HACIA UNA SISTEMATIZACIÓN DE LA ANTROPOLOGÍA DE LA ESCUELA DE SALAMANCA. A PROPÓSITO DE LA EDICIÓN DEL COMENTARIO DE D. BÁÑEZ AL *TRATADO DE HOMINE* (1588)

JOSÉ ÁNGEL GARCÍA CUADRADO

SUMARIO: 1. DEL COMENTARIO AL «DE ANIMA» AL «TRATADO DEL HOMBRE». 2. FUENTES Y MÉTODO DEL TRATADO DEL HOMBRE. 3. ASPECTOS METODOLÓGICOS DE LA EDICIÓN DEL «TRATADO DEL HOMBRE». 3.1. *Existencia de contenidos filosóficos en los comentarios bañecianos.* 3.2. *Valoraciones sobre la figura de Báñez y de su obra.* 3.3. *Sobre la «intolerencia» intelectual de Báñez.* 3.4. *La derivación hacia la «metafísica» en la Segunda Escuela Salmantina.* 3.5. *La fidelidad a Santo Tomás, como criterio hermenéutico.* 4. EDICIONES DEL TRATADO DEL HOMBRE. 5. APÉNDICE: SÍNTESIS DEL CONTENIDO DEL TRATADO DEL HOMBRE.

Resumen: En este artículo se presenta la edición de los comentarios de Domingo Báñez O. P. (1528-1604) a la *Suma Teológica*, concretamente a las cuestiones 75-102, que componen el tratado sobre el hombre. Este comentario es la primera sistematización de la antropología de la Escuela de Salamanca. Esta nueva edición latina, con la traducción al castellano, tiene por finalidad el mejor conocimiento del pensamiento de este autor a través de sus fuentes originales.

Palabras clave: Tomás de Aquino, Alma, Tomismo s. XVI, Metafísica.

Abstract: This paper presents the edition of *Scholastica Commentaria* by Dominicus Báñez O. P. (1528-1604) with reference to *Summa Theologiae*, in particular qq. 75-102 (on the human being). This commentary is the first systematic anthropological treatment of the School of Salamanca. The aim of this new Latin edition, with its Spanish translation, is to improve knowledge of the thinking of the author by means of original sources.

Keywords: Aquinas, Soul, Thomism c. XVI, Metaphysics.

Es bien conocida la contribución de la Escuela de Salamanca al magisterio emanado del Concilio de Trento, especialmente en lo relativo a las relaciones entre naturaleza y gracia[1]. Por otra parte, en el estado actual de las investigaciones ya no supone ninguna novedad afirmar la aportación de la Escuela de Salamanca —con su fundador Francisco de Vitoria a la cabeza— a la doctrina del Derecho Internacional y su influencia en la configuración en la Carta de los Derechos Humanos reconocidos unánimemente en el mundo contemporáneo[2]. También se han ido reconociendo las aportaciones de la Escuela salmantina en el campo de la teoría económica, insertadas estructuralmente dentro del tratado moral (más en concreto dentro de las cuestiones del comentario a la II-II de la *Suma Teológica* que tratan de la licitud de la usura)[3].

Si bien es cierto que con el paso del tiempo se van valorando más las aportaciones de esa etapa de la historia del pensamiento, sería preciso apuntar que esas doctrinas se encuentran sustentadas en presupuestos antropológicos como el valor y dignidad de toda persona humana, el libre albedrío por el cual el hombre se hace dueño de su propio destino, la inmortalidad y trascendencia del alma humana, etc. Dichos presupuestos antropológicos no han sido quizás

1. Acerca de las aportaciones de la Escuela salmantina al discurso teológico, puede consultarse el libro de J. BELDA PLANS, *La Escuela de Salamanca y la renovación de la teología en el siglo XVI*, BAC, Madrid 2000, y el de J.L. ILLANES y J.I. SARANYANA, *Historia de la Teología*, BAC, Madrid 1995, así como los textos ya clásicos de M. ANDRÉS, *La teología española en el siglo XVI (II)*, BAC, Madrid 1977; M. ANDRÉS (dir.), *Historia de la teología española (I). Desde sus orígenes hasta fines del siglo XVI*, Fundación Universitaria Española, Madrid 1983; E. VILANOVA, *Historia de la teología cristiana (II)*, Herder, Barcelona 1989.

2. La conquista de América planteó una serie de problemas acerca de la dignidad del hombre —de todo hombre, en cuanto que dotado de una naturaleza racional y libre— que obligó a realizar un notable esfuerzo especulativo inspirados en los principios tomistas. La bibliografía es abundante; apunto sólo algunos trabajos recientes: N. MARTÍNEZ MORÁN, «Aportaciones de la Escuela de Salamanca al reconocimiento de los derechos humanos», *Cuadernos Salmantinos de Filosofía*, 30 (2003) 491-520; M. VILLEY, *La formation de la pensée juridique moderne*, Presses Universitaires de France, Paris 2003, 326-368; A. BRETT, *Liberty, Right and Nature: Individual Rights in Later Scholastic Thought*, Cambridge University Press, Cambridge 1997, 123-164; B. TIERNEY, *L'idea dei diritti naturali: diritti naturali, legge naturale e diritto canonico 1150-1625*, Società Editrice il Mulino, Bologna 2003, 326-368; M. FAZIO, *Due rivoluzionari: Francisco de Vitoria e Jean-Jacques Rousseau*, Armando, Roma 1998; V. ABRIL CASTELLO, «Bartolomé de las Casas y la Escuela de Salamanca en la historia de los derechos humanos», *Studium* 38 (1998) 372-401.

3. Entre otra bibliografía, Cfr. F. GÓMEZ CAMACHO, *Economía y filosofía moral: la formación del pensamiento económico europeo en la Escolástica española*, Síntesis, Madrid 1998; J. BARRIENTOS GARCÍA, *Un siglo de moral económica en Salamanca (1526-1629)*, Publicaciones Universidad de Salamanca, Salamanca 1985; A. DEL VIGO GUTIÉRREZ, *Cambistas, mercaderes y banqueros en el Siglo de Oro español*, BAC, Madrid 1997.

puestos de relieve con la importancia requerida en la investigación sobre los autores de la Escuela de Salamanca. En mi opinión esta falta de atención a los presupuestos antropológicos se debe a dos razones.

La primera se refiere a la presumible falta de originalidad de la antropología de la Escuela: ésta se basa fundamentalmente en la doctrina de Santo Tomás (e indirectamente de la psicología aristotélica contenida en el *de Anima)* así como en los Padres de la Iglesia. La incidencia de las corrientes humanísticas parece ser poco relevante para estos autores escolásticos, aunque citan ocasionalmente a los humanistas del XV y XVI (no siempre de manera laudatoria). La antropología de la Escuela de Salamanca podría reducirse, en definitiva, a la escolástica medieval, mostrando poca originalidad con respecto a ella. No obstante, esta razón pecaría de simplista, puesto que de hecho, desde Santo Tomás hasta entonces han transcurrido casi tres siglos y los problemas antropológicos planteados no eran exactamente los mismos que aquellos con los que se tuvo que enfrentar el Aquinate: no olvidemos las críticas nominalistas (concretamente de Guillermo de Ockham) a la noción de naturaleza humana; la cuestión de la demostrabilidad de la inmortalidad del alma humana (cuestionada por Escoto y el aristotelismo paduano); el problema de la libertad y del libre arbitrio, que se encontraba en la raíz de la teología inaugurada por Lutero; y de manera mucho más perentoria, la cuestión de la igualdad y dignidad del hombre, surgida a raíz del descubrimiento de América. Es cierto que los autores salmantinos utilizan las herramientas legadas por los escolásticos medievales, pero resultaría equívoco afirmar que los autores dominicos de la Escuela de Salamanca no aportaron nada a la tradición medieval, o que sus propuestas antropológicas ya habían caído en desuso en la época del Renacimiento. La lectura de las obras de estos autores posee ciertamente el regusto de lo clásico, con un vocabulario poco moderno, o con algunos problemas que desde nuestra perspectiva nos parecen arcaicos: sin embargo, una lectura atenta nos hace ver que la dimensión antropológica está abordada con una atención y fuerza especulativa que no desmerece del título de «humanismo escolástico».

La otra razón que en mi opinión ha favorecido la falta de atención a los presupuestos antropológicos de la Escuela de Salamanca es la falta de sistematización de su doctrina; es decir la inexistencia de un tratado específico sobre el hombre: sería demasiado pretencioso por nuestra parte pedir a los escolásticos salmantinos una sistematización como disciplina autónoma de la Antropología filosófica, tarea que no cristalizó hasta entrado ya el siglo XX. Lo más cercano a la sistematización de la Antropología de ese momento lo constituía la tradición de comentarios al *De Anima* de Aristóteles, que desde la Edad Media se venía realizando en las diversas cátedras universitarias. Paralelamente, la sínte-

sis teológica llevada a cabo por las *Sumas* de Teología, dedicaban un buen número de cuestiones sobre el hombre, dentro de un contexto eminentemente teológico. Concretamente, la *Suma Teológica* de Santo Tomás exponía a las cuestiones del hombre dentro del tratado de la Creación. Con el tiempo, esas cuestiones de la *Suma* de Tomás de Aquino fueron agrupadas bajo el título de «Tratado del hombre» y comprendía las cuestiones 75 hasta la 102 de la *Prima Pars*. Evidentemente, en otras cuestiones había referencias al hombre, pero esas cuestiones constituían por sí mismas una buena sistematización de la antropología escolástica: el alma humana (y su inmortalidad), los sentidos externos e internos, las potencias intelectuales, la voluntad y libertad humanas, el origen y término del hombre, etc. Quizás, dentro de estos temas, se echa en falta un tratamiento detenido de las pasiones, que se encuadrará dentro del tratado de la moral. Pues bien, el comentario salmantino pormenorizado de esas cuestiones no se publicó hasta 1588, gracias a la tarea recopilatoria y de síntesis llevada a cabo por Domingo Báñez.

1. Del comentario al «De Anima» al «Tratado del Hombre»

Los principales maestros de la Escuela de Salamanca (Vitoria, Soto, Cano, Mancio del Corpus Christi, entre otros) al hilo de la lectura y comentario de la *Suma Teológica*, realizaron una imponente tarea de renovación escolástica y humanística, pero no llegaron a editar sus enseñanzas de manera sistemática. Según nos relata Marcial Solana los superiores de la Orden Dominicana, advirtieron el valor de los apuntes tomados por los alumnos que asistían a las lecciones, y encargaron a Bartolomé de Medina recopilarlos para ser editados en forma de comentarios a la *Suma Teológica*. Medina, sólo pudo editar dos voluminosos comentarios: *Expositio in Primam Secundae Angelici Doctoris Divi Thomae Aquinatis* y la *Expositio in Tertiam D. Thomae Partem usque ad quaestionem sexagesimam, complectens tertium librum Sententiarum*, impresos por vez primera en Salamanca en 1577 y 1578, respectivamente. El resto del material con los comentarios a la *Suma Teológica* —según afirma Marcial Solana— cayó en manos de Domingo Báñez[4].

4. «La costumbre de tomar los discípulos apuntes de las lecciones que explicaban los catedráticos, hizo que los cuadernos susodichos constituyeran un instrumento científico de valor grande. Los superiores de la Orden Dominicana, advirtiendo que las explicaciones de los insignes escolásticos que habían enseñado en Salamanca podían servir de comentario a la *Summa Theologica*, reunieron los cuadernos que contenían las lecciones de estos egregios profesores de la dinastía dominicana de San Esteban: Francisco

Así pues, la tradición escolar de los comentarios a la *Summa* de la Escuela de Salamanca parece ser que llegaron a manos de nuestro autor, que en 1584 publicó los comentarios a la *Prima pars* hasta la cuestión 64, y en 1588 terminó de publicar las restantes cuestiones donde se encuentran las dedicadas al «Tratado del hombre». Podemos afirmar, por tanto, que constituye el primer intento de sistematización de la antropología de la Escuela (junto a otras muchas cuestiones metafísicas y de teología dogmática). No obstante, los comentarios a esas cuestiones son fruto también —y en gran medida— de la propia especulación de Báñez.

En 1585 Báñez publica su comentario a los libros de Aristóteles *Sobre la generación y corrupción*, pero hay razones para pensar que la elaboración del mismo se remonta a las explicaciones leídas a sus alumnos entre 1552 y 1555, durante su magisterio en Artes en el convento de San Esteban de Salamanca[5]. En esos comentarios al *De Generatione* aristotélico, Báñez nos da noticia en diversos pasajes (libro I, q. 3, a. 4 y en otros pasajes de forma más indirecta) de la próxima aparición del comentario al *De Anima*, que también sería fruto de sus lecciones como Maestro en Artes. Sin embargo, de hecho esos comentarios no se editaron nunca; en su lugar nuestro autor los incorporó a los comentarios de la *I Pars* que aparecieron en 1588[6].

Seguramente la obra inédita de Báñez sobre el alma, no sería un comentario literal de la obra aristotélica, a juzgar por la comparación con el comentario al *De Generatione*, en donde no se propone un comentario detenido de las

de Vitoria, Domingo de Soto y Melchor Cano [...]; Pedro de Sotomayor [...]; Juan de la Peña [...]; y Mancio de Corpore Christe, sucesor en la cátedra de *prima* de Fray Pedro de Sotomayor [...]. Acopiados los materiales, buscaron los dominicos un teólogo apto para ordenar, completar y perfeccionar todo ese enorme tesoro de ciencia; y sin vacilación se fijaron en Fray Bartolomé de Medina [...]. Aunque no limados y concluidos como para darlos a las prensas [...] dejó preparados nuestro Autor otros comentarios a la primera parte y a la sección segunda de la segunda parte de la *Summa*. De ellos parece que se aprovechó Fray Domingo Báñez, lo mismo que de todo el resto del material científico que tuvo en sus manos Medina». M. SOLANA, *Historia de la filosofía española. Época del Renacimiento (siglo XVI). Tomo III*, Asociación Española para el Progreso de las Ciencias, Madrid 1941, 152-153.

5. Cfr. J.M. LÓPEZ PIÑERO, *Ciencia y técnica en la sociedad española de los siglos XVI y XVII*, Labor, Barcelona 1979, 235.

6. «Otra obra de Psicología, que tenía preparada en forma de comentario a los tres libros *De Anima* de Aristóteles y deseaba publicar, fue incorporada a sus Comentarios sobre el tratado *De Homine de la* Suma Teológica de Santo Tomás e integrada en ellos (Salamanca 1588). Es la mejor obra filosófica de Báñez, y la que hizo con más cariño y competencia», S. RAMÍREZ, «Hacia una renovación de nuestros estudios filosóficos (Un índice de la producción filosófica de los dominicos españoles)», *Estudios filosóficos* 1 (1951-1952) 12.

palabras del texto aristotélico, sino presentar una serie de *dubia* o cuestiones suscitadas por la lectura del *De Anima*[7]. El esquema del *De Anima* de Aristóteles es el siguiente: recorrido histórico acerca del alma (Libro I); definiciones y esencia del alma, las potencias o facultades del alma, el alma vegetativa, la sensación y lo sensible, los sentidos externos (Libro II); el sentido común y la imaginación, el intelecto paciente y agente, la facultad motriz y para terminar, unas consideraciones generales acerca de la jerarquía de los sentidos en los diversos animales (Libro III). De la lectura del comentario bañeciano se desprende que no sigue estrictamente el esquema aristotélico; de hecho, casi todo el libro I del *De Anima* no se encuentra comentado, mientras que se detiene con gran atención en el tratamiento de la definición del alma y la cuestión de la inmortalidad (q. 75), la unión del alma y cuerpo (q. 76); las potencias del alma en general (q. 77); de los sentidos externos, los sentidos internos (q. 78) y los potencias intelectivas (q. 79) con las que ocupa más de la mitad del tratado del hombre.

¿Hasta qué punto los comentarios a las cuestiones 75-102 reflejan el pensamiento de Báñez más que de la Escuela? Del examen del material publicado es fácil afirmar la autoría del Mondragoniense, pero es indudable que la recopilación del material de los clásicos y de los Padres de la Iglesia, además de las obras de Santo Tomás, excede la capacidad de un solo autor. No obstante, es posible advertir a lo largo de la exposición un esfuerzo de síntesis —en ocasiones ciertamente difícil— para armonizar las opiniones de sus maestros en las aulas salmantinas. La importancia del contenido de dicho tratado puede valorarse mejor si lo comparamos con la doctrina del comentario de Francisco Suárez al *De Anima* aristotélico. Las cuestiones planteadas y los problemas debatidos son básicamente los mismos en uno y otro comentario.

2. Fuentes y método del Tratado del Hombre

Si alguna característica distintiva se ha atribuido a Báñez a lo largo de la historia es su confesado deseo de ser un intérprete fiel de la doctrina de Santo Tomás de Aquino. Así lo reconoce su maestro Diego Chaves, censor de los comentarios bañecianos: «Me parece que al Angélico doctor Tomás de Aquino le

7. Algo similar sucede con el comentario de Suárez al *De Anima,* que se acabó publicando como comentario a la *Suma Teológica,* pero que constituye una unidad propia. Cfr. *Commentaria una cum quaestionibus in libros Aristotelis De Anima: Comentarios a los libros de Aristóteles Sobre el Alma*; Francisco Suárez, introducción y edición crítica por Salvador Castellote, Sociedad de Estudios y Publicaciones, Madrid 1978 (el segundo volumen de este comentario apareció en 1981 en la editorial Labor, y el tercero en 1991, Fundación Xabier Zubiri).

ha nacido un intérprete digno de él. Un doctor máximo ha conseguido también un máximo comentador»[8]. En sus comentarios frecuentemente manifiesta que el interés que le mueve no es otro que el de presentar de manera diáfana la doctrina tomasiana, desprendiéndola de las adherencias ajenas a su pensamiento. No se trata, sin embargo, de una adhesión incondicional y ciega a las enseñanzas del Aquinatense; para Báñez la fidelidad a Tomás de Aquino era una garantía de fidelidad a la tradición recibida de los Padres. Así, por ejemplo, en su Comentario a la II-II de la *Suma Teológica* afirma que ha decidido seguir a Santo Tomás en todas sus doctrinas, porque él siguió siempre la doctrina de los Santos Padres[9].

Esta fidelidad al Doctor Angélico marcará decisivamente toda su producción filosófica y teológica, y será una de las claves interpretativas para comprender la actitud de Báñez frente a la tradición clásica y a la doctrina heredada de los comentaristas de Tomás de Aquino que le precedieron. Como es sabido, la segunda generación de la Escuela de Salamanca se movió dentro de las coordenadas del aristotelismo tomista, interpretado por el cardenal Cayetano. Báñez no es ajeno a esta tendencia. Conoció pues a Aristóteles, como lo muestran las numerosas citas a lo largo de sus obras, así como su breve tratado de lógica de marcado sabor aristotélico, y el comentario al *De generatione et corruptione*. Así mismo, conoció de cerca la tradición patrística, especialmente a San Agustín (muy relevante en las cuestiones acerca de la predestinación). Pero tanto la tradición aristotélica como la patrística se encuentra siempre filtrada por el pensamiento de Santo Tomás y desde este horizonte de comprensión cabe leer toda su obra.

He hecho mención anteriormente a Cayetano, que por aquel entonces figuraba como el intérprete oficial de Santo Tomás dentro de la orden dominicana. Báñez lo cita con mucha frecuencia como una autoridad reconocida, pero se aparta de él abiertamente en algunas cuestiones centrales del tomismo[10]. Además, el mismo interés de interpretar fielmente el pensamiento del Aquina-

8. *Censura preliminar. Scholastica Commentaria I Pars,* ed. L. Urbano, F.E.D.A., Valencia 1934, XIV.

9. «Ego statui per omnia et in omnibus sequi doctrinam Sancti Thomae, quoniam ipse secutus semper doctrinam sanctorum patrum». *Scholastica Commentaria* II-II, q. 24, a. 6.

10. Así sucede, por ejemplo, entre otros muchos pasajes, cuando Báñez sostiene que la razón de eternidad no es razón de duración (I, q. 10, a. 2); o al tratar de la definición de verdad (I, q. 16, a. 3); o al reafirmar que el acto de ser es el acto primero de los entes (I, q. 3, a. 4) y unida a ésta, la cuestión sobre la posibilidad de la demostración racional de la inmortalidad del alma (I, q. 75, a. 6).

te le llevará a juzgar la tarea de sus maestros y predecesores en la cátedra salmantina. Citará con frecuencia a Bartolomé de Medina, Mancio del Corpus Christi, Domingo de Soto, Melchor Cano, Francisco de Vitoria, etc., pero no tendrá inconveniente en discrepar de ellos en algunas cuestiones. Es cierto, por tanto, que maestros y discípulos se sirvieron de los materiales utilizados por sus predecesores, pero también lo es que todos ellos guardaron una independencia intelectual dentro del marco general tomista. El mismo Báñez lo manifiesta en uno de los prólogos al Comentario de la *Suma Teológica,* cuando después de reconocer su deuda con Tomás de Aquino y sus maestros afirma: «Aunque es bueno que se sepa que escribo mis propias ideas y reflexiones, pensadas y escritas a mi manera; es decir, algo personal» [11].

El estilo y el método de trabajo de Báñez se encaminan también a dar a conocer con la mayor claridad y precisión posible el pensamiento del Doctor Angélico, depurando al máximo la exposición conceptual. En los comentarios a la *Suma Teológica,* sin duda su obra principal, Báñez utiliza el método escolástico de su tiempo: propuesta de la cuestión en forma de duda, objeciones contra la sentencia que va a defender, advertencias y explicaciones necesarias sobre la cuestión, variedad de opiniones, conclusión que defiende, pruebas de ésta y solución de las razones en contra puestas al principio. A los ojos actuales este método de trabajo nos parece árido y difícil, pero resultó ser un instrumento extraordinariamente riguroso y ordenado de análisis especulativo, dirigido preferentemente a los alumnos que se iniciaban en la Metafísica y en la Teología.

Un rasgo característico del texto bañeciano es el tratamiento histórico de los temas. Los comentarios de Báñez destacan por la apretada síntesis histórica que elabora en los comienzos de cada cuestión que se plantea. De manera breve, apunta las diversas opiniones que se han dado, partiendo de los clásicos (griegos y latinos), pasando por los medievales (árabes y cristianos, escotistas y nominalistas), para acabar en sus contemporáneos. Cita también a los humanistas como Huarte de San Juan, Erasmo de Rotterdam o Juan Luis Vives, aunque discrepa de ellos abiertamente en lo que se refiere a la psicología. Esta perspectiva histórica hace de Báñez un escolástico más cercano en el tiempo. En efecto, a diferencia de lo que pudo suceder en la escolástica racionalista del siglo XIX y XX, donde las tesis filosóficas son presentadas de modo atemporal (aunque en un segundo momento se tratan también históricamente), los problemas son planteados en primera instancia situados en el tiempo. La filosofía y la teología no son vistas como una tarea atemporal, sino como la acumulación del esfuerzo especulativo de las generaciones pasadas.

11. *Scholastica Commentaria I,* XXIII.

El esquema es el ya utilizado en los comentarios anteriores. Cada cuestión consta de los siguientes apartados:

a) Transcripción completa el texto de la *Suma.*

b) Resumen de su contenido *(summa articuli)* que consiste en la presentación de manera sintética de las tesis tomistas y las pruebas que las demuestran.

c) Comentario escolástico mediante la propuesta de *dubia* a modo de cuestiones disputadas suscitadas al hilo de la lectura de la *Suma Teológica.*

Por último, merece destacarse el hecho de que en las diversas cuestiones tratadas Báñez expone algunas verdades con certeza, en las cuales se muestra firme y convencido. Pero se muestran también muchas gradaciones en la exposición de la verdad que se defiende, con una gran prudencia a la hora de sentar como definitivamente verdaderas doctrinas seguramente ciertas, o probablemente verdaderas entre varias soluciones. En contra de lo que en ocasiones pueda parecer, la Escolástica no cierra la discusión en todos los temas. Así lo reconoce Báñez en muchas ocasiones donde no acaba de ver clara la solución al problema planteado. En definitiva, durante la exposición del cuerpo doctrinal deja abiertas numerosas cuestiones: tiene conciencia de no ser el portavoz de un sistema doctrinal ya cerrado o definitivo.

3. Aspectos metodológicos de la edición del «Tratado del hombre»

La edición de la obra bañeciana obedece a la necesidad de plantear de manera rigurosa un estudio crítico del pensamiento filosófico de este autor, y de manera más global, de la segunda generación de la Escuela de Salamanca[12]. Los estudios y monografías sobre esa época revelan que se han llevado a cabo trabajos importantes y relevantes —sobre todo en el campo teológico— pero predomina en mi opinión un enfoque histórico «externo» a los textos mismos. Si nos centramos en la obra de Báñez encontramos que la última edición de sus comentarios a la *Suma Teológica* data de 1614 —si bien hubo un intento truncado de reedición en 1934 que sólo logró sacar a la luz el texto latino de las pri-

12. Gilson se encontró tardíamente con los comentarios de Báñez a la *Prima Pars* de la *Suma Teológica* y llama la atención sobre el gran valor que tendría una reedición que los hiciera nuevamente asequibles al público filosófico. Cfr. E. Gilson, «Cajétan et l'humanisme théologique», *Archives d'histoire doctrinale e litteraire du Moyen Age* 22 (1955) 118, nt. 3.

meras cuestiones de la *Prima Pars*. La inexistencia de ediciones modernas no se corresponde con las abundantes referencias al autor en los manuales teológicos: de esta manera se repiten los tópicos —a los que haré referencia a continuación— de alabanza o de crítica. Esto nos lleva a pensar que la obra de Báñez ha sido más comentada que leída directamente. Abordaré a continuación algunos de esos tópicos, que contando con una cierta base real acaban entorpeciendo la valoración crítica de los textos mismos.

3.1. *Existencia de contenidos filosóficos en los comentarios bañecianos*

La mayoría de manuales que han tratado el pensamiento bañeciano son de carácter eminentemente teológico. Si exceptuamos los manuales ya clásicos de Marcial Solana y del dominico Guillermo Fraile (con la revisión de Teófilo Urdánoz) [13], son pocos los tratados de Historia de la Filosofía que dedican apenas unas páginas a comentar los contenidos filosóficos de la obra bañeciana. En mi opinión todavía está por realizarse el estudio de las doctrinas filosóficas de la Escuela de Salamanca. La cuestión es que al igual que sucedió en la Edad Media —como demostró, por ejemplo, Gilson— al amparo de las especulaciones teológicas se desarrolló una verdadera metafísica fruto de reflexión filosófica iluminada por la fe, pero con una coherencia racional que hace posible el diálogo con filósofos no cristianos. También en los comentarios a la *Suma Teológica* llevados a cabo por la Escuela de Salamanca se encuentran presentes desarrollos estrictamente filosóficos. Báñez y los salmantinos eran conscientes del valor primacial de la sabiduría teológica, pero no por ello renunciaron a desarrollos filosóficos tendiendo puentes con la filosofía pagana. A título de ejemplo, podemos citar la afirmación de Báñez de que la concepción del hombre como imagen y semejanza de Dios es una noción accesible a la razón natural; o la amplia explicación acerca de la demostrabilidad racional de la inmortalidad del alma humana, y si Aristóteles llegó a esta conclusión desde su filosofía. El debate encendido en estas cuestiones refleja bien la conciencia de estar haciendo una verdadera filosofía, y como tal, válida también para aquellos que no poseen la revelación cristiana.

13. M. SOLANA, *Historia de la filosofía española. Época del Renacimiento, siglo XVI, (III)*, Asociación Española para el Progreso de las Ciencias, Madrid 1941; IDEM, *Los grandes escolásticos españoles de los siglos XVI y XVII: sus doctrinas filosóficas y su significación en la historia de la filosofía*, Imprenta de J. Ratés, Madrid 1928; G. FRAILE, *Historia de la Filosofía española (I). Desde la época romana hasta fines del siglo XVII*, BAC, Madrid ²1985. A estos textos habría que añadir el libro de FARTOS MARTÍNEZ y M. VELÁZQUEZ CAMPO, L. (eds.), *La filosofía española en Castilla y León: de los orígenes al Siglo de Oro*, Secretariado de Publicaciones e Intercambio Científico de la Universidad de Valladolid, Valladolid 1997.

3.2. *Valoraciones sobre la figura de Báñez y de su obra*

En el estado actual de las investigaciones, podemos decir que la vida y obras de Báñez son bien conocidas, pero la valoración acerca de su carácter y personalidad ha sido muy dispar. Sin duda, las disputas sobre la gracia —que marcaron la última etapa de su vida— han cubierto de oscuridad su talante intelectual y humano [14]. Para algunos de sus contemporáneos, el teólogo salmantino destaca por su sabiduría, prudencia y santidad, como testimonian Santa Teresa de Jesús y el Venerable Juan de Palafox. Para otros, por el contrario, aparece como un hombre envidioso, rencoroso, alucinado, falsario, que apeló a la astucia, a la mentira y al abuso de poder.

Ya en el siglo XX, el P. Luis Urbano afirma con afectada alabanza: «fue un varón egregio, franco, leal, optimista, decidido y animoso. La sangre vasca (...) infundía energía y fortaleza a su carácter, exento de malicia, con ingenuidad de niño sin tortuosidades de maligna intención (...) Vigoroso atleta de la argumentación silogística, gozaba con la controversia exenta de pasión y amante de la verdad» [15]. Y Martin destaca junto a su notable actividad científica, un noble carácter y grandes virtudes, como la sinceridad, la humildad, la paciencia, su espíritu de oración y trabajo, unido a su tenacidad y magnanimidad, para concluir que Báñez es «una de las más bellas figuras del mundo eclesiástico y teológico de la España del siglo XVI» [16]. Por su parte, Ehrle afirma de Báñez que «a duras penas soportaba que otros disintiesen de sus doctrinas y opiniones. Este carácter lo manifestó no sólo en sus ataques contra Molina, tan violentos y a la vez injustificados (...), sino también en las disputas con sus propios hermanos de religión, con Vitoria, Soto y Mancio. Sucedía a Báñez lo que a Cano, es decir, que, a pesar de su santidad, había quedado en él un resto del independiente carácter español, que reveló en estas contiendas literarias con tanto más vigor cuanto que, como es frecuente en semejantes caracteres, llegaba a tomar como cosas de Dios, de la Iglesia y de Santo Tomás, las que provenían exclusivamente de su peculiar modo de ser y entender» [17]. Como se puede apreciar, el contraste entre las valoraciones personales sobre nuestro autor no puede ser más dispar.

14. En este apartado me remito a la síntesis de la valoración de la figura intelectual y de las doctrinas de Báñez que puede encontrarse en J.A. GARCÍA CUADRADO, «Domingo Báñez (1528-1604): Introducción a su obra filosófica y teológica», *Cuadernos de Anuario Filosófico*, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona 1999.

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

16. R.M. MARTIN, en *DHEG (VI)*, Paris 1932, col. 494.

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

La lectura directa de sus obras no nos acaba de sacar de dudas acerca de su talante intelectual. En muchas ocasiones se muestra agradecido y respetuoso con sus maestros[18], aunque no duda en disentir con ellos en algunos puntos. Habitualmente se muestra ponderado en sus juicios distinguiendo aquello que él juzga con firmeza ser cierto, de aquello que le resulta probablemente cierto, o simplemente dudoso. Utiliza con mucha frecuencia cláusulas del tipo «esto es probablemente cierto», «parece esto más probable que su contrario», etc. Pero no faltan textos de apasionamiento y duras descalificaciones. Ese tono apasionado (a veces hiriente) crece en sus escritos polémicos frente a otras órdenes religiosas. Son las luces y sombras de un hombre de su tiempo, pero que puede desviarnos de lo verdaderamente importante: el contenido especulativo de sus obras.

¿Cuál es la verdadera imagen de este polémico teólogo? Es algo que escapa totalmente a nuestras posibilidades. Por eso, el presupuesto metodológico con el que se trabaja en la edición de sus obras, tiende a obviar las valoraciones personales que se han realizado sobre su persona: nos interesa el valor del texto editado, y no las intenciones o intrigas en las que se encontró envuelto a lo largo de su vida. No se trata de una «reivindicación» de su actuación personal, ni un intento desesperado de «salvar» sus doctrinas llevando a cabo difíciles equilibrios hermenéuticos: se trata simplemente de presentar sus textos, tal como fueron elaborados y publicados por el mismo autor.

3.3. *Sobre la «intolerencia» intelectual de Báñez*

Los historiadores de la Escuela salmantina coinciden en señalar la existencia de dos períodos bien diferenciadois. El primero, ligado al fundador de la Escuela (Francisco de Vitoria) más humanista y abierta; y un segundo periodo, —posterior al Concilio de Trento— decadente, cerrado e intransigente cuya figura emblemática sería Domingo Báñez. Aceptando en líneas generales esta descripción bastante extendida[19], sería preciso entrar a valorar de modo más crítico estas afirmaciones.

18. De esta manera afirma que si alguna deficiencia se encuentra en su obra no se debe atribuir a la ignorancia de sus Maestros, ni a la ligereza de estudio, sino que «la causa es mi rudeza de ingenio, mi negligencia, mi falta de habilidad para escribir. Si encuentra el lector algo bueno en mis escritos que le enseñe y le deleite, debe atribuirlo primeramente a Dios, después a mis maestros en gran parte». L. URBANO, «Introducción», *Scholastica Commentaria...*, XXII-XXIII.

19. Cfr. a título de ejemplo, R. DE ALMEIDA ROLO, «Duas linhas de restauraçao tomista na segunda Escolástica do século XVI», en *Atti del Congreso Internazionale nell VII*

Parece indudable que hacia 1570 hay un giro especulativo más vigilante de la ortodoxia tomista. Pero quizás, la «intolerancia» de la que se habla en esta segunda época haya de ser correctamente interpretada. Es cierto que asistimos a una crispación general entre las diversas órdenes religiosas que generó polémicas y tensiones en el seno de la Universidad salmantina. Por otro lado, el recelo hacia el humanismo es patente y este clima de sospecha no permitió un diálogo sereno y fecundo, tal como sucedió en los tiempos de Vitoria. Sin embargo, es preciso ahondar un poco más en los hechos, para descubrir las raíces profundas del problema. Por una parte, la aceptación de las doctrinas humanísticas llevada a cabo por el tomismo auspiciado por Vitoria se mostró enormemente fecundo y su autoridad magisterial nunca fue cuestionada en la Escuela de Salamanca. Basta una rápida lectura de las obras de estos autores para percibir la conciencia de Escuela, es decir, de una unidad intelectual con unos objetivos comunes. Pero esta conciencia de Escuela no es monolítica. Se observa en cada uno de ellos una peculiar formación intelectual que les lleva a discrepar en las distintas soluciones. No es de extrañar, por tanto, que Báñez y otros autores salmantinos discrepen de Vitoria, principalmente en cuestiones de orden estrictamente filosófico.

La formación tomista de Francisco de Vitoria, así como la de Domingo de Soto, estuvo muy mediatizada por el ambiente de la Universidad de París, esto es, nominalismo, escotismo y humanismo. La actitud abierta que se respira en la primera fase de la Escuela de Salamanca es muy positiva, pero encierra el peligro del eclecticismo, es decir, una especie de sincretismo intelectual en donde no se advierten las divergencias de fondo. Es preciso tener en cuenta que, al menos desde el punto de vista estrictamente metafísico hay planteamientos filosóficos en los que no son compatibles los principios nominalistas con los sostenidos por Santo Tomás de Aquino. La tarea que se propone Báñez en gran parte supone una depuración de esas incompatibilidades, pero el tono polémico utilizado en ocasiones le ha hecho merecedor de calificativos de actitud «rígida» e «intolerante». Desde luego, esos calificativos cuadran bien con los textos referidos a las controversias con posturas luteranas o con otras órdenes religiosas y no facilitan precisamente una actitud positiva que busque más los puntos de acuerdo que de divergencia. Sin embargo, tiene la ventaja la proponer una lectura mucho más crítica y coherente de las doctrinas filosóficas y teológicas.

centenario, Edizione Domenicane Italiane, Napoli 1976, 230-241, además de los ya citados anteriormente de M. ANDRÉS, *La teología española en el siglo XVI;* E. VILANOVA, *Historia de la teología cristiana,* así como J. BELDA PLANS, *La Escuela de Salamanca y la renovación de la teología en el siglo XVI.*

3.4. *La derivación hacia la «metafísica» en la Segunda Escuela Salmantina*

Otra afirmación comúnmente aceptada entre los historiadores de la Teología salmantina es que ese segundo periodo de decadencia está caracterizado por una especulación más abstracta y «metafísica», y menos atenta a las cuestiones prácticas y existenciales. En parte, este giro puede explicarse por el cambio de contexto intelectual, donde las cuestiones éticas y jurídicas derivadas de la Conquista de América han pasado a un segundo plano. Por eso, se justifica el tránsito hacia un tipo de especulación más metafísica y abstracta; pero esta afirmación no me parece en sí misma negativa. Es más, es en ese contexto metafísico donde se replantean de manera más profunda las cuestiones centrales de la vida humana como son la inmortalidad del alma o la libertad humana. Éstas son las cuestiones a las que se enfrentará Báñez, con mayor o menor acierto, pero con rigor especulativo. La renovación de la metafísica que tuvo lugar en esos años fue enormemente productiva, como se viene reconociendo de modo más claro en la actualidad[20]. En efecto, en esos años se publican en la Península Ibérica las tres primeras metafísicas sistemáticas de la filosofía occidental[21], que influirán decisivamente en el giro filosófico de la Modernidad. Examinando las cuestiones del comentario bañeciano no se puede afirmar que las cuestiones antropológicas han perdido relevancia frente al interés humanista de Vitoria y Soto, sino que se ha operado un cambio de perspectiva, más metafísica, para estudiar al hombre. En buena medida se puede encontrar una fundamentación más especulativa de las afirmaciones ya presentes en la primera generación salmantina.

3.5. *La fidelidad a Santo Tomás, como criterio hermenéutico*

Con frecuencia se ha estudiado a los autores escolásticos tomistas tomando como punto de partida —y en ocasiones también de llegada— la «fidelidad» o «no fidelidad» a la doctrina tomista, tanto de sus doctrinas filosóficas como teológicas. Este criterio se ha aplicado particularmente a la obra

20. «Báñez trabaja en el momento en el cual se sistematizan las primeras grandes metafísicas, en los últimos años del siglo XVI y primeros del XVII (...) son diez años gloriosos de la filosofía española». M. ANDRÉS MARTÍN et al., *El siglo del Quijote (1580-1680), vol. I. Religión, Filosofía, Ciencia,* Espasa Calpe, Madrid 1996, 93-94.

21. Cfr. J. GALLEGO SALVADORES, «La aparición de las primeras metafísicas sistemáticas en la España del XVI: Diego Mas (1587), Francisco Suárez y Diego de Zúñiga (1597)», en *Escritos del Vedat,* 3 (1973) 159.

bañeciana. Basta acudir a la inabarcable bibliografía sobre las cuestiones de la gracia, para darse cuenta de que en definitiva, las controversias se centran en el hecho de si la «premoción física» es una interpretación peculiar de los textos de Santo Tomás (con lo que se justificaría el uso de término «bañeciano» para designar a la tradición teológica enfrentada al «molinismo»), o si se trata de una doctrina ya presente en el Doctor Angélico. Si así fuera, no estaría justificado el uso del término «bañecianismo», sino que debería ser sustituido, sin más reservas, por «tomismo»[22]. De manera similar, en el campo de la metafísica, Báñez ha venido a ser reivindicado por el tomismo del siglo XX como el re-descubridor del auténtico tomismo metafísico al recordar la noción de *actus essendi* como acto primero y máxima perfección del ente, frente a las deformaciones atribuidas a Cayetano y sus seguidores, aunque no han faltado las voces como las de Fabro y Kennedy que atribuyen al Mondragoniense —junto al resto de la escolástica tomista de esos siglos— el oscurecimiento de la noción del acto de ser[23].

Este modo de leer a Báñez ha resultado sin duda enriquecedor y se explica bien si tenemos en cuenta las recomendaciones del Magisterio de la Iglesia por volver a la doctrina tomista en sus mismas fuentes, como hizo León XIII en su encíclica *Aeterni Patris*. Es cierto que en la enseñanza de la Teología (y filosofía) en no pocas ocasiones se presentaba como doctrina de Santo Tomás lo que no era más que doctrina suarista, escotista o cayetanista, dificultando el verdadero sentido de las fórmulas y textos escritos por el Doctor Angélico. Sin embargo, admitiendo la validez y fecundidad de ese criterio de «fidelidad al maestro» creo oportuno introducir un nuevo criterio interpretativo para enfrentarse a los textos de los tomistas posteriores. Esos autores no sólo volvían su mirada a los textos de Santo Tomás, sino que desde un bagaje intelectual en donde los clásicos y los Padres de la Iglesia tenían un peso decisivo, intentaban hacer frente a una realidad nueva, con unas corrientes de pensamiento novedosas y que no podían ser obviadas por el tomista del siglo XVI[24]. De hecho, Báñez en sus comentarios no obvió el nominalismo de la Baja Edad Media, ni las críticas a Santo Tomás —como la llevada a cabo por Durando de San Porciano—, ni las nuevas corrientes humanísticas, ni mucho menos el gi-

22. Ésta es la postura acerca de la «comedia bañeciana» que hizo célebre R. GARRIGOU-LAGRANGE, «De comoedia banneziana et recenty sincretismo», en *Angelicum*, 23 (1946) 3-29.

23. Cfr. el estado de cuestión recogido en J.A. GARCÍA CUADRADO, *Domingo Báñez (1528-1604): Introducción a su obra filosófica y teológica*, cit.

24. Este criterio de interpretación está esbozado en el artículo de S.Th. BONINO, «Le thomisme aujourd'hui. Perspectives cavalières», en *Revista Española de Teología*, 63 (2003) 167-181, en donde aboga por la rehabilitación de la tradición tomista.

ro teológico y antropológico preconizado por Lutero. Báñez tiene delante esas voces nuevas, se enfrenta con ellas, y en no pocas ocasiones las incorpora a su argumentación. Por extraño que pueda parecer, Báñez cuando lo cree oportuno cita como autoridades a Guillermo de Ockham y otros nominalistas, a Durando de San Porciano, Erasmo de Rotterdam, Luis Vives o Pico de la Mirandola, aunque no supone nada nuevo constatar la crítica que se encuentra a muchas de las posturas de aquellos que engloba bajo el calificativo de «ciertos modernos».

4. Ediciones del Tratado del hombre

El primer volumen de los Comentarios a la Primera Parte de los comentarios bañecianos a la *Suma Teológica* vio la luz en Salamanca (tipografía de los herederos de Matías Gast) en el año 1584 y apareció con el título de *Scholastica Commentaria in Primam Partem Angelici doctoris D. Thomae ad sexagesimam quartam quaestionem.* Del éxito de la obra nos da idea el número de reediciones llevadas a cabo en pocos años: dos en 1584 (Salamanca y Roma), dos más en 1585 (Venecia y Salamanca); otra más en 1587 (Venecia); una nueva edición sólo un año después (Lyon); dos ediciones más en 1602 (editadas ambas en Venecia), y la última en 1614 (Duai). Eso quiere decir que se editó seis veces en tan sólo cinco años, y conoció en total nueve ediciones.

El resto del comentario a la *I Pars,* donde se comentan las cuestiones que componen el tratado *De Homine,* (*Scholastica Commentaria super caeteras primae partis questiones*) fue editado por vez primera en 1588 en el convento de San Esteban («excudebant apud Sanctum Stephanum Ioannes & Andreas Renaut fratres»), donde el mismo Báñez había traído la imprenta unos años antes[25]. Ésta ha sido la edición que hemos seguido para nuestra traducción, porque con seguridad fue directamente revisada por nuestro autor antes de darla a la imprenta. Se trata de la edición más difundida en la Península Ibérica, y pueden encontrarse bastantes ejemplares en las bibliotecas españolas. Los ejemplares de las restantes ediciones —que citaré a continuación— son muy raros en las Bibliotecas de nuestro país.

En el mismo año en que apareció la primera edición —1588— aparece la segunda en Lyon impresa en la imprenta de Esteban Miguel y Socios,

25. Cfr. J.L. Espinel Marcos, *San Esteban de Salamanca: historia y guía (siglos XIII-XX)*, 2ª ed. revisada, San Esteban, Salamanca 1995, 125-129.

junto con el primer volumen de los comentarios a la *Summa*. En 1591, en Venecia se publicará en la imprenta de los Herederos de Melchor Sesa. Hemos de esperar diez años hasta la aparición de dos ediciones realizadas en Venecia en 1602 en la imprenta de Damián Zenario y Pedro M. Bertano, ésta última junto con los comentarios contenidos en el primer volumen y el tratado *De fide, spe, et caritate*. Por último, aparece en 1614, en Duai, junto con el resto de comentarios de Báñez a la *Suma Teológica*. Así pues, en un plazo de tan sólo catorce años (desde 1588 hasta 1602) se hicieron cinco ediciones de los comentarios a las cuestiones *De Homine*. Doce años después, vio la luz otra edición más, para no volver a ser publicada esta obra. Por lo tanto, transcurrieron 16 años desde la primera a la última edición, con un total de seis ediciones. Esto nos da idea del rápido y fugaz éxito de los comentarios de Báñez.

5. Apéndice: Síntesis del contenido del tratado del hombre

En estas cuestiones de la Primera parte, Báñez desarrolla con método escolástico las cuestiones sobre Dios (existencia, naturaleza y operaciones, unidad y trinidad, etc.), la Creación, los ángeles y el hombre. Aunque el contenido del comentario es principalmente teológico, es aquí donde saltan a un primer plano las cuestiones metafísicas donde Báñez muestra sus interpretaciones más interesantes acerca del ser como acto primero, el entendimiento y la voluntad en el hombre, la libertad humana, etc.

A título meramente orientativo se indican los títulos de los *dubia* tratados por Báñez a lo largo del comentario a estas cuestiones de la *Suma Teológica*. Estos *dubia* constituían otras tantas cuestiones disputadas de mayor o menor extensión, situadas dentro del comentario, y eran cuestiones suscitadas a nivel académico a raíz de la lectura del texto de Santo Tomás. El elenco de dudas puede darnos una idea bastante aproximada de los temas tratados en el comentario, así como el tipo de disputas que tenían lugar tres siglos después de la redacción de la *summa* tomista[26].

26. Los *dubia* están numerados siguiendo la numeración correlativa del índice de dudas que precede al volúmen de la edición de 1588 (que comienza con la cuestión 65). A continuación de cada duda hemos indicado el número de la columna donde comienza a tratarse: de esta manera el lector puede hacerse una idea aproximada de la extensión con la que se expone cada duda o cuestión.

Cuestión 75: Sobre la esencia del alma

42: Si el alma es acto [320].
43: Si en la definición de alma como acto del cuerpo físico orgánico se encuentra también contenida la diferencia [326].
44: Si el alma se define en esta definición por el sujeto formado o por el sujeto informe [333].
45: Si es buena la segunda definición de alma: aquello por lo que vivimos, sentimos, nos movemos y entendemos [341].
46: Si es cierto, según la fe, que el alma humana es incorpórea e incorruptible [351].
47: Si el alma fuera cuerpo ¿cómo se podrían conocer otros cuerpos? [354].
48: Si es cierto según la fe católica que el alma racional es inmortal [367].
49: Si con la razón natural puede conocerse de manera evidente la verdad de la inmortalidad del alma [372].
50: Si las razones dadas por Santo Tomás para probar la inmortalidad del alma son buenas y demostrativas [383].
51: Si según Aristóteles se puede afirmar que el alma racional es inmortal [390].
52: Si el entendimiento del ángel y del alma son de la misma especie [397].

Cuestión 76: Sobre la unión de alma y cuerpo

53: Si con la razón natural se puede demostrar que el alma racional es forma intrínseca del cuerpo [404].
54: Si el alma intelectiva —en cuanto que es intelectiva— se debe decir también forma del cuerpo [408].
55: Si tratar del alma compete al físico o más bien al metafísico [412].
56: Si el intelecto es más abstracto que el alma intelectiva [416].
57: Si el ser del alma intelectiva es el mismo por el que subsiste el alma, y por el que subsiste el compuesto [418].
58: Si el alma intelectiva subsiste por sí misma en el compuesto, no sólo como por lo que subsiste (*tanquam quo*), sino como lo que subsiste (*tanquam quod*) [420].
59: Si el alma separada tiene inclinación natural al cuerpo [425].
60: Si en un hombre pueden existir diversas imágenes (*phantasmata*) de las diversas cosas, distintas sólo en número [437].
61: Si en el hombre hay diversas almas esencialmente diferentes [447].
62: Si el alma racional contiene virtualmente la sensitiva y la vegetativa [451].
63: Si por la misma fe por la que creemos que el alma es inmortal, debemos creer que es indivisible [465].
64: Si sólo el alma intelectiva es indivisible y se encuentra toda en cualquier parte [467].
65: Si el alma intelectiva está del mismo modo en cualquier parte del cuerpo, como en los cabellos, uñas, etc. [489].

Cuestión 77: Sobre las potencias del alma en general

66: Si la esencia misma del alma es potencia suya [496].
67: Si las propiedades pueden separarse de sus sujetos [501].
68: Si el acto y la potencia son del mismo género [504].
69: De qué modo se debe entender que el alma está en potencia de tener la vida [507].
70: Si de la diversidad de operaciones se infiere la diversidad de principios de los que proceden las operaciones [509].
71: Si la sustancia creada puede ser principio inmediato de operaciones por sí misma [510].
72: Si las potencias se distinguen por actos y objetos [517].
73: Si en las potencias del alma hay algún orden [526].
74: Si todas las potencias del alma están en el alma como en su sujeto [529].
75: Si existe la potencia como en el sujeto de quien es la operación [532].
76: Si las potencias que ejercen operaciones con un órgano corpóreo están en el compuesto como en un sujeto [533].
77: Si todas las potencias del alma fluyen de ella como de su esencia [536].
78: Si el alma es causa final, activa o material de sus potencias [539].
79: Si las potencias fluyen del alma por real y verdadera acción o si lo hacen por una resultancia natural [542].
80: Si las potencias que están en el compuesto permanecen en el alma separada [548].

Cuestión 78: De las potencias del alma en especial

81: Si Aristóteles y Santo Tomás afirmaron convenientemente el número de las potencias [553].
82: Si la potencia motora (de desplazamiento) es realmente distinta de la potencia apetitiva [561].
83: Si la potencia nutritiva, de crecimiento y generativa son realmente distintas entre sí [569].
84: Si el alimento es objeto de las tres potencias de la parte vegetativa [576].
85: Si las operaciones del alma vegetativa son sólo tres [583].
86: Si la más natural de todas las operaciones del viviente es generar algo similar a sí mismo [586].
87: Si hay algún viviente al que no le convenga la potencia generativa [589].
88: Si en las plantas hay un alma que da su ser a los vivientes [595].
89: Si las potencias sensitivas son meramente pasivas [601].
90: Si existe un sentido agente [609].
91: Si se debe admitir la existencia de especies sensibles emitidas por objetos que inmutan los sentidos [611].
92: Si el sentido se equivoca con respecto al sensible propio [619].

93: Si la vehemencia del sensible destruye el sentido [622].
94: Si el sensible sobrepuesto al sentido constituye sensación [625].
95: Si es buena la división entre sensibles propios, comunes y *per accidens* [629].
96: Si los sensibles comunes imprimen especies distintas de las especies de los sensibles propios [637].
97: Si los sentidos externos son reflexivos y pueden percibir su sensación [643].
98: Si los sentidos externos son cinco [648].
99: Si el color es objeto de la vista [649].
100: Cuál es el objeto sensible de la vista y de qué modo se realiza la visión [660].
101: Si el sonido es movimiento o cualidad [665].
102: Si el sonido está causado por el contacto de dos cuerpos sólidos [667].
103: Si el sonido permanece solamente en el aire interrumpido [670].
104: Si el sonido está realmente a medio camino hasta el oído o más bien intencionalmente [672].
105: ¿Por qué razón se forma el eco? [677].
106: Si el hombre entre todos los animales tiene el peor sentido del olfato y del tacto [678].
107: Si el olor realmente se difunde por el medio, o sólo intencionalmente [683].
108: Si el gusto y el tacto son sentidos distintos [688].
109: Si el sentido del tacto es uno según la especie indivisible [691].
110: Cuáles son los sensibles del tacto [696].
111: Si el aire, o el agua, o algún otro cuerpo pueden ser medios externos del tacto [699].
112: Si los sentidos internos son sólo cuatro [706].
113: Si en los sentidos internos hay juicios, o proposiciones o discurso [709].
114: Si se debe admitir el sensorio común y en qué parte del cerebro se localiza [717].
115: Si el sensorio común sólo siente en presencia de las cosas sensibles exteriores [719].
116: Si la fantasía es movimiento del sentido según el acto realizado, y si es potencia cognoscitiva [721].
117: Si todos los animales, también los imperfectos, tienen fantasía y memoria [728].
118: Se pregunta sobre la naturaleza de la estimativa y cogitativa [731].
119: Sobre la naturaleza de la memoria y de la reminiscencia [732].
120: Si en el hombre la memoria y la reminiscencia son potencias distintas [732].

Cuestión 79: De las potencias intelectivas

121: Si el entendimiento es potencia pasiva tanto con respecto al objeto como con respecto a las especies inteligibles [739].
122: Si la intelección es producida efectivamente por el mismo intelecto [746].

123: Si se debe admitir el intelecto agente [757].
124: Si se debe admitir el sentido agente [766].
125: Cuál es la operación propia del intelecto agente [770].
126: De qué modo el intelecto agente hace los inteligibles en acto [778].
127: En qué sentido se dice que el intelecto agente asume las imágenes para producir la especie inteligible [784].
128: Si la luz es necesaria a los colores por parte del objeto, o más bien sólo por parte del medio [792].
129: Si en la parte intelectiva del alma hay propiamente memoria [806].
130: Si la memoria intelectiva es potencia distinta del intelecto posible [817].
131: Si la sindéresis es un hábito que pertenece al intelecto [830].
132: Si la sindéresis es innato al intelecto o es (un hábito) adquirido [832].
133: Si la conciencia es potencia, acto o hábito [836].

Cuestión 80: De las potencias apetitivas en general

134: Si la aprehensión del objeto es la razón formal del fin en orden al apetito, y no solamente una condición [843].
135: Si el bien aprehendido mueve al apetito en el género de la causa final [858].

Cuestión 81: De la sensualidad

136: Si el irascible y el concupiscible son potencias realmente distintas entre sí [879].
137: Si el apetito irascible es más excelente que el concupiscible, o más bien al contrario [884].
138: Si el apetito sensitivo en el hombre puede ser movido sin la moción de los apetitos superiores [890].

Cuestión 82: De la voluntad

139: Si el acto de la voluntad puede ser coaccionado [893].
140: Si la voluntad puede ser forzada en los actos imperados por ella misma [902].
141: Si la voluntad o alguna otra criatura puede padecer violencia con respecto a Dios [908].
142: Si es necesario que nuestra voluntad apetezca formalmente la felicidad en general o fin último así como los medios que tienen una conexión necesaria con el fin último [915].
143: Si la voluntad de los bienaventurados en la patria es necesaria en cuanto a su ejercicio para amar a Dios [921].

144: Si la voluntad es movida o puede ser movida necesariamente en cuanto al ejercicio para amar a Dios [924].
145: Si una vez supuesta la voluntad del fin la voluntad quiere el medio necesario para el fin de manera necesaria y no libremente [931].
146: Si el intelecto es más perfecto que la voluntad hablando de modo absoluto [937].
147: Si la voluntad es más perfecta que el intelecto según un cierto aspecto [944].
148: Si la voluntad mueve al intelecto a modo de causa eficiente [950].
149: Si la primera intelección del alma procede de la moción divina [951].

Cuestión 83: Del libre albedrío

150: Con qué certeza se debe afirmar que el hombre tiene libre albedrío [960].
151: Si la libertad de la voluntad proviene de la indiferencia del juicio del intelecto [969].
152: Si el libre albedrío es otra potencia distinta de la voluntad [981].

Cuestión 84: Cómo el alma, unida al cuerpo, entiende las cosas corporales que le son inferiores

153: Si el objeto de nuestro intelecto es la quididad de las cosas materiales [1006].
154: Si nuestro intelecto puede conocer la quididad de las cosas materiales abstraída del singular [1011].
155: Si en el conocimiento de la cosa material existente en singular nuestro intelecto debe volverse necesariamente a las imágenes sensibles [1017].
156: Si el sentido común puede juzgar y discernir en ausencia de los sensibles [1022].

Cuestión 85: Del modo y orden de la intelección

157: Si son necesarias las especies inteligibles [1031].
158: Si la especie inteligible concurre con el intelecto de modo efectivo y parcial a la intelección [1034].
159: Si podemos entender a la vez muchas cosas [1047].
160: Si un intelecto es en sí mismo más perfecto que otro [1056].

Cuestión 86: Qué conocemos de las cosas materiales

161: Si nuestro intelecto puede entender directamente los singulares [1066].
162: ¿Qué (significa) que el intelecto conoce las cosas singulares por reflexión? [1069].

163: Si el intelecto, cuando conoce las cosas singulares por reflexión, también conoce lo que forma el concepto propio [1073].
164: Si así como admitimos en el intelecto el concepto de las cosas singulares podemos admitir también las especies propias y adecuadas de las mismas [1076].
165: Si el intelecto conoce las cosas contingentes [1083].

Cuestión 87: De cómo el alma intelectiva se conoce a sí misma y a lo que en ella existe

166: Si nuestra alma se conoce por propia esencia [1091].
167: ¿Cuál es el sentido de las palabras de San Agustín: «Nuestra mente (se conoce) a sí misma a través de sí misma»? [1098].
168: Si el intelecto forma un concepto propio cuando conoce el hábito, el acto, el concepto y la especie [1104].

Cuestión 88: Cómo el alma conoce las realidades superiores a ella

169: Si nuestro intelecto, según el estado presente, puede conocer quiditativamente las sustancias separadas [1118].
170: Si para conocer las cosas sobrenaturales bastan las especies abstraídas de las cosas materiales [1121].

Cuestión 89: Del conocimiento del alma separada

171: Si es cierto que el alma separada conoce alguna cosa [1129].
172: Si es natural al alma que existe en el cuerpo inteligir por conversión a lo superior, o es contrario a su naturaleza [1133].
173: Si el alma separada se conoce a sí misma por su propia sustancia [1143].
174: ¿Por qué el alma separada puede conocer perfectamente cosas distintas del alma, y sin embargo no puede conocer las sustancias separadas? [1144].
175: Si el alma separada mediante las especies infundidas por Dios conoce todas las cosas naturales (incluso a los ángeles) con conocimiento confuso, o con conocimiento perfecto [1147].
176: ¿Por qué la especie del alma separada está determinada más por unos singulares que por otros? [1153].
177: Si cualquier alma separada conoce todas las cosas que se operan en nosotros [1167].
178: Si los singulares conocidos por los bienaventurados, son conocidos mediante alguna sucesión [1170].
179: Si el alma de Samuel se apareció verdaderamente al Rey Saul [1172].

Cuestión 90: De la primera producción del hombre en cuanto al alma

180: Si el alma ha sido hecha, y si es de la sustancia de Dios [1179].
181: Si según la fe se debe afirmar que el alma racional es producida sólo por Dios por creación a partir de la nada [1184].
182: Si el alma ha sido producida antes que el cuerpo [1196].

Cuestión 92: De la producción de la mujer

183: Si para las operaciones distintas de la generación, es mejor que el varón sea ayudado por otro varón o por una mujer [1214].
184: Si verdaderamente la mujer ha sido creada de la costilla del varón [1221].
185: Si la mujer ha sido creada de la costilla del varón sin ninguna otra adición de ninguna otra materia [1227].

Cuestión 93: Del fin o término de la producción del hombre

186: Si el ángel está hecho más a semejanza de Dios que el hombre [1240].
187: Si la imagen de Dios permanece en los pecadores o si es borrada por el pecado [1244].
188: Si la imagen de Dios se encuentra más perfectamente y más expresamente en el hombre que en la mujer [1249].

Cuestión 94: Del estado y condición del primer hombre en cuanto al intelecto

189: Si el primer hombre en el estado de inocencia tuvo alguna noticia evidente o al menos abstractiva de los divinos misterios [1272].
190: Si el hombre en el estado de inocencia entendería a través de la vuelta (o conversión) a las imágenes [1281].
191: Si Adán tuvo la ciencia de todas aquellas cosas que los hombres pueden conocer naturalmente [1289].
192: Si Adán conoció de las cosas sobrenaturales todas aquellas que eran necesarias para el gobierno de la vida humana según ese estado [*ibid.*].
193: Si todo error que acaece en el intelecto proviene de algo inferior [1293].

Cuestión 95: De las cosas referentes a la voluntad del primer hombre, es decir, de la gracia y la justicia

194: Si el primer hombre fue creado en gracia [1296].

195: Si la justicia original y la gracia *faciens gratum* son hábitos realmente distintos; y si son el mismo hábito en la realidad, son distintos según la razón en orden a los diversos efectos [1301].

196: Si en Adán se dieron pasiones del alma [1306].

197: Si en el estado de inocencia existieron algunas pasiones con respecto al mal, como el dolor, el temor, etc. [1308].

198: Si aquellas virtudes que conllevan alguna imperfección que repugna al estado de inocencia, existieron en Adán según el hábito, y no según el acto, como la virtud de la penitencia y de la misericordia [1312].

199: Y si las virtudes morales que versan sobre las pasiones como la templanza y la fortaleza existieron en Adán, según el acto y el hábito [*ibid.*].

200: Si hablando absolutamente se debe afirmar que el hombre en estado de inocencia mereció más en cuanto al premio esencial (incluso en cuanto a lo accidental según la cantidad absoluta de las obras) que lo que merecieron los hombres en estado de naturaleza caída justificados por la gracia de Cristo, como se dice de Adán [1317].

201: Si quien con igual caridad realiza grandes acciones de las otras virtudes, es más merecedor del premio esencial, que quien con igual caridad da un vaso de agua fría [*ibid.*].

Cuestión 96: Del dominio que correspondía al hombre en el estado de inocencia

202: Si el primer hombre en estado de inocencia dominaría a toda criatura que no está hecha a imagen de Dios [1331].

Cuestión 97: De lo que se refiere a la conservación del individuo en el estado del primer hombre

203: Si el hombre en estado de inocencia sería inmortal por parte de la causa eficiente [1340].

204: ¿De dónde provenía la inmortalidad del hombre en estado de inocencia? [1342].

205: Si el primer hombre en estado de inocencia era pasible, con pasión que removería al mismo de su disposición natural [1345].

206: Si el hombre en estado de inocencia necesitaría alimento [1348].

207: Si el hombre en estado de inocencia conseguiría la inmortalidad a través del árbol de la vida [1352].

Cuestión 98: De lo perteneciente a la conservación de la especie

208: Si en el estado de inocencia habría verdadera generación por coito [1359].

209: Si el hombre hubiera permanecido en el estado de inocencia ¿sólo nacerían los hombres que son generados, o por el contrario sólo nacerían aquellos que son predestinados? [1361].

Cuestión 102: Del lugar del hombre, que es el Paraíso

210: Si el paraíso es un lugar corpóreo situado en Oriente [1376].

José Ángel GARCÍA CUADRADO
Facultad Eclesiástica de Filosofía
Universidad de Navarra
PAMPLONA

Copyright of Scripta Theologica is the property of Universidad de Navarra and its content may not be copied or emailed to multiple sites or posted to a listserv without the copyright holder's express written permission. However, users may print, download, or email articles for individual use.