quinto comentario. Razón y Fe.

Lutero excluía a la razón, una ramera. El temperamento apasionado de Lutero lo hizo absolutizar una crítica eventualmente válida contra la teología decadente que conoció. O tal vez pensó que la razón pretendía ponerse a la altura de la fe, incluso sustituirla. En el proceso histórico el luteranismo, al volcarse al estudio de la Biblia, tuvo que volver a usar la razón, y con intensidad. Fue importante la crítica bíblica protestante, que catalizó la crítica católica. Y la teología protestante se hizo muy racionalista.

II CALVINO

1509-1564

1 Francés. Tuvo muy buenos estudios y preveía buena carrera clerical. La lectura de las ideas reformistas lo fue transformando. En 1534 renuncia a los beneficios, decide no ordenarse y, dado el edicto de 1535, se exila. Por lo pronto va a Estrasburgo, pero después se instala en Ginebra. Era retraído, silencioso, no dado a confidencias. En 1536 (27) publica en Basilea su *Institutio Christianæ Religionis*. 1539, Estrasburgo, edición francesa. Luego se fue traduciendo a muchos idiomas y creciendo de volumen. Fue quizá el libro más leído en el siglo XVI.

2 Coincidencias con Lutero. Calvino admitía la corrupción esencial de la naturaleza humana y aniquilación del libre albedrío tras el pecado de Adán. Justificación por la sola fe fiducial e inutilidad de las buenas obras. Interpretación subjetiva de la Biblia. Sólo dos sacramentos, Bautismo y Cena -en que Cristo está virtualmente presente. Rechazo del sacerdocio- sacramento de la Iglesia y de la jerarquía. Condenación de la misa, imágenes y altares.

3 Diferencias con Lutero. Calvino presenta la doctrina de la inamisibilidad de la gracia y la certeza de la salvación. También de la predestinación absoluta a la gloria o a la condenación: sin tener en cuenta las acciones humanas, Dios decreta previamente quién se ha de salvar y quién se ha de condenar (Calvino decía fundarse en san Agustín). Calvino insiste más en el Dios exigente que en el Padre amoroso. La piedad consiste en reconocer la voluntad de Dios. Hablando muy en general: Calvino liga más fe con moral.

4 Por su intolerancia, Calvino tuvo que dejar Ginebra e irse a Estrasburgo; pero tres años después lo llamaron de nuevo a Ginebra y se estableció ahí. Trabajó en la organización de la iglesia. Habría sólo cuatro oficios eclesiásticos: pastores, doctores, ancianos y diáconos. Los pastores y los doctores formaban la Venerable Compañía; ésta dirige la vida religiosa, se encarga de la Palabra, y sus interpretaciones son las únicas autorizadas; y nadie puede, sin su aprobación, ejercer oficio alguno. Quedaba así instituida una autoridad independiente del Estado, incluso para los nombramientos eclesiásticos. Había un Consistorio, a modo de Inquisición, que vigilaría la vida religiosa en la Ciudad; haría visitas domiciliarias, recibiría denuncias, designaría espías; tendría poder de excomulgar, desterrar, entregar al brazo secular. Y es que Calvino tenía que luchar no sólo contra el catolicismo, sino también contra el profetismo individual. Se hizo célebre el caso de Miguel Servet, un español que fundándose en el libre examen negaba la Trinidad y la divinidad de Cristo. Calvino se la jugó -en circunstancias difíciles, pues los libertinos habían ganado las elecciones y querían echar fuera a Calvino- y logró que Servet fuera condenado. Por supuesto se mezcló mucha política en el asunto. Servet, a pesar de la petición de Calvino, fue quemado vivo.

5 Calvino se hizo el amo de Ginebra y lanzó un puritanismo estricto. Quedaron prohibidos los vestidos lujosos, la danza, las cartas, el teatro, las ceremonias, las imágenes, el incienso. (Hubo iconoclastas, aunque de hecho no lo fue Calvino mismo). Se castigaba con severidad el faltar al sermón dominical, el rezar un Avemaría, el invocar a los santos, el bailar; el decir “*requiescat in pace*” ante una tumba, el dormirse en el sermón; y, sobre todo, el murmurar contra Calvino. Los castigos incluían a niños y adultos.

Calvino mismo vivía austeramente, sin ningún lujo; comía poco y cumplió siempre con su ministerio; dicen que aun en el lecho de muerte echó un sermón a sus amigos. Sí se preocupó del bien material de la ciudad: hospitales, albergues; introdujo en la Ciudad la industria de la lana y de la seda. Sus leyes contra el alza de precios fueron severas y eficaces. Se casó, más por congruencia y por tener quien lo ayudara en casa, que por amor; y su mujer aceptó la situación; tuvieron un niño, que murió.

En 1559 abre la Academia de Ginebra, de enseñanza superior para la formación de pastores y doctores de Suiza y de otras partes. Se enseñaba Biblia, humanidades, hebreo, teología; pero no ciencias naturales, que serían diabólicas. La Academia era de buena calidad.

6 Si Lutero fue iniciador del protestantismo, Calvino fue el propagador. Aquello no podía reducirse a Ginebra, o a Suiza. Calvino contemporizó cuanto pudo y aguantó la retahila de insultos que Lutero le lanzaba; él alababa a Lutero. Pero la intransigencia de algunos luteranos evitó la unión, pues siempre se chocaba en torno a la Cena y a la predestinación. El calvinismo se extendió; no tanto en Alemania y Escandinavia, por la oposición de los príncipes luteranos; ni en Italia ni en Inglaterra; pero sí en Suiza, Países Bajos, Hungría, Palatinado; en Escocia bajo la forma presbiteriana de su discípulo John Knox, y en Francia. Sólo que aquí hubo persecución sangrienta. Muchos nobles se hicieron calvinistas y el asunto se politizó. No deja de ser admirable la valiente actitud y el desprendimiento de los más pobres e incultos. Calvino aprobó la rebeldía. Incluso pensó ir a Francia y morir mártir.

7 Se considera que fue el calvinismo el que abrió el camino al capitalismo moderno. Los escolásticos no veían moral que el dinero engendrara dinero. Calvino está en oposición a esos escolásticos: Dios no ha prohibido toda ganancia. De ser así habría que renunciar a todo comercio. A veces sería conveniente, dice, que los predicadores tuvieran la experiencia del mercader, y que manejaran sus intereses en el tráfico del mundo, para responder a cuantos solicitan consejo en la materia. El dinero, en los planes de Dios, sirve para que los hombres se comuniquen unos con otros. Los ricos son oficiales de Dios, recaudadores de Dios; y pueden considerar el fruto de su trabajo como el justo salario. Calvino mismo vivió en la austeridad.

8 En 1559 (50) le dio tisis, incurable en aquel tiempo. Había envejecido pronto, parte por su constitución física, parte por su fatigoso trabajo sedentario -escribía de 10 a 12 horas diarias. La dolorosa enfermedad se alargó cinco años. Tuvo ánimos todavía para ir al ejercicio de modestia trimestral del 19 de mayo de 1564, ya casi cadáver, para dejarse reprochar su cólera, testarudez, crueldad y orgullo. El 27 de mayo murió apacible. Según su deseo fue puesto en ataúd de pobre y enterrado en una tumba sin monumento, sin cruz, sin epitafio, en el más completo anonimato.

III EL CONCILIO DE TRENTO 1545-1563³

Primer período. Bajo Paulo III. 13 diciembre 1545 - 2 junio 1547

En contra de los novadores afirma: La fe y la moral se contienen en la Escritura y en la Tradición. Manteniendo la absoluta necesidad de la gracia y el papel primordial de Cristo nuestro único Redentor y causa meritoria de nuestra justificación, insiste en la necesidad de la cooperación libre del hombre, que ayudado por la gracia se prepara a ser purificado de sus pecados e interiormente renovado; pues en esto consiste la justificación, don precioso, inherente, que puede perderse de nuevo, y de cuya posesión nadie puede tener absoluta certeza.

Teólogo del Emperador fue Domingo Soto, OP. El General de los agustinos, Seripando, defendió la tesis de la doble justificación, para lograr un acercamiento con los protestantes. Fue refutado por el jesuita Laínez (de los jesuitas estuvo también Salmerón). Harnack opina que si ya el Concilio de Letrán hubiera expuesto esta doctrina, probablemente el protestantismo no se hubiera desarrollado.

En cuanto a la reforma de costumbres, el Concilio insistió en la obligación que tenían los obispos y los párrocos de predicar y de residir; y en la prohibición de acumular beneficios.

Segundo período. Bajo Julio III. 1 mayo 1551 - 28 abril 1552

Decreto sobre la Eucaristía: presencia real, transubstanciación. Penitencia y Extremaunción son sacramentos. Se trató también sobre el ejercicio del poder episcopal y los deberes del clero. (Asisten de nuevo Laínez y Salmerón. El teólogo del Emperador es Melchor Cano, OP).

Tercer período. Bajo Pío IV. 18 enero 1562 - 4 diciembre 1563

La Misa, verdadero sacrificio. El Orden, sacramento. Jerarquía, de institución divina. Requisitos para las órdenes sagradas. Erección de seminarios. (Sirven de modelo el Colegio Germánico jesuita, 1552, y el proyecto del cardenal Pole para seminarios en Inglaterra). Matrimonio, sacramento. Se decreta para el matrimonio la presencia del párroco y de dos testigos (para evitar los matrimonios clandestinos). Decretos dogmáticos sobre el Purgatorio, indulgencias y culto a los santos.

³ Ver en estos APUNTES 02 01 La reforma católica.

FRANCISCO DE VITORIA 1492 - 1546**Presentación**

1 Es de los grandes teólogos escolásticos. Aquí presentamos sólo puntos brillantes sobre: pensamiento político, derecho internacional, del que es considerado fundador junto con Suárez, y relación Europa con el Nuevo Mundo, tema que lo llevó al de derecho internacional.

2 Opiniones sobre él.

Antonio Gómez Robledo: “Las *Relecciones*⁴ sobre los indios son nuestra Carta nacional de independencia; jamás el Mensaje de Monroe”. James Brown Scott (norteamericano protestante): “Las Relecciones son el descubrimiento espiritual de América”. “El Derecho internacional deriva de la conciencia humana, en un medio latino, católico y español”. Willen van der Vlugt: “El Tratado de Grocio tiene el valor de una obra de segunda o tercera mano, pues se funda en la sabiduría de los españoles. La primera parte consiste en el desarrollo de la doctrina más importante de De Vitoria (que todo pueblo tiene el derecho de visitar a los demás pueblos y el de comerciar con ellos); y la segunda mitad en la amplificación de una tesis ya repetida por Vázquez (que no hay nación alguna a la que deba concederse el derecho exclusivo de navegación, ya se trate del mar entero, ya de una porción determinada de él)”. Van Vollenhove: “Los verdaderos antagonistas son De Vitoria y Maquiavelo”. Vollenhove encontró en una obra de Grocio 53 citas de Vitoria, 36 de Vázquez y 28 de Covarrubias. [Althusius y Grocio son notables en temas tales como ley natural, pensamiento político y derecho internacional, temas en que siguen a los grandes escolásticos. Algunos autores, en flagrante olvido de los escolásticos, piensan que aquellos son los iniciadores.

3 Parece que De Vitoria nació en Burgos hacia 1492. Ya de joven se hizo dominico. Estudió en Burgos y en París. Fue catedrático en París, Valladolid y Salamanca. En los temas que pasamos a ver inspiró a otros escolásticos como Belarmino, Molina y Suárez.

I EL PODER POLÍTICO

De Vitoria, en aristotélico, estudia las cuatro causas del poder político:

Causa final:	sociabilidad
Causa eficiente:	Dios
Causa formal:	autoridad
Causa material:	república, o pueblo organizado

1.- Causa final: sociabilidad.

La sociabilidad humana es un hecho natural. Ya Aristóteles había dicho que el hombre es un animal social y político. El hombre tendrá razón y virtud, pero es frágil, débil, pobre, desprovisto, sujeto a enfermedades, desnudo, implume, como arrojado por un naufragio. Para subvenir a estas necesidades fue necesario que los hombres viviesen en sociedad. ¡Ay del solo!, dice el Sabio, porque si cayere no encontrará quien lo levante; en cambio cuando hay muchos se ayudan

⁴ Hoy diríamos: “clases”. Pero en ese tiempo se llamaban “lecciones”, esto es, lecturas. Se leía un texto clásico, y luego seguían intervenciones del maestro y de los discípulos, con discusión.

mutuamente. La sociabilidad no es exigida sólo por la condición física, sino también por la espiritual: El hombre necesita desarrollarse intelectualmente y ejercitar el don de la palabra -que es nuncio del entendimiento. La sabiduría que no se comunica es ignorante, semejante al tesoro escondido [→ Platón: El pensamiento es el diálogo interior y silencioso del alma consigo misma. El discurso, su expresión externa. *Sofista*, 263e].

La facultad humana de la voluntad pide igualmente la sociabilidad; sin ésta, aquélla quedaría deforme y defectuosa. En efecto, joyas preciosas de la voluntad son la justicia y la amistad. Ahora bien, la justicia sólo puede realizarse en la multitud. Y lo mismo la amistad. Sin amigos no nos deleitan ni la naturaleza, ni el agua, ni el fuego, ni el sol; ni nos gozaríamos en la hermosura de los astros.

Esto es, nuestra naturaleza toda nos arrastra a la comunicación. Ya Aristóteles notó que la vida del solitario es inhumana y brutal. San Agustín lo considera como una bestia.

En conclusión: la sociedad política tiene un origen natural. Hobbes se situará en las antípodas de De Vitoria cuando diga que el hombre es un lobo para el hombre. La doctrina de De Vitoria es del todo contraria al puro positivismo jurídico, según el cual tanto el Estado como el poder del Estado derivan sólo de la voluntad humana. Para De Vitoria la sociedad civil no es invento humano, sino una inclinación y exigencia natural, que son títulos de derecho natural.

2 Causa eficiente: Dios.

El poder político ha sido ordenado por el derecho natural. Y como Dios es autor del derecho natural es Él el origen y causa de los poderes humanos. De modo que la potestad soberana viene de Dios y no solamente de los hombres. Lo mismo se ve por los signos siguientes:

- a) El poder público obliga las conciencias, facultad que no puede recibir de los hombres.
- b) Puede castigar los crímenes incluso con la pena de muerte. Pero ningún hombre puede atribuirse facultad tan exorbitante (excepto el caso de legítima defensa).

Sobre la obligación en conciencia a las leyes civiles. Para De Vitoria: en principio no se distinguen ley divina y ley humana. Y es que toda autoridad legítima viene de Dios. Tiene el mismo valor lo que Dios manda inmediatamente por sí mismo y lo que manda por las causas segundas. Sin embargo De Vitoria llega a reconocer la doctrina de las leyes meramente penales, esto es, de leyes que imponen una pena al infractor, pero que no obligan en conciencia. Pone como requisito que sea voluntad del legislador no imponer más que la pena. En la práctica admite De Vitoria bastantes casos de leyes penales, tanto en el terreno civil como en el eclesiástico. [→ Suárez]

3 Causa material: la república, o pueblo organizado en sociedad.

Es el pueblo quien recibe inmediatamente de Dios el poder político, o autoridad: la fuerza y la potestad de regirse a sí mismo. De Vitoria recoge esta doctrina de Almain, que la refiere a santo Tomás, y aun a Durando. Y siguen a De Vitoria: Domingo Soto, Covarrubias, Belarmino, Molina, Suárez. En cambio teólogos escolásticos posteriores, pero no de gran categoría, se separan de esta doctrina por considerarla emparentada con los principios “liberales y demagógicos” de Rousseau -fines del siglo XVIII-. Así, Liberatore, Cathrein, Zigliara.

El pueblo se toma aquí como multitud social, no como masa informe o mero conglomerado de familias, sino como una multitud organizada en sociedad y formando unidad. De Vitoria acepta esta definición de comunidad política: la unidad de lo múltiple organizada por el poder. Al decir que el poder descende directamente sobre el pueblo, va De Vitoria expresamente contra la teoría del derecho divino de los reyes. Ningún hombre ni grupo social puede alegar títulos especiales de poder o imperio sobre los demás.

4 Causa formal: la autoridad (no arbitraria, sino como orden jurídico).

Recordar que la causa formal es, como la materia, constitutiva del ser de la cosa; y que, a diferencia de la materia, es causa de que la cosa sea lo que es. Tal es la función de la autoridad, en cuanto orden jurídico, respecto del poder político. Siguiendo en plan aristotélico diríamos que el fin del Estado es realizar su forma. El poder político o poder público se define como la autoridad, facultad o derecho de gobernar la república civil, esto es, el pueblo organizado en sociedad. Notemos que el término poder político se define por el de autoridad, que es una fuerza y facultad moral. No se trata de una mera fuerza física, sino que esencialmente es la facultad moral de dirigir la sociedad a sus propios fines.⁵ Como forma, es algo intrínseco, immanente. La comunidad política es un organismo viviente y el poder es el principio vital de ese organismo. Siguiendo a santo Tomás, De Vitoria usa la imagen paulina del cuerpo místico. De modo que los poderes públicos tienen los mismos fines que la sociedad. Esto es, la organización de la sociedad civil es imposible sin un poder que dirija las voluntades dispersas hacia el bien común. Notemos que para Maquiavelo el derecho y la ética son convenciones y disfraces que deben arrancarse de la vida pública para descubrir que el hombre vive sólo para el poder, la riqueza, el placer y la gloria. Si esa forma es immanente, es por ello inalienable. Y no se puede abdicar de ella. Otra consecuencia, dado el razonamiento empleado, es que también los príncipes infieles legítimos tienen el poder público. La sola infidelidad o paganismo no es título suficiente para que los cristianos hagan guerra a los paganos y les arrebaten sus territorios.

5 Las cuatro causas en su conjunto

El poder político está constituido por la sociedad (= pueblo en sociedad = república), y la autoridad. Tales son sus causas material y formal. No hay estadio presocial, asocial, de la misma manera que la materia primera no existe sola. De Vitoria rechaza expresamente la teoría histórico-natural, según la cual la sociedad se hubiera estructurado por evolución paulatina de varias familias. La sociedad no es fruto de libre pacto entre los hombres sino que es una realidad natural, como lo es el nacimiento, nutrición, crecimiento o respiración en los seres vivos.

La causa final es la sociabilidad; ésta, como toda causa final interna en los seres vivos, ya está desde el principio, pero en potencia, al modo de la semilla; una potencia que se va actualizando como energía, *ἐνέργεια* mientras queda siempre en potencia para ulteriores actos, hasta que alcance su plenitud total, su entelejeia *ἐντελέχεια*, que viene a ser el fin propiamente tal.

La causa eficiente, la que hace que ésta forma informe tal materia, es Dios. Dios confiere la autoridad directamente al pueblo.

⁵ * Es interesante recordar en la mitología griega: De Zeus y Themis nacen las horas: Poder físico + Poder Moral engendran: Orden, Derecho y Paz.

6 Los gobernantes concretos.

El pueblo, por pacto o consentimiento mutuo, así sea implícito, es quien designa los gobernantes concretos. El poder político concreto aparece así como una fuerza aglutinante formada por el acuerdo de las voluntades. (Suárez pondrá dos pactos: Uno, para formar la sociedad civil -por más que ésta sea natural-, y otro para determinar el tipo de gobierno y designar los gobernantes concretos. De Vitoria pone sólo el segundo pacto). De Vitoria sostiene el principio de igualdad política de todos ante la ley natural: no hay nadie “nacido para mandar”, no hay reyes de derecho divino, esto es, designados directamente por Dios; sino que todo tipo de gobierno y toda designación de gobernantes es cosa del derecho humano. Y en la práctica estos asuntos se deciden por el voto de la mayoría. De Vitoria no sigue aquí la distinción de santo Tomás entre pueblo honorable y pueblo vil.

El pueblo transfiere al soberano la autoridad, no el poder. No hay dos poderes, el del pueblo y el del soberano. Tampoco se puede decir que el poder, o soberanía, resida en el gobernante o en el pueblo por separado. Reside en ambos a la vez. Pueblo y gobierno son órganos de un mismo cuerpo político (materia y forma). Queda claro que los gobiernos, así sean reyes, no tienen más autoridad que la concedida por el pueblo. Si hay rey, éste no tiene una especie de superioridad ontológica, sino que él concentra en sí la autoridad. En el caso de la democracia, al supeditarse el poder ejecutivo a la Asamblea o Cámaras, la autoridad reside principalmente en el pueblo. Y en realidad nunca se enajena el poder: Aun en el caso de gobierno monárquico, el súbdito puede, por ejemplo, examinar por sí mismo la justicia de la guerra decretada por el príncipe; y no sólo puede no tomar las armas, sino que no debe tomarlas. Además, las leyes obligan también a los legisladores y a los reyes, pues ellos son también parte de la república [Hobbes pondrá al soberano por encima de las leyes y no sujeto a ellas]. En la concepción de De Vitoria, viene también de Dios la autoridad que tiene el príncipe o gobernante. Y es clara su distinción: Toda potestad viene de Dios. Pero Dios la confiere inmediatamente a la comunidad; y la confiere también a los gobernantes pero mediante la voluntad del pueblo organizado en sociedad. La idea de esta derivación mediata ya la habían presentado otros autores como Hincmaro de Reims y Guillermo de Ockham. Así que De Vitoria se opone a la doctrina según la cual sólo es de derecho divino el poder político en abstracto, mientras que toda autoridad concreta sería sólo una institución humana. Tal doctrina se encuentra en ciertos protestantes anárquicos; y también, por otro capítulo, en Marsilio de Padua.

II INTERESES Y COMPRAVENTA

1 De Vitoria era muy consultado sobre operaciones bursátiles. En principio sostiene la tesis tradicional que condena como injusta toda usura, nombre bajo el cual parece abarcar no sólo intereses exagerados, sino todo interés, esto es, toda ganancia obtenida por simple préstamo. Sin embargo, observando los sucesos de su tiempo acepta diversos títulos extrínsecos que justificarían una ganancia moderada en estas operaciones, aunque en esta línea es siempre severo.

2 Al determinar los precios de compraventa señala, siguiendo a santo Tomás y junto con escolásticos precedentes, los factores objetivos y subjetivos que determinan el valor económico de las cosas y enuncia la ley de la oferta y la demanda como base de los precios en el mercado normal. Eso sí, insiste, como auténtico tomista, en que el criterio último y decisivo de los precios en todos los productos necesarios es la utilidad común o necesidad social. A manera de ejemplo: condena como pecado de injusticia, y con gravamen de restitución, el alza excesiva e injustificada del precio del trigo.

3 Por las citas siguientes se ve que daba toda la seriedad a estas cuestiones: “Temo que en tales tiempos de necesidad, muchos ricos negocian su perdición”. “Tengo por gran señal de reprobación, el que, en un año donde mueren de hambre nuestros prójimos y hermanos, intente alguien hacerse rico”.

III DERECHO INTERNACIONAL

1 Competencia del teólogo

Los grandes escolásticos se interesaron siempre por el Derecho de Gentes, o Derecho internacional. (Algunos consideran que el Derecho de Gentes no consta necesariamente por escrito). Dice De Vitoria que la tarea del teólogo es tan vasta que ningún argumento, ninguna disputa, ninguna materia le son ajenas. (Evoca el humanismo antiguo: no me es ajeno nada de lo humano, *nihil humanum a me alienum puto*. Las cuestiones sociales, jurídicas o políticas, temporales, todo es inseparable del orden sobrenatural y teológico; se trata no sólo de derecho humano, sino de derecho divino. En particular sus obras sobre los Indios y sobre la Guerra sitúan a De Vitoria en el primer plano de los internacionalistas.

2 La fuerza del Derecho de Gentes

La existencia de leyes internacionales es una exigencia del derecho natural. Así, algunas normas han brotado espontáneamente desde antiguo, como la inviolabilidad de los embajadores. La fuerza del Derecho de Gentes es la ley natural y por tanto no es lícito a ningún Estado el violar esas normas, bajo pecado grave. [Hoy día, pero también en tiempos pasados, muchos Estados han llevado una política regida sólo por el éxito, independiente de las leyes morales]).

El Derecho de Gentes es promulgado, según De Vitoria, por la autoridad de todo el orbe, y así es siempre válido, aunque no haya organismos especiales [tipo ONU]. Tal concepción de De Vitoria es opuesta al positivismo jurídico, que reconoce únicamente las obligaciones que un Estado haya aceptado explícitamente.

3 La sociedad internacional

La idea de una sociedad internacional con un derecho propio se encuentra por primera vez en De Vitoria. De ahí puede deducirse la idea de una autoridad internacional o gobierno del mundo [parece que en Suárez a lo más se llegaría a una especie de tribunal internacional].

La comunidad internacional se concibe como anterior y superior a los Estados que la integran. Nada quita a esa comunidad sus derechos originarios, por más que el mundo haya sido dividido en varias repúblicas. La comunidad internacional tendría una ley supranacional y aun jurisdicción superestatal, con tal que los Estados así lo establezcan. De Vitoria concibe la cristiandad como una sociedad internacional incluida en la más vasta de todo el mundo, y aun piensa que sería posible elegir un soberano para toda la cristiandad. [Notemos la palabra *elegir*: son los tiempos de Carlos V.

La idea universalista aparece ya en Plutarco y en los estoicos. Trataron de realizarla en la práctica tanto Alejandro como los romanos y Carlomagno. El universalismo fue gran característica del Medioevo, en torno al cual, como vimos, se entretujieron fuertes conflictos entre Papas y Monarcas. De Vitoria se distingue por el principio de la elección democrática, por sus críticas a las guerras de Carlos V, en particular contra Francia, que aun siendo justas son dañinas a la cristiandad, y por la idea del derecho supranacional. En efecto, aun desaparecida la autoridad de los príncipes, queda vigente la autoridad del derecho. (Ya lo había hecho notar Bartolo de Sassoferrata respecto del Imperio Romano).

De Vitoria hace notar también que siendo la democracia el tipo de la vida internacional, sería una quimera esperar que los Estados fueran fieles a esa democracia si la negaran en sus regímenes internos. Las crisis del derecho internacional provendrían más bien, según De Vitoria, de la crisis del Estado y de la crisis del derecho.

4 Guerra

a) ¿Es lícito a los cristianos hacer la guerra? Responde que sí. Sólo que pone tantos requisitos y condiciones que muy pocos conflictos históricos habrían sido lícitos según la conciencia de De Vitoria. Justifica no sólo la guerra defensiva, sino también la ofensiva, como último argumento para repeler la injuria o exigir el propio derecho. Todo bienestar desaparecería si un Estado pudiera impunemente injuriar y oprimir a otro. Y hay que tener delante no sólo el propio bien sino el de todo el mundo.

Entre las condiciones baste citar las tres reglas de oro: No ir a la guerra con ánimo de exterminio sino constreñido y como forzando la propia voluntad, *coactus et invitus*, para hacer respetar el derecho; usando el triunfo moderadamente y sentenciando no como fiscal, sino como árbitro, de modo que la reparación se obtenga con el menor detrimento y vejamen posible del Estado culpable [→ Suárez, condiciones para que una guerra pueda ser justa].

b) ¿Cuáles son las causas justas para la guerra? Se reducen a la reiterada y consciente violación de la justicia. Estamos bajo el supuesto de una injusticia objetiva, de cosa grave y de constante mala fe, no obstante el diálogo y las negociaciones.

Entre las causas ilícitas estarían la diferencia de religión, pues la fe no puede extenderse por la violencia; el ensanchamiento de un país a costas de otro, así sea por razones de espacio vital, pues tendrían razón ambas partes; la gloria de los príncipes o militares, pues los hombres son libres, no esclavos. Si un territorio es motivo de disputa y uno de los adversarios está en legítima posesión del mismo, no puede el otro, mientras subsista la duda, apoderarse de él por violencia. Nota máxima de crueldad merece quien busca pretextos para matar hombres considerados enemigos.

c) ¿Cuál es la autoridad que decide la guerra? Juristas y teólogos insistían en que sólo el príncipe es esa autoridad, pues de otro modo habría muchas reyertas privadas. De Vitoria dice que, en efecto, el príncipe es quien tiene esa autoridad, pero que la ha recibido del pueblo. Y si el príncipe hace la guerra, debe ser en beneficio de los ciudadanos. Además, el príncipe solo no debe tomar la decisión sino asesorado por gente docta y honesta. El ciudadano común debe estar cierto, para tomar las armas, de la justicia de la guerra. La guerra será tanto más remota cuanto mayor sea la ingerencia que tenga en la dirección el pueblo, el parlamento.

d) Modo lícito de hacer la guerra. De Vitoria distingue entre los combatientes, *nocentes* y los no combatientes, *inocentes*. La guerra propiamente tal ha de llevarse a cabo sólo entre los ejércitos combatientes y se debe dejar a salvo la población civil. Pueden presentarse situaciones de extrema necesidad en que los civiles puedan ser afectados en cuanto a sus bienes, la libertad y la vida: A los inocentes es lícito despojarlos de los bienes que el enemigo podría usar contra nosotros, como armas, máquinas, navíos. También podremos apoderarnos de su dinero, cosechas, caballos, etcétera, si tales medidas son necesarias para debilitar al enemigo. De modo que es lícito apoderarse no sólo de los instrumentos bélicos propiamente dichos, sino también de los que puedan llegar a serlo por elaboración industrial.

También en caso de extrema necesidad sería lícito tomar la libertad de los inocentes. Las condiciones serían las mismas del párrafo anterior. Aclara De Vitoria que un cautiverio perpetuo podría imponerse sólo a los sarracenos, ya que estos son enemigos perpetuos; a los cristianos en cambio habría que considerarlos más bien como rehenes temporales y no cautivos.

De Vitoria prohíbe en absoluto el quitar la vida a los inocentes. Nunca es lícito expresa y deliberadamente matar a los no combatientes, pues nunca se ha de hacer el mal para evitar otros mayores. De Vitoria se opone a quienes proponían el exterminio de los sarracenos con el pretexto de que en el futuro tomarían las armas contra los cristianos. Para De Vitoria es inadmisibles el matar a alguien por delitos futuros. Hay sin embargo un caso en que pudiera ser lícita la muerte de inocentes, con tal de que no sea ésta la que se intente (principio del doble efecto). Por ejemplo, cuando al asediar una fortaleza o ciudad fortificada resulte imposible tomarla sin la muerte de los inocentes que estén dentro. Pero aquí advierte Vitoria que no puede ser lícito el exterminio de muchos inocentes para vencer a unos cuantos adversarios armados.

e) Fin de la guerra. El vencedor ha de ser justo en las condiciones de paz. Tendrá la severidad, pero también la templanza del juez; y tomará las medidas necesarias para reducir al malhechor a la impotencia y prevenir así futuros ataques, pero evitará las humillaciones innecesarias.

En principio no se excluye la anexión de una ciudad o porción de territorio, pero sólo por tres motivos: Compensar los daños; evitar nuevas asechanzas e injurias; o infligir una pena, con tal que la pena sea proporcionada a la culpa. De Vitoria distingue también la anexión y la ocupación militar. Si por razones de guerra se han ocupado grandes porciones de territorio enemigos, deben éstas ser devueltas al restablecerse la paz; y de ningún modo es la mera ocupación militar un título justificativo de anexión.

Entre las humillaciones innecesarias a que se opone De Vitoria se cuenta la deposición del príncipe enemigo, admisible sólo en casos de injurias e injusticias sobremanera graves.

Notas.- Estos principios de De Vitoria y los de otros escolásticos han sido la base del orden de derecho internacional. Naturalmente todos los admiten de palabra y todos se justifican con ellos invocando que la justicia está de su parte y la injusticia en el adversario. Todos los gobernantes que han emprendido guerras ofensivas lo han hecho disfrazándolas de guerras defensivas y diciendo que lo hacen en nombre de su pueblo. El que se manipule con los principios no les quita su validez. Se ha discutido mucho la licitud de la bomba atómica sobre Hiroshima y Nagasaki. Estados Unidos invocó el principio de que la muerte de tantos civiles se justificaba por el fin rápido de la guerra, que, caso de alargarse, habría conllevado peores catástrofes.

IV DESCALIFICACIÓN DE LA CONQUISTA DEL NUEVO MUNDO⁶

A) Preámbulos

Cuando De Vitoria llegó a Salamanca en 1526 (34 años) y ganó por oposición la cátedra de *Prima* de teología, se encontró ya con una tradición clara y firme sobre la libertad de los indios y sobre la obligación de restituirles cuanto tiránicamente se les hubiera robado, sea que ya fuesen cristianos, o que todavía fuesen gentiles. Esta tradición sobre la libertad y el dominio legítimo de los indios y sobre las condiciones humanitarias con que debían ser tratados, se fija ya entre los dominicos desde las juntas de Burgos de 1512.

Bartolomé de las Casas (Historia de la Indias) conserva el texto de la resolución en que se declara que los indios son personas libres. Dando por supuesto que los reyes de España tienen el dominio político sobre los indios, se niega con vigor que ese dominio sea despótico, esto es, que se pudiera hacer esclavos a los indios. Y se denuncia el régimen abusivo de trabajo a que estaban sometidos, como si fueran esclavos. De manera que quienes los habían tratado así estaban obligados a restitución por los daños causados. Tales resoluciones fueron letra muerta, no obstante los esfuerzos de los misioneros Córdoba y Montesinos, de los primeros que enfrentaron el problema. Así, al menos en teoría, estaba ya superado uno de los primeros títulos imaginados para justificar la conquista, el que los indios, por sus costumbres salvajes, eran esclavos por naturaleza y llamados a ser dominados por los cristianos.

Bernardino de Minaya, educado en Salamanca, misionero en México y en Nicaragua, fue a Roma para obtener de Paulo III la declaración de que los indios eran iguales en naturaleza, y capaces de salvación (9 junio 1537). De Vitoria, en sus cursos y en sus escritos (*El Poder civil*, 1528. *El poder de la Iglesia* 1532. *Lecciones ordinarias*, 1532. *Relecciones sobre los indios*, 1539), examina los títulos que pudieran justificar o descalificar la conquista española. De Vitoria la descalifica. Su argumentación se aplica con igual o mayor fuerza a otros tipos de conquista, como la portuguesa y la inglesa.

B) Títulos ilegítimos

1 La autoridad universal del Emperador

Por principio no admite De Vitoria que el imperio comprenda en derecho el Nuevo Mundo, ni que en derecho le corresponda a Carlos V: "El Emperador no es dueño de todo el mundo". Prácticamente desafía Vitoria al Emperador a que acredite sus títulos. Lo que no se justifique en derecho es mera fantasía y arbitrariedad. Ni por derecho natural, ni por derecho divino, ni por derecho humano se justifica la pretensión imperial. Excepción hecha del dominio paterno y del marital, todos los hombres son libres ante la ley natural. El poder político, como vimos arriba, descende de Dios directamente al pueblo en sociedad y es éste quien designa a sus gobernantes. Los monarcas concretos reciben de los hombres su autoridad, y si bien puede decirse que la autoridad que reciben viene de Dios, la reciben de él mediante la libre elección del pueblo y no porque tengan un derecho divino de tipo personal. Por lo demás, no se ve, dice De Vitoria, por qué la prerrogativa del dominio universal convenga más a los alemanes que a los franceses. El

⁶ Este capítulo es sobre todo un resumen de: Gómez Robledo, Antonio (1940). *Política de Vitoria*. Imprenta Universitaria, México, pp. 73-101.

asunto es tan grave que De Vitoria abriga pocas esperanzas de la salvación de los príncipes. Los indios son verdaderos dueños de sus posesiones pública y privadamente, y la supuesta autoridad universal del Emperador no justifica que se les despoje. Por supuesto, Carlos V se disgustó muchísimo al ver sus supuestos derechos impugnados por De Vitoria.

2 Derecho de descubrimiento. Con una variante: por coacción.

Niega De Vitoria que ése sea un título que justifique el despojo de sus posesiones a los indios. Ni el poder físico mostrado en la conquista da derecho a tomar la posesión de otros. Los indios son dueños de sus tierras y es injusto desposeerlos.

3 Los pecados de los indios

Algunos, como Sepúlveda, invocaban esta justificación de la conquista: Los indios debían ser castigados por sus vicios, máxime por el pecado de idolatría. Además, se libraría así a muchos inocentes, víctimas -sacrificios humanos- de la crueldad de esos bárbaros. De Vitoria niega también el que estos títulos legitimen despojar a los indios de sus gobernantes y de sus tierras.

4 La evangelización

Algunos, como Sepúlveda, defendían la licitud de la *guerra de conquista* como base y condición para predicar e imponer la conversión a los indios. Juan Mair, sosteniendo la libertad de los indios y su legítimo dominio sobre sus tierras, invocaba el derecho divino de predicar la fe y la prevalencia de este derecho divino sobre el derecho humano, de manera que era legítima una *guerra de ocupación* a título preventivo que permitiera la defensa por la fuerza. Atribuía a la Iglesia la potestad de repartir los reinos ocupados por los infieles y consideraba a los indios, dadas sus costumbres salvajes, esclavos por naturaleza. De Vitoria desconoce todos estos títulos.

Felipe II decreta en 1573 que no se dé a los descubrimientos título y nombre de conquista. Esquivel Obregón dice que al proclamar Felipe su señorío sobre los territorios descubiertos se atribuía el derecho de imponer tributos, de ejercer la potestad de juzgar, el dominio directo sobre las tierras sin dueño y el dominio eminente sobre todas. Y que tal había sido la política imperial de Carlos V: no aniquilar los reinos sino tener la supremacía sobre ellos, en cuanto tal supremacía era necesaria para la unificación espiritual humana.

De Vitoria negó que tal principio fuera legitimante del derecho de conquista. Y sin duda era también escéptico respecto de la pretendida buena fe de los conquistadores, escepticismo que fue compartido por otros muchos teólogos. Cuentan que Luis de Molina -fines del siglo XVI- fue al puerto de Lisboa y habló personalmente con los traficantes de esclavos; le quedó claro, a través de francas conversaciones, que el comercio de esclavos era un asunto meramente económico; y que toda la palabrería sobre motivos elevados, como el de la evangelización a los esclavos, eran puras patrañas. Fue muy diversa la actitud de los auténticos misioneros, que predicaban en el desprendimiento, a la de los conquistadores.

5 Decretos providenciales

No se ve por dónde pueda constar a priori este título legitimante en derecho.

6 Autoridad universal del Papa

a) Alejandro VI dice en la bula *Inter cætera* (4 mayo 1493): “En virtud de la plenitud de la potestad apostólica (donamos)... todas las islas y tierras firmes descubiertas o por descubrir, halladas o por hallar hacia el Occidente y Mediodía, fabricando o construyendo una línea del Polo Ártico o Septentrional al Polo Antártico o Mediodía... la cual línea diste de cualquiera de las islas vulgarmente llamadas Azores y Cabo Verde, cien leguas hacia el Occidente y Mediodía”. Tal fue la línea que dividía el Nuevo Mundo entre España y Portugal, y que evitó grave conflicto entre estas naciones cristianas. Hubo otras bulas al respecto, como la *Dudum siquidem* (septiembre 1493), en que el Papa da a los españoles el derecho de conquistar las Indias con tal que naveguen siempre hacia occidente y a los portugueses el mismo derecho con tal que naveguen siempre hacia oriente. Se discutió entonces, y se sigue discutiendo, cuál es el sentido de la Bula, esto es, qué quiso “dar” el Papa.

b) Interpretaciones

Primera interpretación: arbitraje. El Papa, máxima autoridad moral e internacional de la época, se habría comportado como árbitro (Hergenröther, Pastor).

Segunda interpretación: confirmación. El Papa, a manera de notario, autentifica con acto solemne que pertenece a los reyes lo que estos hayan descubierto.

Tercera interpretación: monopolio misional. El Papa, como Pastor supremo y para evitar litigios, da a los Reyes católicos (y portugueses) la exclusiva de evangelizar (De Vitoria).

Cuarta interpretación: cesión de soberanía. El Papa, como Vicario de Cristo, creería tener el supremo y directo dominio aun en lo temporal sobre todo el mundo, o al menos sobre las islas (Weckmann), y regala esas tierras a los soberanos, con tal que se encarguen de su evangelización (ya sea a modo de suplantación total de la soberanía indígena, ya sea a modo de mera jerarquización bajo un Emperador).

Notar que la tercera y cuarta no se excluyen, sino que pueden complementarse.

La solución es difícil. La interpretación de mero arbitraje no parece tener fundamento, y la de acto notarial solemne casi ninguno. Más bien habría que pensar en la tercera, en la cuarta o en las dos juntas. Muchos teólogos y canonistas del tiempo opinaban que el Papa tenía, en su calidad de Vicario de Cristo, el superdominio temporal sobre toda la tierra, aunque sólo lo ejerciera mediante los príncipes cristianos. Las palabras “dar”, “donar”, suenan muy fuertes. Y no sería imposible que el Papa las usara en cuanto podía usarlas: “doy en cuanto puedo dar conforme a la justicia y a la equidad”. (Suárez, Báñez, Lugo, Salmantic).

De Vitoria trata de demostrar que el Papa no es monarca temporal de toda la tierra, tesis que los conquistadores alegaban en favor de sus pretensiones. De Vitoria dice que estos son más papistas que el Papa, pues le atribuyen cosas que éste nunca ha reconocido. (De Vitoria tampoco admite la donación de Constantino al Papa Silvestre, admitida por santo Tomás). Para De Vitoria, el poder temporal del Papa es sólo excepcional, indirecto y adjetivo del poder espiritual. Además, como el poder espiritual sólo se da sobre la comunidad de fieles bautizados, el Papa carecía de toda jurisdicción sobre los infieles del Nuevo Mundo. (Sixto V puso las *Relecciones* de De Vitoria en el *Índice*, 1588).

De Vitoria sí reconocía que el Papa pudiera otorgar el monopolio, o exclusiva, de la predicación: si por ejemplo, llegasen misioneros de muy diversas naciones, podría haber conflictos. Pero no piensa De Vitoria que Cristo haya dado a su Iglesia el poder temporal sobre todo el mundo. Nota De Vitoria que hay otros muchos poderes no comunicados, como el de instituir nuevos sacramentos, o el perdonar extrasacramentalmente los pecados. De Vitoria concluye que la supuesta pretensión del Emperador al señorío sobre las Indias por delegación del poder temporal de Cristo es pura palabrería. Cristo es Rey de reyes y Señor de señores, con plena potestad tanto espiritual como temporal, pero no delegó en su Iglesia el poder temporal directo sobre toda la tierra. El Emperador no puede pretender haber recibido del Papa una soberanía que éste no poseía ni podía, por tanto, transmitir.

c) Junta de México, 1546, convocada por el visitador Tello de Sandoval, a la que asistieron los obispos de Guatemala, Oaxaca, Michoacán, Chiapas y México. Sus conclusiones:

- Todos los infieles en cuanto al derecho natural y divino, y al que llaman derecho de gentes, justamente tienen y poseen señorío sobre sus cosas que sin perjuicio de otro adquieren; y también con la misma justicia poseen su principados, reinos, estados, dignidades, jurisdicciones y señoríos.
- La causa única y final de conceder la Sede Apostólica el principado supremo y superioridad imperial de las Indias a los Reyes de Castilla y de León fue la predicación del evangelio... y la conversión de aquellas gentes... y no por hacerlos mayores señores ni más ricos príncipes de lo que eran.
- La Santa Sede Apostólica... no entendió privar a los reyes y señores naturales... de sus Estados, señoríos y jurisdicciones, honras ni dignidades.

Se nota la influencia de De Vitoria. Muchos alumnos suyos, como Alonso de la Veracruz, fueron misioneros aquí.

Las leyes coloniales del siglo XVI muestran respeto por el señorío, propiedad, leyes y costumbres de los indios, con la salvedad de que no fuesen contrarios a la religión católica ni a los mandamientos importantes. De hecho nunca impidió el Papa la acción de los misioneros que, como Bartolomé de las Casas, defendían la soberanía de los indios. Los reyes mismos buscaron otros títulos de justificación a sus conquistas. Que de algún modo la acción de la Iglesia haya sido más bien favorable a los indios se comprueba indirectamente: Tras el tratado europeo de Utrecht, 1713, el gobierno español se hace prácticamente laico, y la explotación del Nuevo Mundo se hace más y más intensa.

C) Títulos legítimos y su alcance

1 Títulos legítimos. Serían hipotéticamente válidos: elección, tratados de alianzas, derecho de sociedad natural y comunicación, oposición de los indios a la evangelización, posible retorno a la idolatría favorecido por los príncipes indios, persecución de conversos.

2 Alcance. El primero consistiría en la verdadera y voluntaria elección por la cual los indios aceptarían como Emperador al Rey de España. Los demás títulos justificarían a lo sumo (José Rojas Garcidueñas) una ocupación temporal y no la conquista definitiva.

V INFLUJO de DE VITORIA

1 Especialmente con sus doctrinas sobre la ley natural y el derecho de gentes influyó De Vitoria (1492-1546) en los escolásticos que lo siguieron, y también en otros autores, de los que pasamos a ver unos cuantos puntos sobresalientes.

2 Joannes ALTHUSIUS, 1557-1638, calvinista.

Cada comunidad corresponde a una necesidad de la naturaleza. El Estado no anula las comunidades menos amplias como la familia. A la base de toda comunidad hay un contrato. Hay una ley natural, fundada en la ley divina. La soberanía descansa inalienablemente en el pueblo. El pueblo delega el poder, no lo transfiere. Althusius no acepta un Estado laico, ni la idea de libertad religiosa.

3 GROCIO, 1583-1645, con su obra más famosa: *De iure belli ac pacis* (Derecho de guerra y de paz). En su doctrina propia sigue mucho a De Vitoria y a Suárez.

a) Hay una *ley natural*. Hay también una *ley de gentes* entre los diversos Estados, no sólo por conveniencia, sino por justicia. No deben someterse acciones criminales ni siquiera en nombre del propio país. Hay también una *ley cristiana*, que ordena una perfección moral más elevada que la sola ley natural.

La ley natural es válida aun admitiendo inicuaamente que no hay Dios, o que éste no se interesa por los asuntos humanos. Debido a esto algunos presentan a Grocio como antiescolástico, por haber liberado la ley natural de “presupuestos teológicos”. En realidad los escolásticos fundan la ley natural independientemente de los datos teológicos, aunque con estos dan a la ley natural un cimiento más sólido y profundo. Y Grocio coincide con los escolásticos, incluso dice expresamente que la ley natural puede ser correctamente atribuída a Dios, porque Él ha querido que tengamos tal naturaleza con tales y cuales rasgos; y en apoyo de esta opinión cita a Crisipo y a san Juan Crisóstomo; e insiste en que un acto ordenado o prohibido por la ley natural es ordenado o prohibido por Dios, porque el acto es bueno o malo en sí. Bien y mal no dependen de la decisión divina. De modo que la ley natural es inmutable, incluso para Dios. Y en todo esto coincide con los grandes escolásticos, y de quien se aparta, como ellos, es de Ockham.

b) *En cuestiones morales* no puede exigirse la certeza matemática [→ Aristóteles], afirmación que no le gustó a Pufendorf, otro de los notables en esta línea; pero la evidencia de los primeros principios es tal, dice Grocio, que nadie puede negarlos sin violentarse a sí mismo.

c) Sobre el Estado: Con Suárez, y contra Althusius, piensa Grocio que el pueblo no sólo delega sino que realmente transfiere el poder al príncipe, aunque pueda reservarse ciertos poderes. Si las autoridades dan una orden contra la ley natural o contra la ley divina no debe ser obedecida. Grocio no aprueba sin más la rebelión sino que le pone muchas condiciones.

d) Derecho de Gentes. También pone Grocio muchas condiciones, parecidas a las de De Vitoria y Suárez, para poder considerar justa una guerra. Y en el modo de llevar la guerra hay que guardar la ley natural pues los enemigos no dejan de ser seres humanos. Otros puntos de derecho internacional son también del más alto interés.

APÉNDICE

**VI JACOBO EL DANÉS, OFM
Derechos eclesiásticos de los indígenas**

Hemos tocado un problema álgido no resuelto, todavía actual. Nos hemos situamos por lo pronto en los tiempos de la conquista, los de la atmósfera de los Reyes Católicos. En estas tierras había reticencia, de parte de los misioneros, en dar la comunión a los indios, y mucho mayor para ordenarlos sacerdotes. Razones de los misioneros: *En estas tierras se hacían sacrificios humanos. Los indígenas son amigos del vino y de las mujeres. No saben mandar.*

Este apartado lo preparé a partir de varias fuentes, especialmente del libro *Fray Jacobo Daciano*, editado por el Colegio de Michoacán, Zamora 1992, traducción de dos libros de Jørgen Nybo Rasmussen, el primero del alemán al español, y el segundo del danés al español:

1) *Bruder Jakob der Däne, als Verteidiger der religiösen Gleichberechtigung der Indianer in Mexiko im XVI Jahrhundert*, Franz Steiner Verlag, Wiesbaden, 1974. 2) *Broder Jakob den Danske, kong Christians IIs yngre broder*, Odense Universitetsforlag, Odense, 1986.

Al apartado lo sitúo aquí porque tiene que ver con los tiempos en Europa llamados “Renacimiento y Reforma”, y porque la filosofía tiene siempre que ver con los derechos humanos. La redacción es mía, pero queda claras las citas al mencionado libro *Fray Jacobo Daciano*.

De hecho se creó en 1536 el colegio de Tlaltelolco para la formación de futuros sacerdotes, tanto hijos de españoles como indígenas. Estos brillaron por su capacidad. Parece que los españoles se asustaron y tuvieron miedo de una teología de aquí: ¡La Biblia en poder de los indígenas! Ya había una teología griega, otra latina, y otras... Es verdad que en 1537 la Bula *Sublimis Deus*, de Paulo III, afirma que los indígenas, aunque no se conviertan tienen derecho a la libertad personal y al establecimiento de sus comunidades según sus propias leyes. Pero los franciscanos acabarían por renunciar al Colegio de Tlaltelolco, “con lo cual se perdió para siempre la esperanza de recibir de allí la formación de un clero nativo...”⁷ No deja de ser patético que en 1552 los misioneros escribieran a Carlos V exponiendo la insuficiencia de sacerdotes, y pidiéndole que enviara por lo menos cien frailes.⁸

En 1539, la Junta Eclesiástica de México dice que los indios pueden ser aceptados a la comunión y a las cuatro órdenes menores, pero no a las tres mayores. De este tiempo son las *Relecciones de los indios*, de Francisco de Vitoria OP, quien descalifica la conquista tal como se está ideologizando y llevando a cabo. En 1551-2, el Concilio de Lima prohíbe ordenar sacerdotes a indios, mestizos y mulatos, decisiones ratificadas en 1555 por el Concilio de México. En 1571 Fray Gerónimo de Mendieta escribiendo al Consejo de Indias hace ver que para un futuro, no tan cercano, convendría que de entre los indígenas “se elijan los sacerdotes y pontífices”. Para 1638 *Propaganda Fide* reconoce que la Iglesia de Indias no se robustecerá sin sacerdotes indígenas; que los indios son aptos para recibir la ordenación sacerdotal; que los mismos criollos pasan por ineptos a los ojos de los peninsulares. En 1631 el Colegio cardenalicio había condenado el que se excluyera a los indios de la ordenación sacerdotal y del ingreso a las órdenes religiosas, lo cual tuvo poca repercusión en al Nuevo Mundo. Seguramente el peso decisivo lo tuvieron las razones políticas de la Corona.

⁷ Jørgen Nybo Rasmussen, *Fray Jacobo Daciano*, Coleg. Mich., 1992, p. 76.

⁸ *Ib.*, p. 77.

En ese contexto aparece Jacobo Daciano, misionero franciscano danés, que llegó a México en 1542, con un status que hoy llamaríamos de refugiado político. Fue muy querido por los indígenas, sobre todo por los tarascos. Llegó a reprochar a los demás misioneros lo que hoy llamaríamos racismo eclesiástico, pues no se aceptaban indígenas al sacerdocio, por lo cual, decía Jacobo, esta iglesia no estaba siendo fundada en el Espíritu Santo. Jacobo puso reparos a la manera en que se administraban todos los sacramentos, pero el punto más importante era la negativa del sacerdocio a los indígenas.⁹ Tal tesis causó resquemor entre los frailes, y fue llevada a discusión.

Los argumentos de Jacobo Daciano eran de orden teológico, y en ese terreno irrefutables: el bautismo capacita para todos los demás sacramentos. Fray Juan de Gaona le responde. “Padre Jacobo, religioso, anciano, sacerdote, y antaño ligadísimo por amistad conmigo, te suplico con toda humildad (nos digas) ¿cuál es la causa de que nos ataques con tanta acritud, y nos consideres como pertinaces y enredados en crimen de herejía?”¹⁰ Esta respuesta, con que la mayoría lo calló, no era teológica, sino “más bien retórica, humanista y pragmática”.¹¹ Y el asunto se silenció, aun hubo manuscritos desaparecidos. Su aportación fue encubierta por muchos, entre ellos por la misma orden franciscana, a quien el autor Jørgen Nybo Rasmussen invita a confesión oficial.¹² Rasmussen señala que fray Jacobo fue el primer misionero que desarrolló una teología de la igualdad de las razas humanas dentro de la Iglesia.¹³ En 1919, Benedicto XV dice expresamente que toda discriminación racial en la Iglesia debe ser condenada como algo no católico.¹⁴

Mientras en América Latina se cristianizó y se europeizó a los indígenas, y en la América inglesa se les exterminaba, en China se hizo otro intento: cristianizar, pero no europeizar, sino dar ahí al cristianismo una expresión china; y aquello funcionó muy bien hasta que la política europea de explotación lo echó a pique. Allá por 1980 en un sínodo en Roma el obispo de Madagascar agradecía a los misioneros europeos el haber hecho al África cristiana, pero les pedía que ya se fueran, para que los africanos pudieran hacer africano el cristianismo. El problema de la encarnación del cristianismo en culturas diversas es en realidad tan antiguo que se presentó vivamente ya en el origen, cuando los llamados paganos no querían circuncidarse; hubo tensiones, ya que cierta corriente quería cristianizar pero también judaizar; el discernimiento se llevó a cabo al más alto nivel, pues intervinieron algunos Apóstoles; y se resolvió que los griegos y otros paganos se hicieran cristianos sin tener para ello que cambiar sus costumbres por las judías. La práctica en América no siguió ese carril de los orígenes del cristianismo, sino que se decidió cristianizar a los indígenas, e imponerles la manera europea, encubriendo las culturas locales por medio de la destrucción de sus monumentos, códices y canto. Europa no puede enorgullecerse por ello.¹⁵ Jacobo el danés se sitúa en la gran tradición de la total igualdad de los hombres, que va desde el Evangelio, sigue por los Apóstoles y otras grandes figuras de la Iglesia como san Agustín, de Vitoria, los jesuitas con sus ritos chinos, y Benedicto XV con su encíclica

⁹ *Ib.*, p. 48-50; 85.

¹⁰ *Fray Jacobo Daciano*, p. 50; 85.

¹¹ *Ib.*, p. 81.

¹² *Ib.*, p. 101.

¹³ *Ib.*

¹⁴ *Ib.*

¹⁵ Punto que toqué en la recensión que hice del mencionado libro *Jacobo Daciano*. En revista *Xipe-Totek* I, 3, No. 3, 1992, pp. 227-230.

También en mi artículo “Derechos eclesiásticos de los indígenas”. Revista *Xipe Totek*, X, 2, No. 38, 2001.

Maximum illud de 1919, y la posición de muchos obispos de hoy, por no hablar de varias instancias laicas sobre todo internacionales.

El problema, decíamos permanece actual en el s. XXI, en Chiapas, que en los últimos años ha sacudido la conciencia¹⁶ no sólo antropológica, política, cívica, social, económica, aun militar, sino también eclesiástica. En diciembre 1997, los indígenas tseltales expresaron al Papa, mediante el Nuncio Justo Mullor, su deseo de tener sacerdotes tseltales. Pudiera pensarse que, al realizarse la Independencia en 1821, el panorama socio político habría cambiado. No fue así. Para los indígenas, la Independencia significó sólo cambio de amos: pasaron a ser peones. En la década 1850-1860 fueron expulsados del país numerosos religiosos, entre ellos los dominicos, que atendían a las comunidades de Chiapas. Una vez al año un sacerdote visitaba las comunidades para celebrar bautismo y misa. El Obispo, con menor frecuencia, para las confirmaciones. Esta situación se prolongó cosa de 100 años. La ausencia de predicación y de culto fue suplida con eficacia con el influjo espiritual y servicio a la comunidad de *Los principales* (6). Terminado el Primer Congreso indígena de san Cristóbal 1974, los tseltales pedían a la Iglesia, a mediados de 1975, que les diera el Espíritu Santo (el mismo que ya habían recibido en el bautismo) el que se entrega para el servicio a la comunidad, y que los misioneros tenían acaparado (8-9). En las diversas comunidades escogieron a los candidatos al diaconado permanente. Entre los agentes de pastoral hubo una discusión larga y penosa en torno al celibato. En 1981 Don Samuel Ruiz ordenó diáconos a quienes la comunidad le presentó. Cada diácono viviría como todo campesino, del trabajo de sus manos; y su esposa colaboraría con él.

Los jesuitas hemos tenido misión cosa de 50 años en la región de los tseltates, Chiapas, y la simbiosis ha sido excelente. En una ocasión, algunos Principales preguntaron a los jesuitas su opinión de qué pasaría si alguna vez se retiraran los jesuitas de ahí. Estos respondieron, sonrientes, que todo seguiría igual o mejor, pues la misión parecía bien fundada. En cambio los tseltales opinaron que todo se derrumbaría. Los jesuitas, sorprendidos, preguntaron por qué. La respuesta fue inmisericorde: "Porque no nos han dado al Espíritu Santo". ¡La misma percepción de Jacobo el danés! Sin la ordenación sacerdotal, no queda la Iglesia fundada en Espíritu Santo.

ESCOLÁSTICA

Siglo XVI

No obstante el nominalismo y corrientes citadas, la escolástica renació vigorosamente, sobre todo con dominicos y jesuitas, la mayor parte españoles. El Concilio de Trento contribuyó de rebote a este auge, pues los teólogos se vieron implicados en discusiones filosóficas. El pensamiento básico fue aristotélico-tomista, pero hubo también la variante platónico-agustiniana.

¹⁶ Esta conferencia fue tenida el 27 octubre 1999. El 7 de abril 2001, tuvo lugar el suceso histórico de la voz indígena que se oyó en el Congreso.

Doctor eximius

FRANCISCO SUÁREZ

1548-1617

Nació en Granada. Entró a la Compañía de Jesús, aunque con dificultad; los superiores no querían admitirlo porque no parecía tener talento para los estudios; quizá sólo lo admitieron porque se veía firme y humilde. Llegó después a enseñar filosofía en Segovia; y luego teología en Ávila, Segovia, Valladolid, Roma, Alcalá, Salamanca y Coimbra. Es *el filósofo* de los jesuitas. La edición de sus Obras consta de 28 grandes volúmenes. Obras de interés filosófico:

1597, *Disputationes metaphysicæ*.1612, *De Legibus ac Deo legislatore*.1613, *Defensio fidei catholicæ et apostolicæ*.1621, *De Anima* (póstumo).

También interesan en filosofía dos obras teológicas:

1606, *De Deo uno et trino*.1621, *De opere sex dierum*.

Nota sobre el libro *Defensio fidei catholicæ*. Roberto Belarmino había defendido un libro en que mantenía el poder indirecto del Papa en los asuntos temporales y aunque sostenía el poder temporal de los soberanos rechazaba la idea de que estos recibían su poder inmediatamente de Dios (el llamado derecho divino de los reyes). Jacobo I de Inglaterra hizo una violenta réplica a la obra de Belarmino. El Papa Paulo V encargó a Suárez la refutación a Jacobo I. Suárez escribió el libro mencionado, que Jacobo I mandó quemar por mano de verdugo.

Organización de este capítulo:

Primera Sección: Metafísica. Puntos salientes en referencia a Tomás de Aquino.

Suárez sigue la línea de Tomás, y casi siempre lo que hace es exponerlo con amplitud, precisión y claridad; pero en algunos puntos difiere muy libremente de él. Al exponer a Tomás fuimos señalando puntos centrales de divergencia. Ahora los retomamos de conjunto y añadimos algunos complementos.

Segunda Sección: Ética y política.**Tercera Sección:** Líneas fundamentales del sistema metafísico de Suárez. Presento sólo *highlights*, pero se ven los parámetros que constituyen un sistema.**PRIMERA SECCIÓN****METAFÍSICA****Puntos salientes en referencia a Tomás de Aquino****1 Las 54 Disputationes**

1. Naturaleza de la metafísica.	30. Esencia y atributos divinos.
2. Concepto del ser.	31. Ser creado finito en general.
3–11. Propiedades trascendentales del ser. (aquí): Principio de individuación.	32. Su división en substancia y accidentes.
12–27. Las cinco causas y sus relaciones.	33–36. Metafísica de la substancia.
28. División del ser en infinito y finito.	37–53. Los diversos accidentes.
29. Existencia de Dios.	54. Entes de razón.

Nota. Suárez deja la “psicología” para otro tratado, el *De Anima*. No fue Suárez, sino Wolff, quien separó la metafísica general (que llamó ontología) de la especial (que dividió en cosmología, psicología y teología natural).

Cayetano fue el primero en arrumbar como texto de teología las *Sentencias* de Pedro Lombardo, para usar en su lugar la *Suma Teológica* de Tomás. Suárez fue el primero en presentar un tratado completo y sistemático de metafísica. Consideraba indispensable que el teólogo tuviera sólidos cimientos metafísicos. A partir de Suárez se establecen cursos filosóficos independientes, en lugar de los Comentarios a Aristóteles.

Es asombrosa la erudición de Suárez respecto de los autores griegos, patristicos, judíos, islámicos, escolásticos y renacentistas, tanto que lo consideran ecléctico. Minucioso y exhaustivo presenta todas las controversias importantes lúcidamente reunidas y críticamente examinadas; y sus resultados se combinan en la brillante unidad de un sistema.

2 La metafísica es la ciencia que se ocupa del ente en cuanto ente (y de lo que en él inhiere). Su objeto material es el ente: lo que existe o puede existir. Su objeto formal: en cuanto ente. Y se entiende en cuanto ente real; no del ente en completa abstracción de los modos como se realiza en concreto. Esto es, la metafísica se ocupa del ente increado y eterno, y del creado y temporal; de la substancia y del accidente; de los diversos tipos de causas. Se ocupa del ente real, no sólo de conceptos. Así que se ocupa de todos los entes, pero en *cuanto entes*, y así se distingue de otras disciplinas que los consideran en cuanto *tales entes*.

La metafísica se mueve en el tercer grado de abstracción. Con Escoto, y contra Cayetano, piensa Suárez que es posible obtener un concepto o noción común de “ente” o de “ser” que sea estrictamente uno; y precisando: uno con unidad objetiva, imperfecta y fundente.

[**Mini:** ente, metafísica, abstracción, propiedades trascendentales del ente, analogía, principio de individuación.

3 Existencia y naturaleza de Dios Sigue Suárez la línea escolástica, y en particular a Tomás, aunque él prefiere la segunda y la tercera vía. En cambio la primera vía le parece ineficaz. Y es que le parece inseguro el principio “todo lo que se mueve es movido por otro”, y es que parece que hay cosas automovientes, como el alma humana. Pero aun admitiendo el principio, y que pueda mostrarse que se necesita algún motor, no se sigue que no pudieran darse varios de esos motores; y mucho menos que el motor único fuera acto puro e inmaterial.

4 Esencia y existencia en los entes finitos existentes en acto
(Cf. en estos APUNTES 02 03, p.30)

5 Substancia y accidente [Mini] Suárez sigue la línea de Tomás. Pero respecto de los tomistas, y en particular de Cayetano, se vuelve a presentar aquí el problema de la analogía. Como en el caso de Dios y las creaturas, piensa Cayetano que entre el ser de la substancia y el ser del accidente hay solamente analogía de proporcionalidad. Suárez en cambio: “aquí no hay analogía de proporcionalidad propiamente dicha, sino sólo analogía de atribución.”

6 MODOS Son una especialidad de la casa. Pero hay que distinguir dos nociones:

a) En un sentido el término “modo” hace pareja con *diferencia específica*. Ésta determina la esencia del género y lo hace pasar a especie. Ejemplo, el género “animal” es determinado por la diferencia “racional”, y pasa a la especie “hombre”. En cambio el modo realiza las mismas funciones que una diferencia específica, pero sólo en el caso particular de la noción común de “ente”: a se, ab alio; in se, in alio. En estos casos se pone el término “modo” en vez de “diferencia”, por que el ser trasciende todas las divisiones que se puedan hacer de él.

b) En otro sentido, el término “modo” es la determinación última y formal de un ente que existe o es actual; de manera que aunque el ente sea indiferente a este modo u otro, el modo no puede existir sin el ente.

Los entes creados actualmente existentes ya completos en su esencia y provistos de sus accidentes, tienen sin embargo todavía cierta indiferencia respecto de algunas maneras de habérselas, por ejemplo, una piedra ya completa en sí es indiferente a estar en este lugar preciso o en otro; a tener una figura u otra.

Tipos de modos:

Accidentales, por ejemplo, el movimiento, la ubicación, la figura, la acción, la pasión.

Substanciales, por ejemplo, la unión de alma y cuerpo.

Para comprender esta doctrina veamos la unión de alma y cuerpo. La comunicación de la forma a la materia se hace por un modo apropiado, diverso de la forma y de la materia.

La razón es que los extremos unidos NO son formalmente la unión con el otro, pues de lo contrario sería imposible que pudieran separarse. Por tanto, para que actualmente estén unidos se necesita alguna manera nueva de ser, que por su sola entidad no tienen; y esa entidad nueva se llama el modo de unión. Esta unión no ha de concebirse como una entidad absoluta interpuesta entre los extremos, y que a manera de soldadura los junte.

Las partes mismas son las que se unen por su misma entidad; pero el estar unidas por su misma entidad es un modo de estar que antes no tenían, y del cual carecen; y es algo nuevo producido por una causa suficiente, y que tiene efectos reales. Tal modo de estar se llama el modo de unión.

No es un ente del que se pueda decir “el cual”, sino sólo “por medio del cual”. No es algo intermedio entre las partes, sino un modo de estar las partes, sin el cual estaban antes, y sin el cual pueden estar después.

7 La subsistencia En las creaturas: un supósito es una substancia singular, completa, toda ella en sí, incomunicable. Y la persona es un supósito racional. Subsistencia es lo que hace que una substancia (o esencia, o naturaleza) sea un supósito.

Se pregunta: ¿La subsistencia es algo positivo, diverso de la naturaleza?

Tomistas: La subsistencia se identifica con la existencia. Y como la existencia se distingue realmente de la esencia, la subsistencia es también realmente diversa de la esencia o naturaleza. Para que ésta se haga supósito “se le añade la existencia”.

Suárez: La subsistencia es diversa de la esencia actual. Y como esencia y existencia se identifican realmente (sólo hay distinción mental), la subsistencia no es lo mismo que la existencia. No basta “añadir la existencia” para que la esencia o naturaleza sea un supósito. La existencia como tal significa simplemente que se existe en acto; pero el que un ser exista no determina sin más que exista como substancia o como accidente.

¿Qué es la subsistencia? Un modo de existir. Complementa la substancia al nivel de la existencia. La subsistencia difiere modalmente de aquello de lo que es existencia. La subsistencia creada se define entonces: un modo substancial, terminante de la naturaleza, y que constituye a la cosa como subsistente por sí e incomunicable.

El alma racional tiene un modo positivo de subsistencia. En unión con el cuerpo hay además otro modo positivo de existencia, por el cual alma y cuerpo están unidos; pero el alma conserva su propio modo de subsistencia. En las substancias puramente materiales, tanto la materia como la forma tienen sus propios modos parciales de subsistencia, además del modo de unión.

8 Hilemorfismo. Incluido el caso del hombre. (Cf. en estos APUNTES 02 03, p.23).

9 Cantidad. No por razones filosóficas, sino teológicas, Suárez se ve precisado a poner distinción real entre la cantidad y la substancia material. Y es que en la Eucaristía, Dios separa la cantidad de las substancias pan y vino.

10 Relaciones. [Mini]

11 Conocimiento. (Cf. en estos APUNTES 02 03, p.63)

12 La idea directriz en Suárez, la llave maestra o hilo de Ariadna que nos lleva con seguridad por todo su sistema es la participación por dependencia de las creaturas respecto del Creador. Tal es la razón más profunda de la finitud; mientras que para los tomistas es la distinción real entre esencia y existencia. La participación por dependencia permite a Suárez asentar con firmeza sus doctrinas diversas, por ejemplo, la analogía de atribución.

[Gilson y otros consideran la metafísica de Suárez como “esencialista”, porque Suárez habría reducido el ser a la esencia. Es difícil aceptar esta perspectiva de Gilson; baste recordar ahora que Suárez no dice: ser=esencia; sino ser=esencia real; y que al rechazar la distinción real evita precisamente el convertir la existencia en una especie de esencia]

SEGUNDA SECCIÓN**ÉTICA Y POLÍTICA****I Definición de ley [Mini]**

Tomás: “La ley es una regla o medida de las acciones, según la cual uno se ve inducido a actuar o impedido de actuar”. Suárez muestra que esa definición es demasiado amplia; y que al no mencionar la obligación, no distingue entre consejo y ley. Entonces prefiere esta definición: “La ley es un precepto común, justo y estable, que ha sido suficientemente promulgado”.

1 En el legislador: La ley es el acto de una voluntad justa y recta que obliga a un inferior a la realización de un acto determinado (o a la no realización).

→

2 En los súbditos: La ley ha de prescribir lo que es justo. Una ley injusta no es propiamente ley y carece de fuerza obligatoria. En caso de duda, la presunción es a favor de la ley.

Requisitos para que una ley sea justa:

Que sea promulgada para el bien común.

Promulgada para quienes el legislador tiene autoridad: para sus súbditos.

Que distribuya las cargas equitativa, no desigualmente.

3 Formas de la ley: legal, conmutativa, distributiva [→ Tomás].

4 La ley no es necesaria con necesidad absoluta. Absolutamente necesario sólo es Dios. Pero dada la creación de seres racionales, es menester la ley, para que los seres racionales puedan vivir de manera apropiada a su naturaleza. Y es que los seres racionales tienen el poder físico de escoger el bien o el mal; y así la ley les es connatural.

Aun suponiendo la gracia de la impecabilidad, ésta no destruye la ley, sino que hace que la creatura obedezca sin faltas a la ley.

II La ley eterna

“Es un libre decreto de la voluntad de Dios, que establece el orden que deben observar tanto los elementos del universo como las creaturas racionales en sus acciones libres”.

1 Las creaturas irracionales son gobernadas por Dios. Pero la “obediencia” de ellas, y por tanto su “ley”, lo son en sentido metafórico. En sentido estricto, la ley eterna se refiere sólo a las creaturas racionales.

2 La ley eterna es inmutable; y sin embargo es libremente establecida por Dios; no es absolutamente necesaria. Viéndola en Dios, es verdaderamente eterna. Viéndola en las creaturas, no existe desde toda eternidad, pues los súbditos no existen desde toda eternidad.

De modo que la promulgación a los súbditos no es la esencia de la ley eterna, y en esto se distingue de las demás leyes.

3 Cualquier ley procede mediata y fundamentalmente de la ley eterna.

Esto no quiere decir que sea divina la fuerza obligatoria de la ley humana.

Porque inmediatamente ésta recibe su fuerza de la voluntad de un legislador humano.

III Ley natural (moral)

“Es la participación de la ley eterna en la creatura racional”. Bajo otro aspecto: Es la luz del entendimiento, comunicada por Dios, por la cual conocemos lo que tenemos que hacer y evitar. O: Conjunto de las normas generales que naturalmente nos son evidentes.

1 Orden metafísico del origen de la obligación

a) Dios en su razón eterna concibe la idea de hombre.

b) Igualmente la idea de actos buenos y de actos malos.

Acto bueno es el que conviene a la naturaleza racional como tal, el que la perfecciona. Acto malo, el que dis-conviene, el que la daña, o impide su perfeccionamiento.

Se trata de nociones simples, pero claras en lo concreto. Se ve en el caso del cuerpo: una comida sana le hace bien; en mal estado le hace mal. Lo mismo atendiendo ya al hombre como tal; hay acciones que se llaman buenas porque lo perfeccionan en la línea del entendimiento y de la voluntad; otras, malas, porque lo dañan en eso. El acto bueno se suele llamar honesto. El malo, deshonesto. En sentido estricto se da el nombre honesto/deshonesto a los actos libres, que son los actos propiamente morales. Hay actos que por su naturaleza misma, o intrínsecamente, son honestos; y otros, deshonestos. En particular son honestos los actos que conducen hacia Dios como fin último; los que ordenan la relación de la parte animal y de la parte racional en el hombre; los que ordenan al hombre en el uso de las cosas. Y actos deshonestos, los contrarios.

c) Esta bondad tiene entonces su **fundamento próximo** en la naturaleza racional del hombre. Los griegos llegaron hasta aquí; pero no fundamentaron la obligación. Hasta aquí puede hablarse de conveniencia o inconveniencia, pero no propiamente de obligación. Se trataría de mera conveniencia de autoembellecimiento. El jesuita Vázquez consideraba que la naturaleza racional y la ley natural son la misma cosa. Suárez matiza contra él: La naturaleza racional es el fundamento de la bondad objetiva de los actos morales; pero de ahí no se sigue que deba llamarse “ley”. La naturaleza racional podrá ser norma, pero no llega a ley.

d) Hasta ahora hemos considerado la naturaleza racional según sus notas intrínsecas (animal racional). Pero podemos ir más profundamente a la fuente metafísica de esas notas, que es la esencia divina. El hombre, en efecto, por su entendimiento y voluntad es imagen de Dios. Entonces precisamos: la bondad de las acciones tiene su fundamento próximo en la naturaleza racional del hombre, en cuanto es imagen de la esencia divina.

Y su **fundamento último** es la esencia divina.

e) Se sigue, según nuestro modo de hablar, que Dios deba mandar lo bueno y prohibir lo malo.

f) De hecho lo hace. Así se origina **la ley**, que expresa el dominio y la santidad de Dios.

g) Finalmente tenemos entonces la existencia de **la obligación**, o restricción moral perfecta de la voluntad libre. Tal restricción perfecta, absoluta, es un efecto tan grave, que para imponerlo es menester la autoridad divina, explicitada por su voluntad imperante. Se supone un derecho y dominio universal, que se extiende a todas las naturalezas racionales y a todos los actos, aun internos; lo cual no se da en ninguna autoridad humana, sino sólo en Dios. La restricción es absoluta y perfecta en la medida en que el derecho correspondiente es perfecto. Notar que a toda obligación corresponde un derecho. Y derecho absoluto sobre todo y sobre todos lo tiene únicamente Dios.

En torno a este problema, Suárez considera dos teorías opuestas. Una, atribuida a Gregorio de Rimini: la ley natural no es una ley preceptiva en sentido propio; muestra lo que es intrínsecamente bueno o malo, y nada más; es una ley mostrativa, no preceptiva, y no deriva de Dios como legislador. La otra opinión es la de Ockham: La voluntad de Dios constituye toda la base del bien o el mal. Las acciones son buenas o malas simplemente por estar ordenadas o prohibidas por Dios.

Suárez no acepta ninguna de estas teorías; se sitúa en el punto medio, donde según él estarían Tomás y otros muchos teólogos. La ley natural no sólo es mostrativa, sino preceptiva; no se limita a mostrar lo que es bueno o malo, sino que manda y prohíbe. Pero la volición divina presupone el carácter moral intrínseco de ciertos actos. Es absurdo decir que el odio a Dios es malo sólo porque Dios lo prohíbe. Más bien Dios lo prohíbe porque es malo. Y no que Dios esté sujeto a una ley externa, sino que, como vimos, la bondad o malicia de los actos tiene su **fundamento último** en la esencia divina.

Resumiendo:

- ✿ Fundamento próximo de la bondad (o maldad) de los actos: la naturaleza racional.
- ✿ Fundamento último de la bondad (o maldad) de los actos: la esencia divina.
- ✿ Fundamento inmediato de la obligación: la voluntad divina.

2 Diversos tipos de preceptos de la ley natural

- a) Principios evidentes por sí mismos. Por ejemplo, “Hay que hacer el bien y evitar el mal”. “Hay que dar culto a Dios”.
- b) Principios que se deducen fácilmente de los anteriores. Por ejemplo, “El adulterio es malo”.
- c) Principios que se deducen de los evidentes, pero con cierta dificultad. Por ejemplo, “Decir mentiras es siempre malo”.

Todos ellos pertenecen a la ley natural. Se supone que los podemos conocer por la sola luz natural de la razón. Esta luz natural hace las veces de promulgación. Dice Suárez que nadie puede dejar de conocer los principios evidentes por sí mismos. En cambio sí es posible que alguien ignore los preceptos bajo b) y sobre todo bajo c). Pero hay que tener cuidado de que esa ignorancia no sea crasa (en los desprovistos de todo sentido moral), o culpable (en quienes no quieren deducir los principios morales ni ponen los medios para ello). Es difícil que se dé ignorancia invencible y sincera durante largo tiempo.

3 Inmutabilidad de la ley natural

En la vida cotidiana nos damos cuenta de que las leyes meramente humanas cambian; o por que ahora es nociva una ley que un tiempo fue buena, o porque el legislador cambia simplemente la ley. Piensa Suárez que la ley natural es inmutable, pues la naturaleza racional y la esencia divina son inmutables. (No que siempre deba haber seres humanos; podría haber otros seres, con otra naturaleza, pero ya no serían hombres). Ningún poder humano, ni el Papa, pueden modificar la ley natural. Es más, por las razones dichas, ni Dios mismo. Suárez rechaza así la teoría voluntarista de Ockham.

Respecto de la teoría de Escoto, de que Dios podría dispensar de los mandamientos de la Segunda Tabla: Suárez hace notar que es inexacto decir que Escoto sostenía la dispensa posible de la ley natural, pues para Escoto la Segunda Tabla NO es de la ley natural. Suárez, por una parte, dice que esos mandamientos sí pertenecen a la ley natural y que los argumentos de Escoto no son convincentes. Por otra parte, respecto de los famosos textos del Antiguo Testamento, Suárez piensa como Tomás, que no hubo cambio de la ley natural, sino cambio de materia. Dios, por ser dueño absoluto de todo, adjudicó a los israelitas los bienes de los egipcios; no que les haya permitido “robar”.

IV Ley positiva humana

¿Posee el hombre poder para hacer leyes? Suárez se apoya en Aristóteles: El hombre es un animal social, desea naturalmente vivir en comunidad. La sociedad natural más fundamental es la familia; sólo que ésta no es autosuficiente. La sociedad política es necesaria, tanto para la paz entre las familias, como para la cultura, investigación, eficacia, etcétera.

Esta sociedad política es una sociedad perfecta, y necesita un gobierno. Tal cosa podrá no parecer tan evidente, pero queda sugerida por la analogía con la familia y los organismos, en que hay un principio que ve por el bien del todo. Ese gobierno tiene el poder de legislar en su propia esfera, para que pueda cumplir su función reguladora. La facultad de legislar es un factor esencial de la soberanía política. Esto es, el Estado y la soberanía política son exigidos por la naturaleza misma. Ha habido imperios y reinos establecidos por la fuerza; pero esos casos representan abusos del poder, no la naturaleza esencial de la soberanía política.

Suárez insiste en la correcta interpretación de san Agustín: El dominio del hombre sobre el hombre viene del pecado original; sí, pero Agustín habla ahí de cierto tipo de dominio, el de esclavitud y violencia. Suárez piensa que sin el pecado no habría habido ni esclavitud ni violencia, pero que no por ello dejaría de haber gobierno. Aun en estado de inocencia habría habido gobierno (Suárez sigue a Tomás). Lo que no se puede calcular es si en estado de inocencia habrían formado los hombres una sola comunidad política o varias.

Lo dicho no significa que el poder de legislar sea conferido directa e inmediatamente a un individuo o a un grupo, pues ese poder reside en el cuerpo entero de la humanidad. Humanidad se entiende aquí no como un mero agregado sin unión alguna, sino como cuerpo político, reunidos los hombres por común consentimiento mediante el vínculo comunitario, y con el fin de apoyarse unos a otros en el logro de una misma finalidad política. Tampoco quiere esto decir que todos los hombres formen, hayan formado, o deban formar una sola comunidad política. Si la formaron al principio, u otra vez, eso debió haber durado poco tiempo; más bien habrían formado varias comunidades políticas.

El poder procede de Dios como de su fuente. Dios confirió ese poder al pueblo. Y lo confirió inmediatamente, por el acto mismo de la creación, no por un acto especial. [→ Hobbes, Rousseau]

V La teoría del contrato

El consenso es esencial para la formación de la sociedad política. El poder no es conferido por Dios sin la intervención del consentimiento de los hombres que se reúnen en una sociedad política. No que ésta sea artificial (lo dirán otros pensadores), pues tiene su origen último en la naturaleza humana. La naturaleza no ha especificado una forma particular de gobierno; esto depende de la elección humana; y como sería muy difícil que toda la comunidad como tal legisle directamente, piensa Suárez que la mejor forma de gobierno sería la monarquía, pero con un instrumento del pueblo que la controle. Sea quien sea el que detente el poder, éste deriva directa o indirectamente del pueblo como comunidad. Suárez rechaza el derecho divino de los reyes (ningún escolástico acepta ese derecho divino). Ese derecho fue idea de los legistas de los reyes. Hubo excepciones en que Dios sí confirió directamente el poder a un individuo, por ejemplo, a Saúl. Suárez sostiene la teoría del doble contrato: para formar la sociedad civil, y para determinar la forma de gobierno.

VI La comunidad y el gobierno

La comunidad no delega al gobernante, sino que le transfiere ilimitadamente su poder; ilimitadamente en sentido relativo: para que gobierne la comunidad, no para que se constituya en tirano. El príncipe a su vez puede delegar el poder en ministros. Una vez transferido el poder, la obediencia al príncipe es obligatoria, de acuerdo con la ley natural. Y el príncipe no puede ser privado de su soberanía, a menos que se haga un tirano. Hay dos clases de tirano: quien usurpa el poder por la fuerza e injustamente; y el que recibido legítimamente el poder se convierte en tirano. En cuanto al primero: todo el Estado o una parte de éste tiene derecho a rebelarse contra él, puesto que es un agresor. Rebelarse es ejercitar el derecho de defensa propia. En cuanto al segundo: el Estado como un todo puede levantarse contra él, pues se le había transferido la soberanía para que gobernara en favor del bien común (Suárez se apoya en Tomás). Pero sólo el Estado como un todo, y no una parte de éste, es quien tiene tal derecho, pues normalmente el príncipe no puede ser un agresor contra todos los ciudadanos individuales. (Queda a salvo el derecho de defensa propia en caso de agresión privada). Respecto del tiranicidio, Suárez sigue a Tomás y a Cayetano. Es un asesino el individuo privado que por autoridad propia mate a un monarca legítimo convertido en tirano; él no tiene la jurisdicción necesaria (salva la defensa propia). Si se trata de un usurpador tiránico, es lícito que un individuo privado lo mate (la explicación es siempre la legítima defensa), con tal de que no pueda recurrir a una autoridad superior, y siempre que sean manifiestas y graves la tiranía y la injusticia. Se requieren además otras muchas condiciones: Que el tiranicidio sea un medio necesario para la liberación; que no se haya emprendido libremente algún acuerdo entre el usurpador y el pueblo; que el tiranicidio no deje al Estado presa de los mismos o de peores males que antes; y que el Estado no se oponga explícitamente al tiranicidio privado.

VII Leyes meramente penales

En principio, las leyes obligan en conciencia. Pero se plantea el problema de si obligan en conciencia las leyes penales, esto es, aquellas cuya trasgresión se castiga con una pena. Suárez dice que eso depende de la voluntad del legislador. Algunas leyes obligan en conciencia, aunque sean penales. Suárez considera que aquí entran, por ejemplo, las leyes de impuestos, si son justas, “como la ley española que pone impuestos sobre el precio del trigo”.

Hay unas leyes llamadas “meramente penales”: imponen una pena; pero no obligan en conciencia. Contamos con criterios prácticos para detectarlas: Cuando una ley penal realmente

no manda ni prohíbe el acto, sino sólo enuncia la pena, por ejemplo, “si alguien exporta trigo, será multado”. Otro criterio es la pena desproporcionada, por ejemplo, “al que tire el menor papelito en la calle se le llevará a la cárcel”.

VIII Derogación y suspensión de la ley

La autoridad puede derogar una ley. Pero aunque no sea derogada, deja de ser válida y de obligar, cuando el fin adecuado de la ley haya dejado de existir; por ejemplo, si la ley impone una contribución para un fin específico, la ley cesa si este fin ya se realizó.

IX La costumbre

Tiene una función jurídica, a falta de ley: es una ley no escrita. Se trata de la costumbre común o pública, no de la privada. Y debe tratarse de una costumbre que sea moralmente buena, no intrínsecamente mala. Además debe ser razonable; y que sea libre, no la costumbre de actos realizados a la fuerza o a través del miedo. La costumbre legítima puede establecer una ley; puede servir para interpretar una ley existente; o para derogar una ley. Suárez señala el diverso número de años requerido en los diversos casos.

X Iglesia y Estado

Los pensadores de la época se vieron precisados a reflexionar sobre las relaciones Iglesia/Estado. El problema venía del Medievo y parecía haberse resuelto con la Bula de Oro del Emperador Carlos IV en 1356. En realidad continuaba el problema de una u otra manera, y lo avivaron los conflictos de la Reforma. Suárez, apoyando a Belarmino, sigue la línea moderada de Tomás, pero con matices. Rechaza ciertamente las teorías extremistas, tanto la de que el soberano laico posea las dos espadas, como la que da las dos espadas al Papa. No puede descubrirse justo título por el cual se diga que el Papa posee jurisdicción directa, en asuntos temporales, sobre todos los Estados cristianos. No hay pruebas de que la ley humana, o la divina, se la hayan conferido.

En cambio Suárez le reconoce al Papa un poder indirecto sobre los soberanos temporales. La autoridad espiritual del Papa incluye el poder de dirigir al monarca en el uso de la autoridad temporal, si en alguna manera el soberano se desvía de la recta razón, o de la fe, justicia o caridad. El Papa no debe usurpar la jurisdicción temporal directa; pero en virtud de su poder indirecto, puede intervenir en los casos en que sea necesario a causa del bien espiritual. Este poder se extiende no sólo a la imposición de castigos espirituales como la excomunión, sino también a castigos temporales, incluso a la deposición del trono.

Respecto de los príncipes paganos: El Papa no tiene poder de castigarlos; pero sí puede liberar a los súbditos cristianos de la fidelidad a aquéllos si estos cristianos están en peligro de daño moral.

Nota.- Suárez pensaba en términos de los Estados monárquicos de su tiempo y de la situación política concreta. La idea medieval del poder imperial ya no era tan fuerte. Suárez niega que el Emperador tenga jurisdicción temporal universal sobre todos los cristianos: es probable que el Emperador nunca haya tenido ese poder; pero si alguna vez lo poseyó, ya lo ha perdido. Suárez nunca creyó que fuera posible un Estado o un gobierno mundial: no existe y nunca pudo existir. Aun caso de que fuera posible, sería sumamente inconveniente.

XI La guerra

No es intrínsecamente mala, pues puede ser justa, como en caso de legítima defensa, en que aun puede ser obligatoria. Condiciones para que una guerra sea justa:

- ✿ Hecha por el poder legítimo, por el soberano. El Papa tiene derecho a insistir en que se apele a él, en caso de disputas entre soberanos cristianos; pero estos no están obligados a obtener la autorización del Papa antes de hacer la guerra (a no ser que el Papa haya dicho explícitamente que deben hacerlo).
- ✿ Que la causa sea justa, por ejemplo, haber sufrido una gran injusticia.
- ✿ No empezar la guerra si es más probable perderla que ganarla.
- ✿ Conducirse debidamente en las acciones y en la victoria.
- ✿ Es legítimo causar al enemigo las pérdidas necesarias para el logro de la victoria, con tal de no causar daño intrínseco a los inocentes. Por ley natural entran aquí los niños, las mujeres y los incapaces de llevar armas. El Derecho de Gentes incluye aquí a los embajadores; y la ley positiva entre cristianos, a religiosos y sacerdotes.
- ✿ Nunca debe matarse a inocentes como tales; pero si la victoria no puede lograrse sin matarlos “incidentalmente”, es lícito hacerlo.
- ✿ Lograda la victoria, el vencedor puede imponer las penas suficientes para un justo castigo, aun la pena de muerte a ciertos culpables; y pedir compensación por los daños, incluso por las pérdidas sufridas durante la guerra.

XII El Derecho de Gentes, *Ius Gentium*

Llamado también ley de las naciones, o derecho internacional.

Suárez lo contrapone a la ley natural. Lo que es intrínsecamente bueno o malo, cae bajo la ley natural. En el Derecho de Gentes entran solamente derechos que no forman parte de la ley natural. Es un derecho “no sólo indicativo, sino constitutivo”. Manda o prohíbe ciertos actos por una razón justa y suficiente. Es claro que el *Ius Gentium* no posee el grado de inmutabilidad que posee la ley natural. Se trata de leyes positivas (no naturales) y humanas (no divinas).

Por otra parte, el Derecho de Gentes difiere también de la ley civil, porque no está establecido en forma escrita, sino por las costumbres de prácticamente todas las naciones. Suárez precisa: no se trata de las leyes que un Estado particular observa dentro de sus fronteras, y que son similares a las de otros Estados; sino de las leyes que los Estados observan, o deben observar, en sus relaciones mutuas.

Ejemplos. La razón natural no dice que sea indispensable que un Estado haga la guerra para reivindicar una injusticia; pero el recurso a la guerra ha sido adoptado por la costumbre, y es justo. Lo mismo se diga de la esclavitud como castigo para los culpables de guerra.

La base racional del Derecho de Gentes es que los diversos Estados son miembros de una comunidad internacional, y que necesitan un sistema legal para regular sus relaciones. Índice de ello es el precepto natural de amor y compasión mutuos, que se extiende a todos, incluso a los extranjeros.

TERCERA SECCIÓN**SISTEMA METAFÍSICO**

Resumen del artículo de José Hellín (muy buen escolástico del siglo XX).
En *Pensamiento*, volumen 4. 1948. Número extraordinario, pp. 123-167.

1ª PARTE NOCIONES PRELIMINARES ACERCA DE UN SISTEMA FILOSÓFICO

Sistema en general es el conjunto de elementos materiales o no materiales, ligados y relacionados entre sí de tal manera que formen un todo orgánico.

Ejemplo de sistema material: el sistema hidrográfico o de vías de comunicación de un país.

Ejemplo de sistema científico: los sistemas de física, de matemáticas y de filosofía.

Sistema científico: Un conjunto de proposiciones ciertas adquiridas por demostración a priori y unificadas bajo algún principio que las explique a priori. Tal es el ideal aristotélico.

1 Elementos esenciales

a) Materia. La materia de un sistema está determinada por la índole de la ciencia de que se trata.

b) Forma. La forma es la unificación de las verdades descubiertas bajo un principio unificador que explique a priori las verdades y su conexión. Así, en metafísica no basta tratar primero del ser en general, y después de sus divisiones y subdivisiones, sino que es menester señalar algún principio ontológico que explique a priori su verdad y su conexión. Esta unificación se obtiene por ciertos principios:

✧ Los principios gnoseológicos establecen la aptitud de la mente para conocer la verdad y determinan las fuentes y criterios de la verdad y de la certeza.

✧ Los principios de razón o demostrativos, son juicios que enuncian leyes generalísimas y que pueden ser premisas en los raciocinios. Se diferencian de los principios del ser, porque estos no son juicios sino cosas que originan el ser de algo, como el fuego que está quemando un leño, es principio de la combustión. Los principios de razón son de muchas clases. Unos son comunísimos a todas las ciencias, como los principios de contradicción y de causalidad; otros son peculiares a una ciencia particular, otros son especiales de un autor, y otros los que constituyen el centro y el núcleo mismo del sistema.

✧ Los principios metodológicos consisten en una doble vía:

La vía de ascenso (o invención, o análisis) tiene por objeto llegar al conocimiento de alguna esencia o de algún predicado esencial.

La vía de descenso (o explicación, o síntesis) tiene por objeto demostrar cómo la esencia particular o predicado esencial ya averiguado es la razón a priori de las propiedades y fenómenos antes conocidos por la vía de ascenso y de otras nuevas propiedades y fenómenos aún desconocidos.

En la vía de ascenso tienen lugar todas las formas de argüir, por inducción o deducción, por pruebas directas o indirectas; mas en la vía de descenso tiene sólo cabida la deducción a priori. De aquello que ontológicamente es razón o antecedente se saca la conclusión. La regla áurea de ambas vías es que no se acepte ninguna premisa si no es con prueba rigurosa, y que a la conclusión no se le dé más valor ni más extensión, que el que tienen las premisas. Si éstas son inciertas o discutibles, las conclusiones también lo serán.

2 Problemática. ¿Cuál es la razón a priori del ser y de sus tributos, o cuál es el fenómeno y la ley más universal que es razón a priori de todos los elementos y leyes particulares?

Razón a priori es uno de los casos de razón suficiente.

Razón suficiente es lo que determina la esencia, la existencia y la inteligibilidad de algo.

Esto es, puesta la razón suficiente, se da ese algo; y no puesta, necesariamente no se da ese algo.

Cuando la razón suficiente es realmente diversa de su razonado, es una verdadera causa, de las cinco que se ven en ontología: eficiente, final, ejemplar, material, formal. Ejemplo, El alma es causa formal del hombre.

Cuando la razón suficiente es sólo mentalmente diversa de su razonado, se llama razón a priori meramente ontológica. Ejemplo, la voluntad es así razón suficiente del libre albedrío.

Cuando la razón suficiente no es diversa ni real ni mentalmente de su razonado, se llama razón suficiente meramente intrínseca. Así el triángulo tiene tres lados por ser esa su índole.

Nota. El sistema investiga las razones próximas y necesarias, no las remotas ni libres. La voluntad libre es razón a priori de todos sus efectos, mas como no es una razón a priori necesaria, no pertenece estrictamente al campo de la ciencia a priori, sino más bien al campo de la historia.

3 Relación entre sistema y verdad.

No hay conexión necesaria entre sistema y verdad. Puede darse un sistema falso cuyas conclusiones principales sean verdaderas. Así, los diversos sistemas escolásticos profesan doctrinas fundamentales verdaderas y ciertas; y sin embargo son tan opuestos que algunos de ellos serán falsos. Otras veces puede suceder que las conclusiones sean falsas, y que sin embargo el sistema sea lógico y bien unificado, como son los sistemas de Hegel o de Spinoza. La sola coherencia del sistema no es garantía de verdad.

4 Virtudes y vicios del sistema

Cualidades laterales: Orden, claridad y elegancia en la exposición, amplitud de información, penetración y severidad en la crítica de los argumentos favorables y desfavorables, selección atinada de las opiniones, ponderación, amor de la verdad, inmunidad de prejuicios y del servilismo de la sola autoridad, solidez y originalidad. Los vicios serían las características contrarias.

5 Manera práctica de adquirir el sistema

En cada una de las disciplinas filosóficas particulares se aplica la doble vía. Tomemos por ejemplo, la psicología. El primer objetivo es determinar la esencia misma del objeto que se estudia, en este caso la esencia del hombre. Vía de ascenso: Primero se examinan los fenómenos y su naturaleza, después se determinan las propiedades y atributos de esa esencia, como son el entendimiento, la voluntad, la actividad transeúnte. Vía de descenso: Partiendo de la esencia ya conocida, se demuestra cómo esa esencia es la razón a priori de las propiedades conocidas por la vía de ascenso y de otras nuevas desconocidas aún, como son la inmortalidad, la creación *ex nihilo* y las maneras de actuar del alma separada.

Lo mismo se hace en ciencias. Tomemos por ejemplo, la físicoquímica. Vía de ascenso: Se sube de los fenómenos a establecer leyes cada vez más universales de los mismos hasta llegar a una ley universalísima, que es la estructura electrónica de la materia. Vía de descenso: Desde este fenómeno supremo y su ley, se explican a priori las leyes y fenómenos ya conocidos y se descubren otros no conocidos antes por la vía de ascenso.

En filosofía se hace entonces la sistematización en cada una de las ciencias particulares: psicología, cosmología, etcétera, y por fin se hace la sistematización general, parte en la metafísica general, y parte en la teodicea.

2ª PARTE

SISTEMA METAFÍSICO DE SUÁREZ

I Elementos esenciales

a) Materia. Suárez define la metafísica como la ciencia a priori que versa sobre el ser en cuanto inmaterial. Se mueve en el tercer grado de abstracción. [**Mini:** abstracción]

Así que la materia u objeto que Suárez trata en la metafísica es el ser absolutamente considerado; y sus atributos generales: *unum, verum, bonum et causans*; las primeras divisiones del ser que son el increado y el creado; la analogía metafísica por la que están ligados; y las subdivisiones del ser creado, que son las substancias y el accidente.

De modo que en la metafísica se estudian todos los seres, pero no bajo el aspecto de tales seres, sino bajo el aspecto de ser absolutamente considerado. Así por ejemplo, la metafísica se ocupa de los cuerpos, pero no en cuanto tales cuerpos (cuyo estudio se deja a las diversas ciencias), sino en cuanto son ser.

b) Forma.

✳ Los principios gnoseológicos de Suárez son los comunes: la mente es apta para alcanzar la verdad; las fuentes de la verdad y de la certeza son los sentidos y la conciencia, los conceptos universales, los juicios fundados sobre las primeras abstracciones, los raciocinios fundados en la inducción, deducción y testimonio.

Nota. El valor de los conceptos universales no lo hace depender Suárez de teorías menos aceptables y discutidas, como son en otros sistemas [Hellín alude a los tomistas] las siguientes:

La existencia de la materia primera como pura potencia, la incognoscibilidad de la materia, la cognoscibilidad de la sola forma substancial; que la forma de suyo es universal y que el principio que la individualiza es la materia sellada por la cantidad; que lo primero que se conoce es el universal y la esencia substancial de las cosas materiales; que para la abstracción de las *quiddidades* existe un entendimiento agente realmente diverso del posible, por la razón de que lo que es movido ha de ser movido por otro. Todos estos asertos es necesario defender y saber (según los tomistas) antes de que nos conste reflejamente que los conceptos universales son verdaderos. Suárez asienta la realidad de los conceptos universales de una manera más sólida, independiente de tales discusiones.

✳ Los principios de razón o demostrativos son innumerables. Unos se fundan en el concepto de ser: Así el principio de contradicción y el de razón suficiente. Otros en el ser contingente como tal: por ejemplo, el principio de causalidad y sus derivados. Otros se fundan en el acto y potencia; o en la acción y pasión, etcétera. Algunos de estos principios son comunes a todas las escuelas (tomistas en sentido amplio).

Característicos del sistema de Suárez: a) Real identidad de la esencia y la existencia creada.

b) La posibilidad de que un mismo ser esté en acto virtual, y en potencia formal respecto de una misma perfección, de donde se sigue que no es necesario que todo lo que es movido sea movido por otro en sentido propio, sino a lo más en sentido impropio de necesitar la cooperación ajena; y por esto un mismo ser puede causar y recibir en sí mismo una perfección, por ejemplo, la especie impresa, la especie expresa, una volición libre, etcétera.

c) La subsistencia es un modo substancial (para otros, no se distingue de la naturaleza completa).

✳ Principio metodológico de la doble vía. Lo aplica continuamente. Ejemplo, el supósito creado.

Por la vía de ascenso establece la realidad del supósito. Y su esencia: Es un compuesto real de naturaleza completa existente y del modo substancial de subsistencia. Explica entonces los hechos sobrenaturales que se han de explicar (En Dios, una naturaleza y tres personas; en Jesús, dos naturalezas y una persona). Busca entonces la razón a priori de la posibilidad del supósito: la imitabilidad de la esencia divina, que es subsistente por sí misma. Busca también la razón a priori de por qué el supósito creado ha de ser compuesto de naturaleza y subsistencia: y la encuentra en la potencialidad y composición que es esencial al ser por participación. El ser creado se ha de distinguir del ser-divino-absolutamente-simple por alguna composición. No la composición de materia y forma, porque los espíritus puros no tienen esa composición; ni la de esencia y existencia, porque ésta repugna metafísicamente; luego no queda otra, en el orden estático, sino la de naturaleza y subsistencia. De esta manera queda hecha la sistematización particular y universal de “supósito”.

2 Problemática

Solución de Suárez:

El predicado SER POR ESENCIA es el que se concibe como primero en Dios. De él se derivan a priori todos sus atributos. Y el predicado SER POR PARTICIPACIÓN es el que se concibe como primero en la creatura, y de él se derivan a priori todos los predicados característicos de ella, así como las semejanzas unívocas que ligan a las creaturas entre sí, y la semejanza análoga que las liga entre sí y con Dios. Explicación:

El primer predicado de Dios, que lo separa de las creaturas es el SER POR ESENCIA (expresión equivalente a la de *Ipsum esse subsistens*, existencia misma subsistente, esto es: Actualidad pura de perfección, de modo que su no existencia implica contradicción. Puesto este primer predicado se explican a priori todos los otros predicados divinos:

El ser por esencia es la raíz de la *infinitud*, por la cual Dios posee todo ser posible de la mejor manera posible. Porque si Dios es el ser por esencia, sin ninguna restricción, no puede tener un predicado que diga carencia alguna de ser.

El ser por esencia es la raíz de la *unicidad* de Dios. [Omito aquí la explicación]. Pero la unicidad también se puede deducir a priori de la infinitud ya probada: Si hubiera dos o más dioses, ninguno sería infinito ni omnipotente, porque cada uno carecería de la perfección real que tienen los demás.

[Así se pueden deducir a priori los demás predicados divinos. Insinuaremos sólo algunos que tienen que ver con el mundo]

Si Dios o el ser por esencia es único, Él es el *origen de todo lo creado y creable*. En efecto, si algo puede existir sin proceder de Él, esto sería o porque no procede de nadie, sino que es un ser incausado, o porque procede de otro ser que no procede de Dios; y en ambos casos se admitirían varios dioses, lo cual se ha mostrado que es absurdo. Así que Dios es el fundamento de los posibles todos.

El primer predicado de la creatura es SER POR PARTICIPACIÓN, o por DEPENDENCIA absoluta de Dios en cuanto a la posibilidad de su esencia y en cuanto a su actualidad. La creatura no es primero un ser y después una cosa dependiente de Dios, sino que toda ella es dependencia de Dios, porque no tiene más realidad que ser imitación de la divina esencia. Cualquier otro predicado que se asigne a la creatura supone la dependencia o la imitación posible de la divina esencia. [Para los tomistas, el primer predicado de las creaturas es la distinción real entre esencia y existencia, distinción que para Suárez es imposible].

A la pregunta ¿cuál es la raíz de tal dependencia?, se responde:

Razón formal intrínseca es la *quiddidad* misma de la creatura, que tiene esa nota de dependencia.

La razón a priori intrínseca, o sea, el predicado intrínseco anterior a la dependencia en que se funde la dependencia misma, se responde que no hay.

La razón a priori extrínseca de la posibilidad de que haya seres por participación o dependientes, es el ser por esencia.

De ese primer predicado se deducen a priori los demás:

El ser por participación es la raíz de la contingencia y potencialidad objetiva.

Porque no existiendo por necesidad de su esencia, sino sólo por un don, no hay contradicción en que deje de existir, si se retira el don.

En el orden dinámico se deduce que la creatura necesita, para continuar existiendo, de la acción inmediata *conservativa* de Dios.

Además, si todo ser contingente procede de la acción divina, se deduce que la acción de la causa segunda y su efecto procede también de Dios, lo cual quiere decir que Dios coopera con todas las causas a sus acciones [**Mini**: Concurso].

De esta triple dependencia se prueba que la creatura es algo *finito*.

Queda así establecido el principio a priori de la **limitación**, que es la dependencia total de la creatura con respecto al Creador.

✧ Potencialidad física. Siendo la creatura contingente y finita, no es acto puro; y por tanto queda siempre en potencia para una mayor actuación.

✧ Mutabilidad. Se sigue de lo anterior, pues la creatura está en potencia.

✧ Composición de acto y potencia, por lo menos accidental. Porque si la creatura es potencial y mutable, debe haber un sujeto que reciba diversas actuaciones para las que estaba en potencia, y ha de haber alguna de esas actuaciones, y eso es estar la creatura compuesta de acto y potencia. Cuál haya de ser el tipo de esa composición, no se ha de determinar a priori y gratuitamente, sino con graves fundamentos, teniendo muy en cuenta que para establecer una composición real, no basta la distinción de conceptos, sino que es necesario que se den las señales de la distinción real. Teniendo esto en cuenta, la composición real nunca es de esencia y existencia; tampoco es siempre de materia y forma, porque se dan ángeles, los cuales carecen de tal composición.

En cambio, en las creaturas habrá siempre composición real de substancia y accidentes, de substancia y ubicación, de naturaleza y subsistencia, de naturaleza y acción; y además en cada una de las clases de seres habrá otras composiciones, diferentes en cada caso. También es esencial a las creaturas la distinción mental de esencia y existencia, de género y diferencia. Porque si la creatura puede no existir podemos concebir la naturaleza con precisión de la existencia, etcétera.

✧ Multiplicabilidad de los seres en muchas especies. Y es que la creatura por participación no agota nunca la imitabilidad de la esencia divina. La multiplicabilidad de los individuos bajo la misma especie se deduce también a priori de la finitud: La única razón porque repugnaría la existencia de más de un individuo en la misma especie es porque el primer individuo fuera ya infinito, lo cual no es el caso.

- ✿ Semejanzas unívocas entre creaturas. [Omito el tratamiento].
- ✿ Semejanzas análogas entre creaturas. [Omito el tratamiento].
- ✿ Semejanzas análogas entre Dios y las creaturas. Las creaturas, siendo seres por participación, son semejantes formalmente a Dios en la razón de ser; de lo contrario las creaturas serían nada; mas por otra parte son infinitamente desemejantes a Dios en la misma razón de ser, y eso con orden de prioridad y de posterioridad. Esto es, la misma razón objetiva de ser se verifica en Dios y en las creaturas de una manera diversísima y con orden de prioridad y de posterioridad, lo cual quiere decir que el ser es análogo con analogía metafísica de atribución intrínseca. [**Mini**]

3 Propiedades del sistema suareciano

Ante todo precisemos el sentido de PARTICIPAR = tomar parte.

a) El platonismo defiende la *participación predicativa*. El ser por participación tiene su nombre y su ser de existente por un predicado más universal que él. El ser por esencia tiene su ser y su nombre de existente por sí mismo, y no por un predicado más universal. En cambio *Marcelo* es hombre por participar en el predicado “hombre”. Cuando hay varios sujetos: *Marcelo, Hortensia, Rodrigo*, que tienen el mismo predicado, ninguno de ellos lo tiene por esencia; de lo contrario habría un solo hombre. Por tanto es necesario que haya, fuera de ellos, algo que tenga ese predicado por esencia.

Inconvenientes de esta teoría:

- ✿ Tiende a dar realidad extramental a los universales abstractos y puede conducir al realismo exagerado.
- ✿ No explica cómo los universales separados son la razón ontológica de los particulares, si por la eficiencia de algún demiurgo que aplique esos universales a la materia, como se aplica el anillo a la cera, o por sola imitación sin eficiencia alguna, o por mera predicación lógica.
- ✿ No explica el origen del substrato en que se reciben por participación las formas universales; y es que ese substrato es la materia; y la materia para el platonismo es tan improducida e inparticipada como el mismo Dios. [*Timeo*]

b) El cayetanismo defiende la *participación compositiva*. Se realiza por una forma realmente recibida en el sujeto participante. Así, la creatura es ser por participación, porque tiene el ser y el nombre de existencia GRACIAS A UNA FORMA DE EXISTENCIA REALMENTE RECIBIDA EN LA ESENCIA. Dios, al contrario, será ser por esencia porque es una existencia irrecepta realmente en una esencia realmente diversa de la existencia. Por tanto es existencia sola. Dios es infinito porque el acto de suyo es infinito; y al no ser recibido, no se limita. La creatura es finita porque tiene el acto de existencia recibido en una esencia realmente diversa de esa existencia.

Esta teoría es capaz de sostener un sistema metafísico bien organizado, pero no sólido. Inconvenientes:

- ✳ Al decir que el ser por esencia se caracteriza por ser la existencia realmente irrecepta, excluye de él la real distinción entre esencia y existencia, pero no excluye la distinción de razón, fundamento de esa distinción. Esto quiere decir que la esencia divina *podría concebirse* como diversa de la existencia; y esto sería permitir que la esencia divina se concibiese como indiferente para existir o no existir, lo cual es propio del ser contingente.
 - ✳ Si insisten en que la esencia divina ni siquiera mentalmente se distingue de la existencia, entonces la característica del ser por esencia no es la real irrecepción de la existencia en la esencia, sino la irrecepción real y mental de la existencia en la esencia. Mas esto es conceder la teoría de Suárez, involuntaria e inconsecuentemente, porque en la hipótesis dada el ser por esencia se distinguiría suficientemente de la creatura, con tal que en ésta se distinga conceptualmente la esencia de la existencia, aunque realmente no haya ninguna distinción.
 - ✳ Si el acto de suyo es infinito, no se podrá limitar tampoco en la creatura.
 - ✳ La limitación del acto por la potencia erige en principio que el acto nunca puede ser potencia pasiva, ni la potencia pasiva puede ser acto. De aquí deducen que lo que es movido es siempre movido por un supósito realmente diverso, y no por sí mismo. Entonces tendrían que suprimir todo agente vital; es más, todo agente creado; y tendrían que admitir el ocasionalismo de Malebranche (o algo parecido). Y es que, según ellos, el agente creado no puede iniciar ni continuar un movimiento o acción, sino sólo recibirlo de un agente extraño: de lo contrario, una misma realidad, que es la potencia activa, estaría en acto y en potencia de obrar, lo cual dicen ser imposible [Ver más adelante, pp. 68-72].
- c) Suárez defiende la *participación por dependencia* total de la creatura con respecto al Creador. La creatura es ser por participación no porque tenga una esencia actual que reciba una existencia realmente diversa, sino *porque tiene todo su ser, esencia y existencia, recibido del creador*. La esencia es imitación de la esencia divina, necesita la acción divina para existir. La existencia la recibe por la libre acción del Creador. En cambio, el ser por esencia (Dios), es el ser que existe por fuerza de su esencia absoluta. También la creatura, cuando existe, existe por su esencia actual y no por una existencia realmente diversa de la esencia; pero no existe por su esencia absoluta, sino por su esencia en la hipótesis de que ha sido creada y no ha sido destruída.

[Se supone que esta teoría no tiene inconvenientes].

Corolario. En Suárez el principio característico sistematizador NO es la distinción mental entre esencia y existencia en las creaturas; y la no distinción mental entre esencia y existencia en Dios. La sistematización metafísica no se puede hacer con base en la distinción de razón, que es algo demasiado extrínseco y accidental. La distinción de razón no está en las cosas, sino en la mente del que concibe. La sistematización metafísica se ha de hacer con base en predicados reales y ontológicos que se hallen realmente en las cosas de que se trata. Tales son los predicados realísticos ser por participación y ser por esencia, que son los fundamentos, respectivamente, de la distinción de razón y de la no distinción de razón.

4 Amplitud del sistema de Suárez: Abarca todo ser, toda realidad.

Simplicidad: Obvia.

Fecundidad: Los predicados de ser por esencia y ser por participación explican todo el sistema en general; y con los principios de ellos derivados se comprende la solución de los diversos problemas:

La razón de la ilimitación en toda línea es el ser por esencia.

La razón de la limitación del acto es múltiple:

La razón formal intrínseca es la índole de las notas de la creatura, que no llegan a más entidad.

La razón a priori intrínseca es la dependencia: la creatura es de suyo nada, y puede volver a la nada sin contradicción alguna. Además tiene lo que tiene por imitación de la divina esencia en tal grado determinado, y por la acción de Dios.

La razón a priori extrínseca es la imitabilidad de la esencia divina, que es imitable en inmensa variedad de modos, pero siempre en modo limitado y no infinito.

La razón de la multiplicabilidad es la dependencia.

Lo que es movido no siempre necesita ser movido, estrictamente hablando, por otro.

No es extraño que haya seres vivientes en que se conjuga el acto virtual y la potencia formal con respecto a sus actos vitales y así la creatura no necesita, estrictamente hablando, ser movida por otro para que comience o prosiga su acción, aunque necesitará ser ayudada de fuera por un concurso simultáneo.

Otro principio de gran fecundidad es la identidad real entre esencia y existencia creada.

Se deduce:

- ✿ En el ser real hay tantas existencias parciales como partes reales tenga el todo.
- ✿ La actuación que una entidad da a otra en el compuesto no es una actuación de existencia porque la existencia ya la tenía. Consiste más bien en la realización de alguna potencialidad cualitativa o cuantitativa.
- ✿ La actuación o comunicación de la forma a la materia se hace por un *modo* apropiado, diverso del sujeto y de la forma. Para que estén unidos los elementos se necesita alguna manera nueva de ser, que por su sola entidad no tienen. Esa entidad nueva se llama *modo de unión*.
- ✿ El acto puede ser potencia y la potencia puede ser acto bajo diversos aspectos. Etcétera.

5 Aplicación del sistema al caso del hombre

a) El hombre considerado como ser físico.

La vía de ascenso nos da a conocer la esencia del hombre por medio de sus operaciones y propiedades. Por esta vía conocemos que el hombre es un compuesto substancial de alma espiritual y de materia primera. La vía de descenso explica a priori, partiendo de la esencia ya conocida, las propiedades y operaciones del hombre que conocíamos y descubrirá otras: la incorruptibilidad del alma, por ejemplo.

En la sistematización universal se trata de buscar la razón a priori de la esencia del hombre. En el hombre hay muchos aspectos que prescinden de la materia, como el ser inteligente, espiritual, incorruptible, y esos grados los sabemos explicar a priori por la inmaterialidad divina, pero las ulteriores determinaciones de seres corpóreos no las sabemos explicar a priori, porque en Dios no hay nada material.

b) El hombre considerado como ordenado a la verdad.

La vía de ascenso: Por la reflexión sobre nuestros actos conocemos que el entendimiento humano es capaz de conocer la verdad y con qué amplitud y con qué medios, como son la abstracción, los juicios primeros, los racionios. Así se llega a la esencia del entendimiento humano: Facultad cognoscitiva espiritual de un ser corpóreo-espiritual contingente y creado. Vía de descenso: Explica a priori cómo esa esencia ha de ser cognoscitiva y qué imperfecciones ha de tener al conocer; por ejemplo, la amplitud será la que permite la experiencia y las abstracciones y los juicios primeros y los racionios.

Sistematización general: Como en el párrafo anterior.

c) El hombre como ordenado a la moral de honestidad racional.

Sistematización particular. La vía de ascenso nos enseña que el hombre es una substancia compuesta de alma espiritual y de materia; ser intelectual, dueño de sus acciones, creado por Dios.

La vía de descenso, partiendo de esa esencia así conocida, explica a priori las cosas siguientes:

- ✱ Relaciones esenciales que tiene para con Dios, para con los otros hombres, para consigo mismo, para con las cosas inferiores.
- ✱ Partiendo de esas relaciones explica a priori qué operaciones son conformes y cuáles contrarias a ellas.
- ✱ El siguiente paso: se determina la obligación que tiene el hombre de poner las acciones que son conformes con las relaciones esenciales y de evitar las contrarias. Pero hasta aquí se trata de una obligación de mera racionalidad y honestidad, no de obediencia forzosa, porque no se considera precepto alguno sino sólo la esencia y dignidad de la naturaleza racional.

Sistematización universal. Se busca la razón a priori de una naturaleza que tiene tales exigencias de honestidad racional. Se distinguen dos aspectos. Uno, el aspecto precisivo de toda materia, como es el de santidad o rectitud racional; y otro que mira a la materia, y es el de una santidad que se ha de ejercitar con miembros corporales y con tantos objetos corporales como son la familia, el Estado, la propiedad.

Del aspecto inmaterial podemos señalar la razón a priori que es la imitabilidad de la esencia divina: Dios posee formalmente las perfecciones de santidad racional. Las perfecciones de la santidad humana se explican a priori, por ser imitación de la santidad divina; las imperfecciones se explican también a priori porque siendo el hombre santo, no por esencia sino por participación, ha de tener las imperfecciones propias del ser participado: contingencia, finitud, mutabilidad, etcétera. [Chestov¹⁷ hace una apasionada réplica, no precisamente contra Suárez sino en general contra todos aquellos que usaran el término *imperfección* en sentido peyorativo. En gran resumen que la criatura sea *limitada* no quiere decir que sea *imperfecta*].

Del aspecto relativo a la materia que se incluye en la santidad humana podemos señalar la razón a priori de su posibilidad, que es la esencia divina, pero no podemos señalar a priori cómo y por qué la esencia divina es imitable en ese modo y grado de ser.

d) El hombre como ordenado a la moral de obediencia.

Aquí se investiga si el hombre está obligado en conciencia y absolutamente a obedecer los preceptos que Dios le diere. Se suponen aquí la creación y las sistematizaciones anteriores.

La respuesta es afirmativa. Muy brevemente: Si no se somete a esa voluntad obra contra las exigencias más íntimas de su ser, que en todos los aspectos es ser plena dependencia de Dios. El precepto general que Dios ha dado al hombre es el de tener a Dios por fin último, y dirigirse a él con su entendimiento, con su voluntad y con su acción, y que de esta manera alcance su felicidad. Semejantemente respecto de las otras obligaciones.

Nota bene.

Al resumir este artículo me tomé la licencia de cambiar alguna que otra expresión. La más importante fue la de “subsistencia” (Hellin usa “supositalidad”).

Igualmente omití las citas de Hellin a las obras de Suárez, para agilizar este resumen. Los interesados pueden localizar las citas en el artículo original. Son citas de las Obras: *Disputationes metaphysicæ, De Deo uno, De Anima, De Legibus*.

¹⁷ Chestov, Léon (1947) *Kierkegaard y la filosofía existencial*, Sudamericana, Buenos Aires.

Domingo BÁÑEZ, OP, 1528-1604 y Luis de MOLINA, SJ, 1536–1600

LA LIBERTAD y LA GRACIA

I Elementos

A fines del siglo XVI y principios del XVII estalla un gran conflicto teológico. Cómo concordar la libertad del hombre con la acción omnipotente de la gracia. Conceptos interrelacionados:

1 Libertad humana [Mini: Libertad, Necesidad].

2 Gracias actuales internas: ilustraciones inmediatas al entendimiento e inspiraciones inmediatas a la voluntad, en orden a la realización de actos salutíferos. Son los “auxilios”.

Suficientes: Hacen al hombre capaz de realizar actos salutíferos.

Meramente suficientes: No obtienen su efecto, por resistencia de la voluntad.

Eficaces: Obtienen de hecho su efecto.

En acto primero: Antecedentemente al consentimiento-libre absolutamente previsto, tienen un nexo-infalible con el acto-libre absolutamente-futuro.

En acto segundo: Unidas aquí y ahora, con el consentimiento de la voluntad.

Ese nexo infalible es:

Objetivo: Si se da tal gracia, se realizará infaliblemente tal acto.

Cognoscitivo: De toda eternidad conoce Dios ese nexo infalible.

Afectivo: Por medio de tal gracia,
Dios quiere absoluta e infaliblemente obtener tal consentimiento.

3 Ciencia divina, Dios conoce los posibles, los futuros, los futuribles.

Futurible: Acto libre futuro condicionado. Esto es, bajo cierta condición, no necesitante, el agente realizaría libremente tal acto.

Impuro: si alguna vez de hecho se realiza.

Puro si nunca se realiza.

Ejemplo: Roberto tiene ahora 8 años, y Juliana 6, SI dentro de 10 años se encontraran en tales y tales circunstancias, Roberto se enamoraría de Juliana. Supongamos que eso sucede. En el momento en que suceda, el futurible pasa a ser impuro. Vamos a suponer que tal evento nunca se da, y mueren nuestros protagonistas, el evento en cuestión se quedó en puro futurible.

4 Concurso divino: Dios concurre física e inmediatamente en todas las acciones y efectos de las creaturas, como causa superior respecto de una inferior y subordinada. [Mini]

Nota. Este es problema teológico. Puede proyectarse al plano filosófico omitiendo lo relativo a la gracia, y manteniendo el concurso. El concurso divino es susceptible de demostración filosófica (I q.105 a.4.5); y se considera doctrina común de los escolásticos. Difieren en la manera de explicitarlo.

II El problema

1 Planteo. Si las acciones humanas son imposibles sin el concurso divino; si los actos sobrenaturales del hombre son imposibles sin la gracia; si con la gracia eficaz se realiza, sin fallar, el acto, parece difícil poder decir que el hombre es libre. En el extremo, si de hecho se niega la libertad cae uno en la herejía protestante. Es difícil también no atribuir el pecado a Dios.

Por otro lado, si se afirma la libertad humana (desde luego se niega que el pecado deba atribuirse a Dios), parece difícil seguir sosteniendo la eficacia de la gracia. En el extremo, si se afirma de tal manera la libertad que se niegue la necesidad de la gracia, cae uno en la herejía pelagiana.

2 El Concilio de Trento, en la sesión VI, 1547, había definido el dogma de la libertad humana en presencia de la gracia eficaz:

“Cuando la Sagrada Escritura dice ‘Conviértanse a mí, y yo los convertiré a ustedes’ (Zac 1,3), se nos dice que somos libres. Cuando respondemos: ‘Conviértenos, Señor, a ti, y nos convertiremos’ (Lament 5,21), confesamos la gracia proveniente”. Denzinger 797.

De modo que: Canon 4: “Si alguno dijere que el libre albedrío del hombre, movido y excitado por Dios, no coopera en nada asintiendo a Dios que lo excita y lo llama para que se disponga y prepare para obtener la gracia de la justificación; y que no puede disentir, si quiere, sino que, como un ser inánime, nada absolutamente hace, y se comporta de modo meramente pasivo, sea anatema”. Denz 814.

Canon 6: “Si alguno dijere que no está en la facultad del hombre hacer malos sus propios caminos, sino que es Dios quien realiza tanto las malas como las buenas obras, no sólo permisiva, sino propiamente y por sí, hasta el punto de ser obra suya no menos la traición de Judas que la vocación de Pablo, sea anatema”. Denz 816

Canon 17: “Si alguno dijere que la gracia de la justificación no toca sino a los predestinados a la vida; y que los demás, aunque ciertamente llamados, no reciben la gracia, porque el poder divino los predestinó al mal, sea anatema”. Denz 827.

Todo esto va dicho contra los protestantes:

Lutero y Calvino admiten, en el hombre caído, únicamente la libertad de coacción, pero no la libertad de necesidad. De modo que si el hombre recibe la gracia, queda su voluntad necesitada al acto bueno; y si no, al malo. Lutero, por ejemplo, sostenía que en el hombre caído el libre albedrío no es sino una palabra, mero nombre; y que mientras hace lo que está de su parte, peca. Típica teoría de Calvino es la predestinación.

Por otra parte, el Concilio de Trento renueva las antiguas condenaciones al pelagianismo:

Canon 2: “Si alguno dijere que la gracia divina se da por medio de Jesucristo sólo para que el hombre pueda más fácilmente vivir justamente y merecer la vida eterna, como si pudiera, aunque con trabajo y dificultad, realizar ambas cosas con sólo el libre albedrío, y sin la gracia, sea anatema”. Denz 812.

Canon 3: “Si alguno dijere que, sin la inspiración proveniente del Espíritu Santo y sin su ayuda, puede el hombre creer, esperar y amar, o arrepentirse, como conviene para que se le conceda la gracia de la justificación, sea anatema”. Denz 813.

III Principales Teorías Católicas

A) Báñez, OP, presentó en 1584 su tesis de la **Premoción física determinante**.

- 1 Afirma el principio del supremo dominio de Dios respecto del ser y acciones de las creaturas.
- 2 Dios ejerce este dominio a través de la predeterminación física, en la cual consiste la gracia eficaz. Predeterminación física: moción transeúnte recibida pasivamente por la voluntad, pues sólo Dios la produce. Es anterior y tiene prioridad, por su naturaleza y su causalidad, respecto de la operación de la voluntad. Es verdadero principio de la acción de la voluntad, o al menos prerequisite de ella. Nexo: Dada la premoción es imposible omitir el acto. La premoción es independiente de nosotros, de tal manera que la voluntad nuestra nada puede hacer para obtenerla o rechazarla. La premoción es requisito para cualquier operación nuestra.
- 3 **Orden de los signos** en Báñez (simplificado), (para nuestra mente):
 - 1º Bajo el signo de la ciencia de simple inteligencia, Dios ve todos los posibles; y de entre todos ellos elige crear este mundo, con voluntad de que todos obren bien y se salven.
 - 2º Antecedente e independientemente de los méritos [y de toda ciencia media] decreta absoluta y eficazmente quiénes se han de salvar, y quiénes no; y predefine los actos buenos (predefinición formal) y los actos malos (permisión) de cada uno.
 - 3º Decreta dar predeterminaciones físicas para esos actos (respecto de los malos, para la materialidad del pecado).
 - 4º Ciencia de visión: Ve todos los actos futuros en los decretos, en las predeterminaciones físicas y en la presencia de la eternidad.
 - 5º Crea y conserva las creaturas; y les da las predeterminaciones físicas mencionadas.
 - 6º Retribuye a cada cual según los actos realizados bajo las predeterminaciones físicas.
- 4 Consecuencias:
 - 1º Se explica bien la triple infalibilidad de la gracia. La objetiva: dada la premoción, el acto ciertamente se pondrá. La cognoscitiva: Dios conoce el acto futuro en su premoción. La afectiva: Dios quiere el acto salutarífico a través de su premoción (no para todos).

- 2° Se explica igualmente la libertad: Dios, por la premoción, hace no solamente que se dé el acto, sino también que sea acto libre. Dios mueve a cada creatura a que obre según su naturaleza: a los agentes no libres, necesariamente; a los agentes libres, libremente.
- 5 Dificultades de la teoría: Los jesuitas veían que esta teoría hacía a Dios causante del pecado; y que la teoría no dejaba ningún lugar a la libertad del hombre. Para ellos la teoría era herética.

B) Molina, SJ, presentó en 1588 su tesis de la **Ciencia Media**.

1 Afirma enérgicamente la libertad humana [espíritu del Renacimiento humanista], y rechaza toda clase de predeterminación, sea física o moral. La gracia es eficaz, pero no intrínsecamente. La gracia eficaz incluye en su concepto el libre consentimiento de la voluntad humana.

2 Podemos distinguir tres clases de ciencia divina:

1° Ciencia de simple inteligencia: Conoce todos los posibles en cuanto posibles.

2° Ciencia de visión. Conoce todos los existentes, aun futuros.

3° Ciencia media: Conoce los futuribles = actos libres futuros condicionados. Conoce los futuribles independientemente de todo decreto absoluto y de toda premoción física o moral. Por ella Dios conoce lo que cualquier creatura posible, en cualquier hipótesis posible, haría libremente.

3 Orden de los signos en Molina (simplificado), (para nuestra mente):

1° Bajo el signo de la ciencia de simple inteligencia: Dios conoce todos los posibles; hombres y gracias posibles, intrínsecamente indiferentes, con las que, en diversas circunstancias, daría a los hombres fuerzas realmente suficientes, para realizar actos salutíferos. Dios decreta dar gracias realmente suficientes. (En este signo al menos, la gracia eficaz no es intrínsecamente diversa de la gracia meramente suficiente). (Dios eligió este mundo).

2° Bajo el signo de la ciencia media: Dios conoce con cuáles gracias -de suyo suficientes pero intrínsecamente indiferentes- el hombre consentiría o no.

3° Con este conocimiento, Dios decreta absolutamente conceder aquella gracia prevista como eficaz, más bien que aquella conocida como ineficaz (predefinición virtual de los actos buenos, y permisión de los malos).

El decreto es eficaz, infalible, pero no intrínseca, sino extrínsecamente.

4° Bajo el signo de la ciencia de visión: Dios conoce los actos futuros del hombre, en sí mismos.

5° Crea y conserva todas las creaturas, y concurre con ellas simultáneamente.

6° Retribuye a cada quién, según las obras realizadas libremente.

Nota.- El concurso divino a la acción del hombre es, en Molina, “simultáneo”, en el sentido de que se identifica con la acción del hombre, en oposición a la premoción. Tanto Dios como la creatura realizan todo el efecto, pero en un orden diverso. La acción de la creatura se identifica con el acto externo de Dios (no con el interno). La acción divina tiende al efecto en cuanto contingente; la acción de la creatura según un aspecto particular de la contingencia.

4 Consecuencias

1º Se explica bien la triple infalibilidad del nexo:

Objetiva: por la futurición condicionada del consentimiento.

Cognoscitiva: por la ciencia media, por la cual Dios conoce el consentimiento en el futuro.

Afectiva: por la predefinición, por la cual escoge Dios el auxilio previsto eficaz por la ciencia media.

2º Queda a salvo la libertad. “Como que Dios esperó” la determinación de la voluntad.

Esta espera no es propia espera, o física; sino impropia y puramente lógica, en el orden de la futurición.

5 Dificultades de la teoría. Los dominicos predeterministas veían que esta teoría hacía depender de la creatura el conocimiento divino y que no atendía a la omnipotencia divina, ni a la eficacia de la gracia. Para ellos la teoría era herética.

Intervención pontificia

Los jesuitas acusaban a los dominicos de herejía protestante; y los dominicos a los jesuitas de herejía pelagiana. La discusión tomó sesgos tan desagradables que Clemente VIII constituyó la “*Congregatio de Auxiliis*” (1598-1607) para dirimir el punto. Los dos contendientes expusieron sus argumentos. La decisión fue que ambas posiciones fueron admitidas y se les prohibió a todos el tildarse mutuamente de herejes.

Líneas MUY generales, sin identificación:

Pelagio y Molina: Acento en la libertad y el esfuerzo moral.

Agustín, Lutero, Calvino, Báñez: Acento en la gracia y exaltación de la fe.

C) Escotistas. *Predeterminación moral*, por decretos co-determinantes.

El concurso no es previo sino co-determinante.

Dificultades semejantes a la predeterminación física.

D) Agustonianos. Teoría de la *delectación victoriosa*.

El hombre es conducido por dos tipos de delectación, la terrena o concupiscencia; y la celeste o gracia. Siempre vence la delectación indeliberada más fuerte. La gracia eficaz es la delectación victoriosa, pre-moviendo la voluntad al consentimiento moral, pero infaliblemente.

Esa teoría tiene las mismas dificultades que la anterior: o destruyen la libertad, o no explican la triple eficacia de la gracia.

La posición personal de san Agustín no incide en ninguna tendencia heterodoxa; él nunca habla de premoción. Pero deja inexplicados varios elementos.

LA ESCLAVITUD

Vista de conjunto sobre la esclavitud
desde la República Romana hasta la Baja Edad Media inclusive

Nociones

ESCLAVO es el que está bajo el dominio absoluto de un amo.

✳ Manera de llegar a este dominio absoluto: por compra, herencia, deudas o guerra.

✳ Componentes de la esclavitud: **uso, fruto y abuso.**

✳ Se suele reconocer al amo el derecho de vida o muerte sobre el esclavo.

A veces el Estado quita al amo este derecho expresamente.

No siempre se reconoce explícitamente el derecho del amo a la propiedad del esclavo.

✳ El interés de los amos en cuanto Estado no coincide siempre con el interés del amo privado.

ESCLAVISMO es la esclavitud organizada en que los esclavos trabajan en forma productiva y no sólo en servicios domésticos o de lujo; dice Adam Smith que el uso de muchos esclavos en servicios domésticos empobrece al amo; y que su uso como operarios lo enriquecen.

I Problemática

¿Cuál es la causa de que en unas épocas haya habido esclavitud en chusma, en otras pocos esclavos y en otras haya desaparecido (al menos en apariencia) la esclavitud? De paso nos topamos con la pregunta: ¿El progreso técnico ha influido en la liberación?

II Factores

A El análisis marxista presenta estos factores:

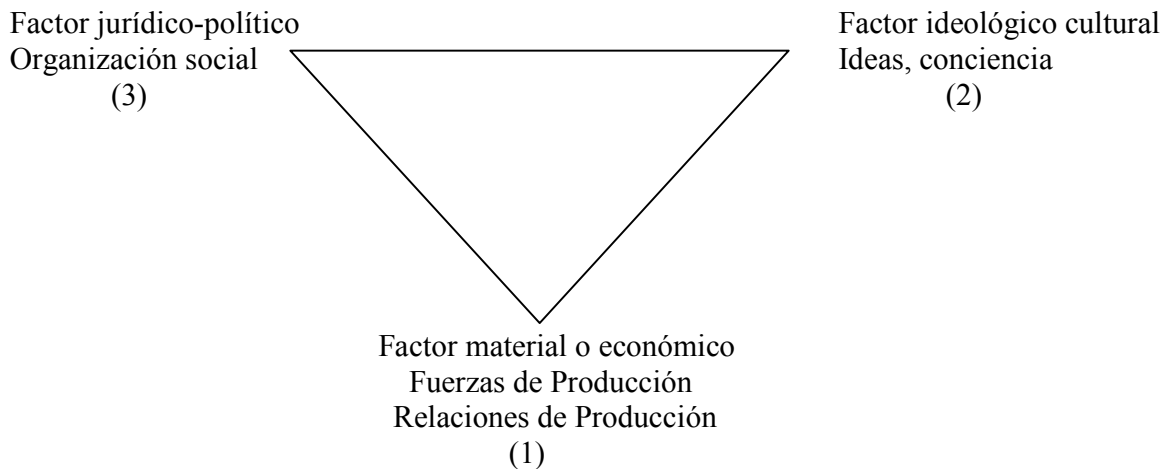
- 1 Lucha económica: para tomar el máximo de plus trabajo.
- 2 Lucha ideológica: para tomar y formar una conciencia justificante de la base económica: modo de producción y propiedad de los medios de producción; división de clases consiguiente, etcétera.
- 3 Lucha política: para tomar el poder y para detentarlo.

La lucha de clases se da en los tres campos. Estos campos tienen una independencia relativa.

(1), (2) y (3) tienen una independencia relativa. (2) y (3) no son meros reflejos de (1).

O sea, de la base económica: modo de producción y propiedad de los medios de producción; división de clases consiguiente, etcétera. Y también del poder

Hay contradicciones internas, pero no una contradicción absoluta.



Las fuerzas y relaciones de producción, esto es, el factor material o económico (1), es la base o estructura. Sobre esta base se levanta una superestructura: las ideas y formas de conciencia social y cultural (2), y las relaciones jurídico-políticas (3). De modo que lo material y económico (1) es lo que en última instancia condiciona la vida intelectual-cultural (2) y la política (3). En Hegel son las ideas y la conciencia del hombre las que determinan el ser del hombre. En Marx es más bien el ser (económico) del hombre el que determina las ideas y conciencia que tenga.

Marx aclara que la religión -y en concreto el catolicismo- por un lado (2), y lo político por otro (3) han desempeñado o pueden desempeñar el papel principal en un momento dado; pero que el hecho mismo de que puedan jugar ese papel se debe a las condiciones económicas (1) de ese momento dado. Esto es, lo económico es siempre la explicación de fondo.

Engels precisa que ni Marx ni él afirmaron que el factor económico fuera el único factor determinante; que para ellos los factores ideológico y político se entremezclan con el económico; pero que éste, por más influido que pueda estar con el ideológico o el político, es el primero.

En el libro I del Capital, Marx explica que todo aumento de las fuerzas de producción, que todo avance técnico no es introducido sino para incrementar la ganancia y, en la práctica, la explotación. El objetivo de esos progresos y avances no es aligerar el trabajo de los seres humanos sino aumentar la productividad de estos, de manera que se reduzca el precio de las mercancías, se reduzca la parte de la jornada que el obrero trabaja para sí mismo y, por tanto, se aumente la parte de la jornada que trabaja para el capitalista.

Mao se fija en las contradicciones entre **fuerzas productivas** y relaciones de producción, entre **práctica** y teoría, entre **base económica** y superestructura, y afirma que algunos dicen que los factores decisivos son los primeros términos de las contradicciones enumeradas. Mao admite que esos factores juegan “en general” (frase ambigua) el papel decisivo; y aun dice que quien los niegue no es un materialista. Pero dice que el afirmarlo siempre así es cosa del materialismo mecanicista y no del materialismo dialéctico. Mao piensa que en condiciones determinadas las relaciones de producción, la teoría y la superestructura pueden jugar el papel decisivo.

B) Elementos constituyentes del factor económico

a) Fuerzas productivas = Fuerzas humanas de trabajo + Medios de producción

Las fuerzas de trabajo incluyen a la población económicamente activa y su productividad, y en concreto sus fuerzas mentales, esto es, su caudal de conocimientos y experiencias.

Los medios de producción vienen a ser “las condiciones objetivas del trabajo” (recordar la potencia objetiva de Aristóteles), esto es, las partes de la naturaleza que el hombre ha transformado, adaptado, domesticado: tierra, materias primas, animales, máquinas, instrumentos de trabajo, edificios, capital, etcétera.

b) Relaciones de producción. Son las relaciones entre los propietarios de los medios de producción y los productores directos. Esta relación depende del tipo de relación de propiedad, disposición o usufructo de los medios de producción.

Hay dos tipos fundamentales, que dependen del tipo de propiedad de los medios de producción:

- ✳ Relación de colaboración recíproca. Propiedad social de los medios de producción. Ningún sector de la sociedad vive explotando a otro sector.
- ✳ Relación de explotador-explotado. Hay propiedad privada de los medios de producción. Los propietarios de estos viven del trabajo de los productores directos.

Esclavitud. El amo es propietario de los medios de producción y de la fuerza de trabajo (uso, fruto y abuso; muchas veces derecho de vida o muerte; no siempre la propiedad explícita de la persona del esclavo).

Servidumbre. El amo es propietario de la tierra. El siervo depende de él y debe trabajar gratuitamente para él cierta cantidad de días al año.

Capitalismo. El capitalista es propietario de los medios de producción. El obrero debe vender su fuerza de trabajo para poder vivir. Se habla de libertad; pero ésta queda imposibilitada por la disparidad en el acceso a los medios de propiedad y a los conformadores de “conciencia” y de poder.

III Teorías varias

1ª teoría. El factor principal es la base económica (autores varios, por ejemplo, Parain). La economía es la que viene a determinar, en última instancia, si hay esclavitud en chusma, pocos esclavos, o ninguno. La esclavitud en chusma se da cuando es más rentable, más económica; disminuye o desaparece cuando ya no es más rentable. Eso habría pasado en el Bajo Imperio y en la Baja Edad Media.

Argumentos fundamentales de esta teoría:

✳ En el sistema de esclavitud en chusma el esclavo es mal trabajador, perezoso, de bajo rendimiento. En el sistema de tenencia, por el contrario, la productividad y rendimiento del trabajador son mejores, pues se interesa más al trabajar su tierra, y para no perder esta tierra rendirá más en las corveas.

(Corveas: Porciones de tiempo -un día o más- en que los siervos colocados u otros trabajaban la tierra del amo, o sólo para él. (Ver en estos APUNTES 02 01 pp. 33-34, la diferencia entre esclavos, siervos colocados, colonos, campesinos libres).

✳ En el sistema de tenencia el colocado trabaja mejor, pues es impulsado por sus necesidades y aspiraciones. En cambio el esclavo trabaja sólo movido por el temor y no tiene más horizontes que su subsistencia, ya asegurada.

✳ En el sistema de tenencia la familia está mejor organizada y los trabajadores se reproducen con más seguridad. También están mejor preparados.

✳ El esclavo es un capital perecedero; su muerte o enfermedad hacen perder al amo la suma pagada, y debe comprar otro. Además su mantenimiento es costoso: el esclavo come de la mesa del amo, duerme en las instalaciones del amo. Los esclavos, además, requieren fuerte vigilancia. Todo esto hace que los esclavos salgan caros; no tanto, en realidad, cuando se da la esclavitud en chusma, pero sí cuando escasean los esclavos.

[Hay gente que desea la *integración* de México a USA para resolver nuestros problemas. Quizá no ven que tal vez a USA no le gustaría tal integración. Ahora pueden disponer de todo sin cargar con ninguna responsabilidad sobre los mexicanos. Les saldría bastante caro el subvenir por ejemplo, a seguros y fuerzas policíacas. Técnicamente son diversos el sistema capitalista y el de esclavitud. Aquí sólo señalo esquemas recurrentes]

Los argumentos de esta teoría no son tan fuertes

✳ No se ha demostrado que la productividad del trabajador con tenencia sea superior a la del esclavo en chusma. Tampoco se ha demostrado que la productividad del esclavo negro en el sur de USA fuera superior a la del asalariado negro del norte; pero parece que la ganancia con respecto al capital invertido era más elevada en las plantaciones del sur esclavista que en el norte. Los grandes propietarios del sur no se dejaron convencer por los balances de las ganancias norteamericanas, sino sólo por la guerra.

✳ No es automático que el trabajador con tenencia rinda más. Su situación favorece el fraude.

✳ Se exagera el costo de mantenimiento de los esclavos. El amo no traía de fuera ni con grandes gastos los alimentos de los esclavos. Y si el siervo colocado come más y viste mejor hará falta que rinda más como gran total, para proveer a todo ello (él paga todo lo suyo, y el amo gana más).

✳ Los gastos de vigilancia se compensan. Se ve aún hoy día: en general los patronos prefieren el trabajo en un lugar común y no en casa de los obreros, pues así se controlan más las raterías y despilfarros. Hoy día las grandes empresas manufactureras tienen ventajas considerables, en cuanto a rendimiento en favor de los patronos, sobre las pequeñas industrias y las arruinan. Un aspecto de superioridad es que se acercan más a la simplicidad del trabajo esclavista.

2ª teoría: El papel central lo tienen las relaciones sociales (pero consideradas de manera estática) y no la lucha de clases (varios autores, como Finley). Dicen que cuando los trabajadores independientes no bastan hay que adquirir esclavos y que aparece entonces la esclavitud en chusma. Tal habría sido el caso de Atenas después de Solón. En cambio en Esparta bastaban los ilotas: no había necesidad de comprar esclavos. En el Bajo Imperio hay colonos y campesinos, por tanto la chusma es innecesaria.

Desventajas de esta teoría: Considera demasiado pasivos tanto a los amos como a los esclavos, extraños a su propia historia. Las diversas relaciones sociales “aparecen” simplemente.

3ª teoría: Lo decisivo y primero es la lucha de clases.

✳ Viendo en concreto los diversos momentos puede apreciarse que la lucha de los esclavos fue siendo victoriosa y progresista. Pero los amos daban cada vez una respuesta a modo de contragolpe. La colocación y la tenencia fueron una victoria de los esclavos; pero los amos tomaron medidas no sólo para continuar la explotación sino para hacerla más intensa. Cambiaban la forma de explotación, no su naturaleza.

✳ La primera teoría dice que la esclavitud en chusma ya no era rentable. En cierto sentido es verdad. Pero ¿dejó por sí misma de ser rentable? ¿Simplemente *apareció* un sistema más rentable? ¿O dejó de ser rentable por la lucha de clases, en la forma, por ejemplo, de sabotaje?

✳ No parece que hayan sido los adelantos técnicos los que produjeron la disminución o desaparición de la esclavitud, por ejemplo, en la Edad Media. ¿Fue el molino de agua el que introdujo el feudalismo? ¿O fue el feudalismo el que creó (o impulsó) el molino de agua? El feudalismo vino a ser la respuesta de los amos, como contragolpe, a las victorias de los esclavos.

✳ Según esta teoría no es la manera de explotar la tierra la que determina la manera de explotar al hombre sino al revés.

NOTAS.

La ideología de los esclavos es poco conocida pues ellos trabajaban y luchaban, pero no escribían, ni sabían escribir.

Pareció conveniente dar primero una vista rápida a las teorías. Ahora las retomaremos en un vistazo también rápido sobre las diversas épocas. Nos inclinaremos en favor de la tercera teoría, pero sólo por razones metodológicas, y dejando más bien abierta la discusión.

IV República romana

Hay numerosos esclavos en servicio doméstico, objetos de lujo, ornamentista, sexual, para sacrificios a los dioses. Pero también hay esclavos en trabajo de producción. Son tan numerosos que se pueden despilfarrar: no son alimentados, o son mal alimentados; o ellos mismos sirven de alimento para las murenas. En todo caso mueren fácilmente; hay muchos para substituirlos. Su rendimiento es bajo o nulo. Al amo no le costea cubrir los gastos de reproducción de los esclavos, así que les prohíbe tener familia y lleva adelante abortos, infanticidios y liquidación directa de sus niños. [Fines del siglo XX: ciertas campañas de educación sexual en favor del control de natalidad, llevadas a cabo por equipos USA en Latinoamérica, que han degenerado en esterilización forzada de mujeres: México, Guatemala, Bolivia 1993]. En tiempos de escasez de esclavos se hacen redadas. El precio es elevado y entonces conviene gastar en mantenimiento y reproducción. Incluso se limita un tanto el tiempo o la intensidad del trabajo, para evitar que los esclavos se agoten.

Aparte de los esclavos, los plebeyos no formaban parte del “Senado y Pueblo Romano”, *Senatus Populusque Romanus*, SPQR. Ante sus deudas impagables los plebeyos hicieron una huelga general en 494 aC. Tuvieron que dispensarles las deudas y nombrarles dos tribunos y tres ediles.

196, rebelión en Etruria. 186, rebelión en Apulia. 139, rebelión en Sicilia. En la última los esclavos derrotaron todo un ejército y se adueñaron de toda Sicilia. Hubo necesidad de cinco años para derrotarlos (133 aC) y vengarse de ellos. Ese año fue elegido tribuno Tiberio Graco.

73 AC: Doscientos gladiadores que se entrenaban en una escuela de Capua intentaron huir. Bastantes lo lograron y se dedicaron al saqueo. Eligieron jefe a Espartaco, que hizo un llamado a todos los esclavos de Italia (eran millones). Espartaco organizó un ejército de 70,000 hombres, con el que tuvo en jaque al ejército romano, y aun amenazó Roma. A la larga fracasó Espartaco: murió en una batalla y con él miles de rebeldes. 6,000 fueron capturados en los bosques y crucificados. Los jefes romanos fueron Craso y Pompeyo.

Los amos del tiempo no descuidaban ciertamente la lucha ideológica. Consideraban peligrosos a los astrólogos y a ciertas religiones; y es que algunas filosofías y religiones alentaban a los esclavos a la lucha, como en Sicilia (140–100 aC). Parece que ahí se incluirían una línea estoica y algunas religiones orientales. [¿Iría por aquí el Vudú haitiano?]

Por una parte, se prohíbe a los esclavos que sin permiso del amo hagan sacrificios a los dioses. Por otra, los amos integran a los esclavos admitiéndolos al altar de los cultos familiares. Dicen que así “se refuerza la familia”, pero el deseo de fondo es asegurar el trabajo pacífico del esclavo.

V Alto imperio

Al final de la República las grandes rebeliones de los esclavos habían logrado que se diera a estos mejor trato. Los amos no habían tenido otra alternativa; ya no podían tratar a los esclavos como mera chusma. Nació entonces el Estado Imperial. Fue la respuesta de la clase dominante para mantener el orden social esclavista. Sin un fuerte Estado central el amo no puede correr el riesgo de tener muchos esclavos [Ver descripción pintoresca de Platón: *República*, 578b - 579d]

El Imperio fue posible gracias a la alianza de las clases dominantes, alianza que pudo apoyarse en amplia base social. Para lograr ésta, se manipuló el miedo a Espartaco: lo que querían los esclavos no era la libertad sino sólo invertir los papeles: hacer esclavos a los romanos. Tal fue la hábil propaganda, que calmó las rivalidades entre senadores y caballeros e impidió que las clases inferiores, de suyo opuestas a las superiores, se aliaran con los esclavos. Los plebeyos se aliaron más bien con el sistema establecido. [Así manipuló Alemania Federal el miedo contra los terroristas. USA recogió la estafeta para manipular ese miedo a escala internacional]

El nuevo Estado Imperial y esclavista, forjado por César y Octavio, tiene ejércitos permanentes, sistema fiscal, burocracia. Los esclavos, tras la violenta represión que siguió a la derrota de Espartaco, caen en cierta calma, aun apatía. No que dejen de luchar; lo hacen, pero no abierta y directa, sino indirectamente: flojera, sabotaje, automutilaciones, huída. Se sabe de esto a través de los discursos de los amos: recomiendan no maltratar a los esclavos para evitar que dañen las herramientas, las bestias o a sí mismos; o que se vuelvan locos furiosos y ataquen al amo. Aconsejan vigilarlos tanto para impedir sabotajes como la lentitud en el trabajo. Al anochecer encierran a los más peligrosos, o a todos en los *ergástula*: subterráneos iluminados por minúsculos tragaluces, verdaderas prisiones preventivas y represivas.

En el Alto Imperio se vuelve así al esclavismo o esclavitud organizada. Se organizan equipos con jerarquías: de entre ellos se escogen capataces, que al recibir condiciones mejores se alinean con el amo [Se reproduce el fenómeno con muchos jefes sindicales]. La represión es de nuevo muy fuerte: horca, mutilaciones, castración, crucifixión, se les cuelga de los tobillos, se les marca la frente, se les impone trabajo extra. El esclavismo lleva como dinámica hacia grandes concentraciones de tierras o inmensos latifundios, y de fuerza de trabajo o chusmas numerosas.

VI Bajo imperio

El Estado central se ha debilitado. Ya no hay chusmas de esclavos; hay pocos esclavos y son caros. Hay un reacomodo de clases sociales y da la impresión de que éstas se reducen a dos: potentados y humildes. En efecto, las capas inferiores se homogenizan: las capas intermedias *bajan* de categoría, y la ínfima, la de los esclavos, *mejora*. Así, hay *protegidos*: son los antiguos pequeños propietarios que se protegen contra los impagables impuestos; para ello venden su tierra a un potentado -exento de impuestos-, pero siguen trabajando su tierra, esto es, la recuperan, aunque ahora como rentada. Tales son los *colonos*. Aparecen también los *colocados*: son campesinos pobres o esclavos a quienes se da un trozo de tierra que van a trabajar. Trabajan para el amo, pero ellos mismos también viven de ese trozo de tierra. Las cadenas tienden a desaparecer y hay más libertad de movimiento.

Diocleciano los fija al suelo, como también a los artesanos de las ciudades: está prohibido irse a trabajar a otra parte. Se favorece lo económico al hacer eficaz la recaudación de impuestos y se evita la posible presión de los trabajadores. En situación de escasez de mano de obra el poder de los trabajadores aumenta.

Comparación de Teorías

1ª teoría La esclavitud en chusma desapareció porque ya no era rentable. Las antiguas relaciones de producción esclavista habían comenzado a obstaculizar el desarrollo de las fuerzas productivas. Esto fuerza el cambio del sistema jurídico-político. Según esta teoría los esclavos no tienen conciencia de clase.

2ª teoría Los mencionados reacomodos de clases aparecen simplemente.

3ª teoría. La lucha de clases es el factor que determina los cambios; y no el que la esclavitud meramente haya dejado de ser rentable, ni que simplemente se hayan reacomodado las clases sociales. Estas dos explicaciones señalan una causalidad demasiado estática.

Esclavos

✳ Sin duda los esclavos no tenían la conciencia de clase que los trabajadores de los siglos XIX y XX llegarían a tener; pero eso no implica que fuera nula. Su lucha tomó formas variadas: flojera, sabotaje, automutilaciones, huida.

✳ En Galia hubo unas rebeliones o *bagaudas* hacia el año 300. Contra ellas Diocleciano envió a Massimiano. Derrotadas, no desaparecieron. De la estrategia de batallones se pasó a la de tipo guerrilla, que duraría intensa hasta el siglo V. Los historiadores comunes llaman *bandidaje* a este fenómeno y tienden a ignorarlo. Habría sin duda bandidos; pero ¿todos no eran sino bandidos?

✳ En Noráfrica aparecen los donatistas (en estos APUNTES, 02 02, p. 4), movimiento liberacionista. Sería muy delicado afirmar que antes que todo y sobre todo fueran herejes; también es delicado afirmar que se hicieron anticatólicos y herejes porque veían que la Iglesia se había amalgamado con el Imperio opresor.

✳ En un momento dado los amos ya no pueden tener chusmas de esclavos; en realidad no parece que hayan tenido otra opción. No había un Estado fuerte que pudiera reprimir totalmente a los esclavos. San Agustín relata cómo los amos temían a sus esclavos y cómo, por ese temor, los iban liberando. De hecho los esclavos realizaron venganzas.

✳ Había tierras inmensas sin cultivar. Faltando esclavos, los propietarios recurrieron, ya desde el siglo III, a los bárbaros. Y hubo colocación de bárbaros, acentuada por el sistema de hospitalidad (en estos APUNTES, 02 01, p. 20). Los bárbaros vinieron así a jugar el papel de *braceros*, aun de esquirolas. Si bien las invasiones de los bárbaros reforzaron la lucha de los esclavos -y de los campesinos-, los jefes bárbaros se aliaron con los grandes propietarios.

✳ Los braceros bárbaros no podían suplir a todo. Y los latifundistas tuvieron que recurrir, ya desde el siglo III, en plena represión diocleciana, al sistema de colonos y colocados; no porque este sistema fuera más rentable, sino que fueron obligados a ello. Los propietarios fijaban así a la gente en la tierra de manera más eficaz que la legislación represiva de Diocleciano. Tal fue la respuesta de los amos a las luchas de los esclavos.

Amos

Los amos mismos muestran las contradicciones clásicas: Por una parte, les conviene un Imperio fuerte que garantice la permanencia del esclavismo. Por otra, no; pues el Imperio tiende a exigir altos impuestos y a limitar la propiedad. (Había propietarios de terrenos tan extensos como una nación y eran demasiado fuertes ante el Estado). Los amos tratan entonces de evadir el pago de impuestos, aun de lograr la exención; pero con ello debilitan al Estado. Además, “protegen” a los pequeños propietarios -y se quedan con sus tierras-, y a los fugitivos -mano de obra barata- también, con lo cual debilitan al Estado.

El Estado

El Imperio lucha contra el sistema de patrocinio o protección y pierde su amplia base social. Frente a las masas, el Estado aparece como lo que es: un aparato de hegemonía y de represión social. De ahí la imposibilidad de reclutar un ejército compuesto por romanos (contra la versión de los romanos ya muelles y afeminados). Además, cuando la condición de los pobres se aproximó a la de los esclavos, se hizo posible una lucha coincidente, cosa que debilitó al Estado ante el ataque victorioso de los bárbaros. Estaba prohibido armar a los esclavos, por lógica evidente. Los amos tampoco armarían a colonos y colocados, pues estos, en lugar de batirse por el amo, se rebelarían contra él. Antes sí se armaba a los ciudadanos, a los pequeños propietarios, campesinos, etcétera -la base social del Estado-, asegurados ideológicamente por el culto al Emperador y por el miedo a bárbaros y esclavos. Así que fue necesario recurrir a mercenarios extranjeros. Las tropas compuestas por bárbaros jugarían papeles decisivos. Tanto que las batallas decisivas para la caída del Imperio Romano no fueron de bárbaros contra romanos, sino de bárbaros contra bárbaros: unos bárbaros atacaban Roma; otros bárbaros la defendían (en estos APUNTES, 02 01, p. 16).

La lucha de clases habría sido un factor determinante, quizá el más, o de los más importantes, de la caída del Imperio Romano. En todo caso no se puede decir simplemente que el Imperio Romano cayó debido a las invasiones germánicas. No hay que olvidar que las tribus germánicas eran una reserva de esclavos; los mercaderes hacían redadas para atraparlos; pero ellos mismos acudían como braceros al Imperio. [Se produjo entonces un fenómeno análogo al de los países ricos europeos a principios de la década de 1980: muchos extranjeros querían entrar, pero había tantos o más nacionales que querían salir, debido sobre todo al problema de los elevados impuestos].

Cristianismo

Suele negarse el influjo del cristianismo en la liberación. Al principio el cristianismo conllevó una ideología liberadora, ideología para los esclavos. Tras la conversión de Emperadores y aristocracia se manipuló el cristianismo en favor de la ideología de los amos, predicando la pasividad y dejando la liberación para el más allá. Pero es probable que el mensaje que circulaba entre los esclavos fuera de naturaleza diversa, subversiva. Los estoicos ya habían dicho que todos los hombres somos hermanos. El cristianismo anuncia esta fraternidad no como una teoría sino como un hecho: somos hermanos en Cristo e hijos de Dios. Nunca nadie había presentado un fundamento tan sólido y decisivo para la igualdad de los hombres.

VII **Alta edad media**

1 Clodoveo ¿ideologiza su bautismo? El Dios que le presentó Clotilde ¿le da la impresión de ser el Dios de los latifundistas? (en estos APUNTES, 02 01, p. 18).

2 En tiempos de Carlomagno hay de nuevo fuerte autoridad central y la esclavitud reaparece. Las redadas masivas se reanudan en Bohemia y más allá del Elba. La reaparición del Estado fuerte y con gran potencia militar se explica por la amplia base social que le da el pueblo. Las capas intermedias reaparecen; las libertades colectivas autóctonas se renuevan; hay soldados libres, gran número de alodiaros y de tenentes francos. [*Alodio*: Herencia. En general: tierra hereditaria. Los pormenores varían según lugares y tiempos].

Los campesinos que antes habían logrado liberarse vuelven a caer, gracias al Estado represivo, en manos de los amos. La nueva aristocracia latifundista nace de la alianza entre los jefes bárbaros, los propietarios galorromanos, los jefes militares y el alto clero. La aristocracia va acaparando tierras, “protegiendo” a los campesinos pobres y adquiriendo la fuerza pública local o regional. Carlomagno quiere tener una relación directa con los campesinos libres, y por juramento de estos a su “Señor”; pero toda la dinámica social va actuando en contra de ellos. [Notar la ideología de la expresión *Señor*.] Este afianzamiento de la aristocracia en detrimento de los campesinos pobres va reproduciendo la ambigüedad de la aristocracia con respecto al Rey o Emperador, o Estado central fuerte.

3 Así que en la época merovingia y carolingia reaparecen las chusmas de esclavos. El sometimiento siguió los carriles tradicionales: sentencia judicial, venta de niños en grave necesidad, redadas, guerras que se convierten en cacería de hombres. Y el trato que se da a los esclavos es como antes: sin decisión judicial puede ser azotado o mutilado. La mutilación es astuta, pues deja en buen estado la fuerza de trabajo. Pero en caso de revuelta puede aplicarse a lengua, labios, ojos, pies, etcétera. Aparte de los esclavos hay colonos y siervos colocados. Los colonos teóricamente son libres y poseen la tierra; en la práctica son poseídos por ella.

4 Formas de lucha de los esclavos

- ✿ Uso mínimo de la fuerza de trabajo. Los amos se quejan de la pereza de los esclavos.
- ✿ Sabotaje de herramientas, maltrato a los animales de tiro y al ganado.
- ✿ Automutilaciones.
- ✿ Robos, rapiñas, destrucciones, incendios de cosechas.
- ✿ Rechazo de la procreación, abortos, infanticidios.
- ✿ Huída. Los fugitivos quedan fuera de la ley: pueden ser abatidos por cualquiera; deben ser devueltos de inmediato a su amo y hay pena de muerte para el encubridor. Las fugas son individuales o por pequeños grupos; pero entre los siglos IX-X llegan a ser masivas.
- ✿ Otro estilo de huída: el acceso al monacato, anacoretismo o agrupaciones de ascetas.
- ✿ Después del año 1000, grupos armados de bandoleros.

Notas. La lucha de los campesinos independientes se manifiesta en la caza y pesca furtiva en los bosques del amo; en evasión de impuestos, incendio de cosechas, evasión. Los esclavos urbanos luchan, en caso de revuelta, más bien al lado del amo.

5 Respuestas de los amos

Se toman medidas contra las conjuras. Carlomagno prohíbe los juramentos que no sean los de liga con el señor, o los de justicia. Esto es, prohíbe los juramentos entre iguales; en concreto los mutuos juramentos entre campesinos. También la Iglesia ve mal esos juramentos. Y de hecho las conjuras son frecuentes en el siglo IX. Los amos palpan que su tendencia al agrandamiento de los latifundios es desafiada, incluso en la época carolingia, por las luchas de los campesinos libres. Se nota en las capitulares carolingias la inquietud de los ricos ante tanta gente fuera de la ley, ante las conjuras aldeanas clandestinas, ante las borracheras rituales y el bandolerismo tipo bagauda.

La fracción más progresista de los amos comprendió que el Estado decadente ya no podía cumplir eficazmente su función represiva y admitió rápidamente la colocación de muchos esclavos. La otra fracción no lo hizo tan rápido. En todo caso los amos tienen miedo de los esclavos; miedo por la cosecha y por la vida, como en el Bajo Imperio. Es típico que no se piensa abolir la esclavitud cuando hay un Estado fuerte represivo, pero sí cuando el Estado se debilita.

El final del Estado carolingio hace de nuevo posibles las invasiones, las revueltas regionales o étnico-antiimperialistas y las luchas sociales abiertas. Hay incluso alianzas de los sarracenos de Freinet con los *bandoleros* cristianos. La lucha social de esos bandoleros o guerrilleros fue victoriosa. Esto mostraría que la manumisión o colocación de esclavos no obedeció siempre a causas morales ni económico-estáticas.

Se considera el año 900 DC como un tiempo privilegiado en que el esclavismo ha desaparecido y en que la explotación feudal no ha nacido aún, sobre todo al sur de Europa.

En resumen: Bajo los carolingios el campesinado independiente es doblegado. Al comienzo del siglo X fracasa el Imperio carolingio; el campesinado independiente se recupera; el señorío rural y la servidumbre clásica se hunden. Fue una gran victoria.

VIII Baja Edad Media

A) Respuesta de los amos para recuperar la explotación del campesinado: El encastillamiento y el señorío banal, ambos apoyados en progresos técnicos.

1 Encastillamiento

Es más un contragolpe de los amos en la lucha de clases que una medida defensiva contra las invasiones sarracenas y húngaras. El castillo atrae no sólo a trabajadores aislados sino a familias enteras que quieren protegerse contra invasores y bandidos. Los hombres de armas recuperan el mando y se ayudan por la transformación de técnicas tales como estribo y armamento pesado: coraza y lanza larga, superior a las hoces, flechas o garrotes de los campesinos. Hay quienes no tan acertados piensan que el estribo produjo el feudalismo. Más bien es el feudalismo el que produce el estribo. Los castillos fortificados y los caballeros armados mantendrán las relaciones de explotación.

2 Señorío banal

Es una forma de dominio que permite explotar más al campesino arrancándole, casi sin límites, el fruto de su trabajo: moneda, cosecha, ganado.

Formas concretas: aumento de corveas, monopolios y derechos de justicia. El aumento de corveas se comprende como una compensación por la protección que ofrece el castillo.

Los monopolios, porque hay ciertos servicios del castillo que necesariamente hay que usar.

Los derechos de justicia, porque el castillo feudal tiene su propio cuerpo policíaco y justiciero.

El señorío banal se impone con brutalidad en algunas regiones, pero en general las familias acuden *voluntariamente* a las aldeas fortificadas buscando seguridad ante invasiones, bandidajes y revueltas.

B) Explicaciones sobre las causas del feudalismo

1 En el párrafo anterior insinuamos la 3ª teoría. Su explicación principal es la lucha de clases.

2 Otros mencionan la moral y la religión. El estoicismo primero, y el cristianismo después, habrían sido las causas fundamentales del fin de la esclavitud. No era una pequeñez decir: tú eres un hombre, tú eres un cristiano. De hecho se dio validez religiosa al matrimonio entre esclavos, y el cristianismo se empeñó en que había que darles un trato mejor y aun manumitirlos. A los marxistas en general no les gusta esta explicación por razones de principio, pues repone la causa no en el factor material sino en la superestructura. Quienes atienden al papel jugado por el cristianismo no deben ignorar el análisis marxista. Se señala que san Pablo (*1ª Corintios, Filemón*) no impone la abolición de la esclavitud; sólo dice a los amos que traten humanamente a sus esclavos; y a estos les dice que obedezcan a su señor. Es papel de la exégesis ver si esta limitación es de valor absoluto o sólo coyuntural. En la Baja Edad Media la Iglesia siguió a la letra esas líneas de Pablo. San Isidoro de Sevilla, siglo VII, dijo que la esclavitud era la expiación de algún pecado especialmente grave, y que los amos habían sido instituidos divinamente para castigo de los esclavos, naturalmente propensos al mal. Muchos eclesiásticos tuvieron numerosos esclavos. No hay que olvidar tampoco que la Iglesia hizo sagrada la manumisión y que ella dio el ejemplo con manumisiones en masa y con rescate de esclavos.

3 Según la 1ª teoría la causa de la desaparición de la esclavitud es la economía.

✱ La disminución del comercio fue la que produjo el fin de la esclavitud. En efecto, en la Alta Edad Media los mercados se fueron debilitando; las ciudades se fueron convirtiendo en aldeas; faltaban medios de transporte y vías de comunicación. Esto hacía incosteable la producción basada en chusmas de esclavos. Entonces el amo los explota de otra manera: corveas, servicios, bienes entregados al castillo. (Para la 3ª teoría es más bien la esclavitud en chusma la causa principal de la economía urbana y comercial).

✱ El progreso técnico (Parain) y más generalmente el desarrollo de las fuerzas productivas es el factor que determina el modo feudal de producción. Alude a la lucha de clases, pero ésta aparece como sin peso: aparece como simple acompañamiento de factores más decisivos. Pero no hay que olvidar que las fuentes históricas poco nos dicen de esta lucha de clases, porque esas fuentes son producidas por los amos, mientras que los esclavos no escriben.

✳ Según el esquema “menchevique, adialéctico, mecanicista”, se presenta la lucha de clases como reflejo simple y cuasi automático de la contradicción entre las antiguas relaciones de producción y las nuevas fuerzas productivas; se dice que las nuevas relaciones sociales están estrictamente determinadas por la base material, económica (base que se constituye antes de la revolución social).

✳ Toda una tradición marxista y no marxista hacen hincapié en que la esclavitud en chusma es paralizadora del progreso técnico. Para la 3ª teoría no parece que la esclavitud haya sido más paralizadora que el feudalismo. Que haya cierto frenado se comprende, pero quizá pueda mostrarse que el progreso técnico fue compatible -por ejemplo hasta el fin del Imperio Romano- con los tipos de esclavitud más brutales en los latifundios romanos y en las minas de España.

Parain dice que entre la destrucción del Imperio Romano y la aparición del feudalismo hay cuatro siglos de retroceso de la civilización y de aumento de violencia. Pero bajo esa apariencia están gastándose clases sociales dinámicas que van a constituir la base del feudalismo. Hay progresos de los artesanos que sólo pudieron darse en el marco de la pequeña explotación individual, pues reclaman interés, cuidado e iniciativa personales: arado de rueda, hoces, guadañas, ciertas armas. Los amos, a su vez, desarrollan ciertos avances técnicos: molinos de agua más evolucionados, presas, rotación trienal de cultivos. Y todo esto antes del régimen feudal. Al comenzar el siglo IX se habían adquirido o se implantaban las innovaciones técnicas que aseguraron la superioridad económica del sistema feudal sobre el sistema romano. Así se habrían conjugado las ventajas de la gran explotación y de la propiedad individual. Esta visión choca con la tesis de Adam Smith, quien ve sólo en la gran manufactura centralizada el factor decisivo del progreso técnico.

✳ En la *Ideología Alemana*, Marx y Engels señalan las causas del feudalismo: la organización militar germánica y el nivel de las fuerzas productivas en los territorios invadidos. Esas fuerzas productivas están en regresión: la agricultura ha declinado, la industria está en decadencia y los mercados están en baja; el comercio está impedido por la violencia y la población ha disminuído. Así que el feudalismo no corresponde a un grado de desarrollo de las fuerzas productivas, sino a unas fuerzas productivas deterioradas. “Para Marx el feudalismo no es producto de los molinos de agua”. Notar que en la *Ideología Alemana* se habla de la violencia de los conquistadores y no de la lucha de clases.

4 Observaciones

✳ En los períodos merovingio y carolingio hubo avances técnicos, sobre todo entre campesinos asociados en comunidades aldeanas: esto es, contra el gran dominio. De hecho son los alodiaros quienes se asocian para la construcción de pequeños molinos de agua. El uso del molino se repartía entre los componentes de esa comunidad o cooperativa a lo largo de las 24 horas.

✳ Bloch presenta la historia del molino de agua. Aparece entre el siglo I AC y el I DC. Sigue un largo estancamiento. Hay nuevo desarrollo en el siglo IV y lento progreso. Después, del siglo X al XIII, rápida expansión. El largo estancamiento se explicaría por la abundancia de esclavos baratos. Según Parain la expansión del siglo IV habría impulsado el paso de la esclavitud al sistema de colonos y la reducción del número de esclavos aun en las ciudades.

✳ ¿Cómo aparece el molino de agua cuando el esclavismo estaba en su apogeo? Parain responde: como un elemento dentro del vasto proceso general de avances técnicos.

Según la 3ª teoría, el molino de agua es la reacción de los amos ante las conquistas de los explotados. Las luchas de estos hicieron que en el Bajo Imperio la esclavitud disminuyera en favor del sistema de tenencia. Como ya no puede haber despilfarro de esclavos, el molino de agua resulta muy útil.

El mismo esquema se habría presentado en la Baja Edad Media. Bloch: El amo usa el molino de agua como un medio de seguir explotando a los hombres que se le habían salido del dominio de esclavitud. El amo tenía el monopolio del molino de agua y todos los pequeños propietarios debían ir a moler su grano al molino del amo. Este monopolio se logró por la fuerza, aun destruyendo los antiguos molinos a mano (en nombre del progreso). La resistencia de los campesinos habría sido muy grande.

Parain opina más bien que el molino de agua fue bien recibido por los campesinos y que Bloch tiene razón sólo ahí donde el feudalismo se impuso desde el exterior; pero que ahí donde el sistema feudal funcionaba armónicamente, los campesinos veían con satisfacción el molino de agua, pues con la molienda a mano perdían mucho tiempo. Esto es, el amo habría introducido la técnica para bien de todos.

Parain sólo señala que el molino de agua mejora el nivel del campesino; no señala que también aumenta la productividad de éste y, así, el excedente del amo.

El molino banal no es sino un ejemplo, pero hay muchos más, de los medios de explotación con que los amos respondieron a las conquistas campesinas [Hoy día, sobre todo en el primer mundo, los salarios son altos en comparación con otros tiempos. Pero, baste un ejemplo, alrededor del 40% del salario se emplea para pagar la renta de la casa. Lo que las clases dominantes *dan* lo recuperan de otro modo. No está por demás repetir que el sistema actual se llama técnicamente capitalismo; que no es esclavitud. Las alusiones al mundo actual sólo tienen por objeto mostrar ciertos esquemas recurrentes].

La conclusión sería que el avance técnico fue subproducto de las luchas sociales; que su estilo estuvo determinado por las relaciones sociales.

Los grandes molinos no eran la única solución posible, ni la más eficaz social o técnicamente. Por lo pronto el molino liberó a la mujer de una ocupación minuciosa y modificó las relaciones interfamiliares; pero no fue introducido para esto, aparte de que, a la larga, la mujer pasaría también a ser más explotada.

Parece que el molino banal hambreó más a los pobres. De hecho fueron los campesinos pobres y medios los que lucharon contra los molinos, pues les resultaban incosteables. Quizá lo más grave fue la pérdida de autonomía. Una vez destruido el molinete, los campesinos quedaban a merced del propietario del molino. Los molinetes a mano, o los movidos por asno o caballo, incluso los molinos de agua con rueda vertical, comunales, eran eficientes y estaban cerca de los campesinos. Sin ellos había que ir a moler al molino del amo, con estos inconvenientes:

- ✿ Tenían que ir al molino después de cada trilla. Había gran pérdida de tiempo por los desplazamientos. Hacían falta muchas horas para llevar aproximadamente 1,500 kilos al año; en el mejor de los casos sobre un asno; muchas veces sobre sí mismo. Habrá que añadir gastos varios de desplazamiento. El campesino un poco más acomodado tendría menos problema.
- ✿ Había peligro de ladrones en los caminos.

- ✿ Se perdía más tiempo haciendo cola.
- ✿ Los gastos de molienda eran elevados.
- ✿ Los molineros hacían fraude a los campesinos.
Y estos no ganaban nada quejándose con el amo, pues a éste le convenía el fraude del molinero, ya que podía elevarle a éste la cantidad por pagar al amo.
- ✿ Es probable que se haya exagerado el tiempo ahorrado para el campesino también por otro capítulo. Los campesinos acomodados comían 1.5 a 1.7 kilos de pan al día. El pobre, 3/4 de kilo, y el campesino no molía sino el grano que consumía, no todo lo que pudiera vender.

En resumen, para el campesino acomodado las ventajas del molino banal no eran tan claras; para el medio más bien no había ventajas; para el pobre aquello era catastrófico. Este querrá mantener su propio molino. La lucha de los amos por la desaparición del molino a mano o por bestia se continuará hasta los siglos XVII y XVIII.

Apéndice I

En la Europa del siglo XIII, con sus bosques y montes, merodean por doquier partidas de “bandoleros”, “herejes”, “maleantes”, “vagabundos”, “fraticelli”, “fugitivos”, “asociales”, “defensores del orden”, que se convierten en ladrones y asaltantes, etcétera. La mezcla es pintoresca. Sería del más alto interés discernir las verdaderas fuerzas que ahí había.

Una componente importante es la de los *fraticelli*, o franciscanos espirituales perseguidos. Su afán desmesurado por la pobreza ¿no es también, bajo la óptica humana una forma de lucha de liberación? ¿No fue también una lucha de liberación la misma aparición de las órdenes mendicantes? Algo semejante podría pensarse de los valdenses, movimiento que comenzó como una búsqueda de la pobreza evangélica, pero que degeneró (o fue empujada y se convirtió) en movimiento herético. Inocencio III se lamentaría de que la Iglesia no hubiera aprovechado el movimiento de Valdo. Los cátaros sí parecen ser un movimiento fundamentalmente herético o, mejor, no cristiano. El problema es que cuanto sabemos de ellos lo sabemos por sus enemigos en las actas de acusación ante los inquisidores. De otros muchos de esas turbas -en que todos se confundían dado el estilo externo de vida- no se sabe casi nada. No puede eliminarse a priori que no se haya tratado, en muchos de ellos, de una espontánea, aunque primitiva e inconsciente lucha de clases (en estos APUNTES, 02 01, pp. 50-54).

A la lista habría que añadir los husitas (*Ib.*, pp. 76-77).

Apéndice II

En el fondo la explotación no desaparece, sino que toma otras formas. En los siglos XVI y XVII hay esclavitud en el Nuevo Mundo. El gran tráfico de esclavos tiene como protagonistas a Portugal, Holanda e Inglaterra. Todavía hoy justifican algunos tal práctica por necesidades de la evangelización. [Ver la crítica de De Vitoria OP a esa ideología en esta sección, pp. 38-39).

Después, y desde luego en Europa, los pobres son arrancados de sus campos para ser encerrados en las fábricas. Uno de los tipos de esclavos eran los extranjeros vencidos. Pero los trabajadores vienen a ser extranjeros vencidos para el Estado capitalista. La relación de fuerzas Estado-contra-Estado se transforma en una relación de fuerzas entre clases. Los capitalistas latinoamericanos están más ligados con los capitalistas de otros países que con los pobres de su propio país. Insistimos en que técnicamente es necesario distinguir entre el sistema de esclavitud y el capitalismo, pues no se han de confundir y cada uno tiene su lógica propia. Pero tampoco se puede olvidar la recurrencia de ciertos esquemas, que ilustramos con algunos ejemplos:

- ✿ Dividir a los trabajadores para vencerlos. Se establece una jerarquía entre ellos, al estilo de los antiguos capataces: jefes y subjefes; por no hablar del control sindical.
- ✿ La represión policíaca (incluso militar) es el recurso supremo.
- ✿ Para que haya esclavitud en chusma no hace falta que los trabajadores tengan status oficial de esclavos, ni que el amo tenga documento oficial de propiedad. Pero en la práctica hay una relación social fundada en el poder de vida o muerte sobre ellos y en el poder absoluto del amo a irrumpir en la vida privada de sus trabajadores (que pasarán a ser, en circunstancias diversas, perturbadores de la paz pública, terroristas, criminales). Se empleará contra ellos, según convenga, masacres, control natal bajo diversas formas, etcétera.
- ✿ El pobre arrancado de su tierra, el negro de otro país o el del propio, el indígena serán, de acuerdo con la ideología del amo, “perezosos”, “inmaduros para el salariado”, “incapaces de ser trabajadores libres”.
- ✿ Los progresos técnicos deslumbran por sus obvias ventajas para todo mundo. Pero hasta ahora han sido, al menos a la larga, instrumentos de los amos para lograr una explotación mayor. Parece ingenuo aceptar la tesis del positivismo del siglo XIX de que el progreso de las ciencias y de las máquinas había reducido la esclavitud a los diccionarios de la historia. No parece que haya sido así, al menos con respecto a todas las características de la esclavitud.