

EL MÉTODO DEL «COMENTARIO» EN FRANCISCO DE VITORIA

MAURO MANTOVANI
Università Pontificia Salesiana, Roma

1. INTRODUCCIÓN

«El estudio de las fuentes constituye una premisa primordial e indispensable para poder realizar un trabajo científico sobre cualquier obra. Con el estudio de las fuentes pretendo aclarar dos puntos fundamentales: la originalidad del autor, por una parte, y la naturaleza de la obra u obras por otra. Esta labor, que pretendo llevar a cabo en las obras de los maestros de la Escuela de Salamanca, es lenta y difícil, si se tiene en cuenta la gran cantidad de literatura citada por los maestros salmantinos, no siempre fácil de identificar. Si bien en Francisco de Vitoria este aspecto presenta menos problemas que en otros maestros».

Así se lee en las páginas que se refieren al maestro dominico en el estudio del 2011 publicado por José Barrientos García sobre la moral económica en la Escuela de Salamanca y su proyección hasta el 1670¹.

Con el intento, presente entre los objetivos de este Seminario de estudio, de resaltar casos, ejemplos y modelos en el trabajo de edición, traducción y transcripción de las fuentes que se refieren a la Escuela de

¹ J. Barrientos García, *Repertorio de Moral Económica (1536-1670). La Escuela de Salamanca y su proyección*, Pamplona: Eunsa, 2011, 114.

Salamanca y particularmente al maestro Francisco de Vitoria,² ofrezco en este texto una sencilla intervención a propósito del método del *Comentario* presente en este maestro de teología.

Los desafíos, las tareas y las dificultades con los que los investigadores se encuentran en el trabajo de transcripción, traducción y edición de las fuentes vitorianas es algo mucho más profundo de lo que intentaré yo mostrar en esta intervención. Por lo demás, la descripción actualizada de la situación de los estudios sobre Francisco de Vitoria y de la situación de las fuentes está perfectamente presentada, por ejemplo, en los textos de Ramón Hernández Martín y de Simona Langella, que son fruto del Seminario precedente, celebrado en esta Universidad³, y a ellos me remito.

Doy también por descontado, en este contexto, el conocimiento de la importancia de Francisco de Vitoria, precisamente en el haber dado inicio a las clases sobre la *Summa Theologiae* en vez de las *Sententiae* de Pedro Lombardo dentro de la propia historia de la Universidad salmantina, y no entro en el tema más general de la explicación de la *quaestio* en Teología porque ello está reservado a otra contribución en este Seminario, que ciertamente constituirá una valiosa integración a cuanto aquí estoy presentando. No abordo tampoco la cuestión de la introducción, siempre por parte de Francisco de Vitoria, del dictado en clase, porque es un aspecto común y ha sido ya muy bien tratado⁴.

Una posterior delimitación del objeto de esta intervención está representada por la elección del comentario universitario que Vitoria, al igual que todos los demás maestros de teología, tenía en sus clases sobre

² Sobre el maestro Vitoria, cf. también R. Hernández Martín, *Francisco de Vitoria. Vida y pensamiento internacionalista*, Madrid: BAC, 1995; J. Belda Plans, *La Escuela de Salamanca y la renovación de la teología en el siglo XVI*, Madrid: BAC, 2000, 313-398; I. Jericó Bermejo, *La Escuela de Salamanca del siglo XVI. Una pequeña introducción*, Guadarrama: Revista Agustiniiana, 2005, 173-179; M. A. Pena González, *La Escuela de Salamanca. De la monarquía hispánica al Orbe católico*, Madrid: BAC, 2009, 25-53.

³ Cf. R. Hernández Martín, «La transmisión manuscrita de los dominicos en los siglos XV y XVI. Estado de la cuestión», en M. A. Pena González (ed.), *De la primera a la segunda «Escuela de Salamanca». Fuentes documentales y líneas de investigación*, Salamanca: Publicaciones UPSA, 2012, 89-120; S. Langella, *La transmisión manuscrita de Francisco de Vitoria. Estado de la cuestión*, en *Ibid.*, 121-131.

⁴ Acerca del dictado en la Universidad salmantina, relativo al método de enseñanza, desde Vitoria hasta el final del siglo XVI, cf. J. Barrientos García, *Fray Luis de León y la Universidad de Salamanca*, Ediciones Escorialenses, Madrid 1996, 903-911; S. Orrego Sánchez, *La actualidad del ser en la «Primera escuela» de Salamanca. Con lecciones inéditas de Vitoria, Soto y Cano*, Pamplona: Eunsa, 2004, 59-62.

las cuestiones de la *Summa Theologiae*, y por tanto, sin considerar los textos de las *Relecciones* u otros tipos de obras⁵.

Aquí busco pues presentar únicamente, y de forma sintética, cómo considero personalmente el método de Francisco de Vitoria de comentar en las clases universitarias las cuestiones de la *Summa*, partiendo de los pocos textos en los que he trabajado, y dialogando con aquellos que sobre este tema ya se han expresado, haciendo referencia a partes específicas de la obra del maestro dominico.

Como ejemplos tomo, entre las muchas posibilidades ofrecidas por las fuentes que ya han sido publicadas, los comentarios del maestro dominico sobre todo en los tres artículos de la q. II de la I *Pars*, aquellos sobre los que me he detenido en los años pasados, y ello constituye la primera parte de esta contribución. La segunda parte, en cambio, hará referencia a la manera de Francisco de Vitoria de comentar en las clases universitarias las cuestiones de la *Summa* así como han sido consideradas por parte de otros estudiosos que han trabajado respectivamente en otras fuentes del maestro dominico: la q. I de la I *Pars*⁶; los artículos III-IV de la q. III de la I *Pars*⁷; las primeras cinco cuestiones de la *Prima Secundae*⁸; algunas referencias a las qq. XC-CVIII siempre de la *Prima Secundae* (*De lege*) considerando la valiosa edición y el correspondiente estudio de S. Langella y J. Barrientos García⁹; finalmente, las cuestiones LVII-LXXXVIII de la *Secunda Secundae* (*De iustitia et iure*)¹⁰. Se intentará así resaltar algunos elementos recurrentes del método del *Comentario* presente en el maestro dominico. Se trata, en definitiva, solamente de *ensayos*, por lo demás no

⁵ Cf., por ejemplo, F. Piñeros, *Bibliografía de la Escuela de Salamanca*, Catedral de Bogotá, Bogotá 1983, 37-67 y 151-209; M. A. Pena González, *Aproximación bibliográfica a la(s) «Escuela(s) de Salamanca»*, Salamanca: Publicaciones UPSA, 2008, 428-429. Sobre la relación entre lecciones y relecciones en Vitoria, cf. por ejemplo S. Langella, «Estudio introductorio», en F. de Vitoria, *De Legibus*, S. Langella - J. Barrientos García (eds.), Salamanca-Genova: Ediciones Universidad de Salamanca-Università degli Studi di Genova, 2010, 24-33.

⁶ Cf. C. Pozo, *Fuentes para la historia del método teológico en la Escuela de Salamanca I*, Granada: Facultad de Teología, 1962, 1-120. Véanse sobre estas fuentes también los estudios de S. Langella, sobre todo *Teología e Legge naturale. Studio sulle lezioni di Francisco de Vitoria*, Genova: Glauco Brigati, 2007, 112-137.

⁷ Cf. S. Orrego Sánchez, *La actualidad del ser en la «Primera Escuela o.c.»*, 337-346 y 350-359.

⁸ Cf. F. Castells i Puig, *Francisco de Vitoria: el primer acto libre del hombre* (S. Th. I-II, qq. 1-5 y 89.6), Roma: PUSC, 2006, 97-307.

⁹ Cf. F. de Vitoria, *De Legibus* o.c., 87-285.

¹⁰ Id., *Comentarios inéditos a la Secunda Secundae de santo Tomás*, vols. III-IV, Madrid: CSIC, 1934.

completos, pero creo que puedan, no obstante, resultar significativos a propósito de lo que queremos resaltar. Finalmente ofreceré algunas consideraciones conclusivas.

Ya el P. Beltrán de Heredia había llamado la atención sobre la influencia del maestro Vitoria en la introducción de dos prácticas parisinas en la Universidad de Salamanca: la sustitución de las *Sentencias* por la *Suma*, como libro de texto de las explicaciones del profesor, y la implantación del dictado de las lecciones en la clase¹¹. Desde el comienzo de su enseñanza el maestro dominico impartió sus lecciones siguiendo el orden de la *Suma*, aunque las *Constituciones* de Martín V (1422) para la Universidad salmantina mandasen claramente que el libro de texto fuera el de las *Sentencias*. También en 1531, cuando el maestro explicó por primera vez en Salamanca la q. II, se puede aplicar lo que afirma, en sentido más general, J. Barrientos García: «para salvar la letra de las Constituciones, al principio de cada curso trazaba un esquema de las materias tratadas por el Maestro de las *Sentencias* y el orden de la exposición era el de Santo Tomás. Hacía notar la coincidencia sustancial de las cuestiones, pero subrayaba que el orden de Santo Tomás era más lógico y razonado, y se atenía sin más en sus explicaciones a comentar la *Suma*»¹².

La segunda y última vez (curso 1539-1540) en la que Vitoria explicó en Salamanca la q. II de la I *Pars*, ya estaban en vigor los Estatutos del 1538, de los que él mismo fue uno de sus artífices, que, aunque ratificasen todavía las *Sentencias* en vez de la *Suma*, «dejaban un margen de libertad para que, trazado el esquema de la materia del maestro de las *Sentencias*, el profesor desarrollase las cuestiones que considerase más convenientes»¹³.

En todo caso, como bien expresa J. Barrientos García, «no obstante, Vitoria, aunque en un principio se propuso obedecer a estos estatutos, siguió con su método de seguir comentando la *Suma* del Aquinate y pronto maestros y alumnos se adaptaron plenamente a este sistema de la sustitución del orden de las *Sentencias* por la *Suma*, de forma que los Estatutos de 1561, redactados bajo la dirección de Diego de Covarrubias, sancionaron estos hechos consumados»¹⁴.

¹¹ Cf. V. Beltrán de Heredia, *Los manuscritos del maestro fray Francisco de Vitoria (Estudio crítico de introducción a sus Lecturas y Relecciones)*, Madrid-Valencia: Biblioteca Tomistas Españoles, 1928, 3-28.

¹² J. Barrientos García, *Lucha por el poder y por la libertad de enseñanza en Salamanca: el Estatuto y Juramento de la Universidad (1627)*, Salamanca: Ediciones de la Diputación, 1990, 62.

¹³ *Ibid.*

¹⁴ *Ibid.*

2. NOTAS SOBRE LOS COMENTARIOS VITORIANOS A LOS TRES ARTÍCULOS DE LA Q. II DE LA I PARS

La q. II (*An Deus sit*) como es sabido aborda el problema teórico de la existencia de Dios, y nos presenta de un modo paradigmático el problema de las posibles vías demostrativas (empezando por las célebres cinco de Santo Tomás) y de su validez.

En su presentación y estudio sobre los textos relativos de Vitoria, Martínez Casado escribe:

Hay que recordar que la habilidad expositiva del Maestro Francisco de Vitoria era extraordinaria. Nos advierte su discípulo más brillante, Melchor Cano, que es posible que algún discípulo de Vitoria llegue a saber más que él; pero los diez más sabios juntos nunca lograrán enseñar como él. [...] Comentando el artículo primero [...] antes de considerar la pregunta de si el ser/existir de Dios es evidente (per se notum), Vitoria advierte que la división que hizo Santo Tomás de toda esta materia es mejor que la que él podría hacer en esa ocasión, y supera también a todas las de sus predecesores, pues sigue un orden óptimo de estilo matemático (servat optimum ordinem mathematico more) (T., p. 47). El manuscrito de la UPSA no prodiga las calificaciones del orden admirable seguido por Santo Tomás, sólo invita a comprobarlo: videte eius litteram. Pero aclara que la pregunta sobre la evidencia de la existencia de Dios se plantea en la Suma porque esta ciencia trata de Dios, que es el objeto de la teología, y toda ciencia tiene que tener claro, ante todo, si su objeto existe¹⁵.

Trabajando sobre los comentarios universitarios a la q. II de la I Pars es posible convencerse una vez más que Francisco de Vitoria tenía una gran estima por las doctrinas tomistas. Como expositor del texto de la *Suma* tenía la tarea de explicar el contenido del libro, pero haciéndolo de un modo más asequible para sus alumnos, según su propia manera de interpretar el texto, y dialogando con los autores discrepantes, influyentes en otras escuelas universitarias contemporáneas. Con Domingo de Soto y Melchor Cano, Vitoria compartía también –así escribe Ángel Martínez Casado– un modo de encarar el texto de la *quaestio An Deus sit*:

¹⁵ Á. MARTÍNEZ CASADO, «La cuestión de la existencia de Dios en los iniciadores de la Escuela de Salamanca», en *Estudios Filosóficos* 58 (2009) 215-216. Con «T» se entiende el Ms 18 (ahora M-78-A18) de la Biblioteca de Menéndez y Pelayo de Santander. La página de la cita se refiere a la transcripción de M. Mantovani, *An Deus sit (Summa Theologiae I, q. 2). Los comentarios de la «primera Escuela» de Salamanca*, Salamanca: Editorial San Esteban, 2007.

muy distinto del nuestro. Hoy día se busca en esta cuestión la solución al dilema de si existe Dios o no. A comienzos del siglo XVI eso no suscitaba ningún interés. Los tres autores [...] reconocían que todas las gentes aceptaban unánimemente la existencia de Dios. Lo que pretendían dilucidar era si la argumentación estaba bien construida y el método seguido en la Escuela era consistente frente a la crítica de los nominalistas. Si éstos llevaran toda la razón, habría que seguir el nominalismo con todas las consecuencias. Vitoria lo había conocido en París y lo encontró más limitado que las enseñanzas de Santo Tomás. [...] La solidez de este pensamiento era lo que deseaban transmitir a sus alumnos. Francisco de Vitoria comentará esta cuestión de un modo diáfano y directo, sin detenerse en unas páginas que considera meramente introductorias a la Teología y que carecían de interés teológico¹⁶.

2.1. «Utrum Deum esse sit per se notum»

En su comentario al primer artículo Vitoria estudia si la existencia de Dios es evidente, y distingue de modo clásico los dos modos de considerar si una proposición es evidente (*per se nota*): hay proposiciones evidentes de suyo (*secundum se*), y otras evidentes también para nosotros (*quoad nos*). Vitoria se opone a las posturas de Boecio, Durando de San Porciano, Pedro de Tarantasia, Duns Escoto, Alejandro de Hales, Buenaventura, Gregorio de Rimini, los dos nominalistas seguidores de Ockham: Gabriel Biel y Pedro de Ally.

A Vitoria

más difícil –así escribe Ángel Martínez Casado– le parece determinar qué es una proposición evidente. Todos los doctores recientes, influidos por Escoto, afirman que para que una proposición sea evidente, se requiere y es suficiente que lo sea mediante el simple conocimiento de los términos. Cualquiera que sea este conocimiento, tanto el confuso como el distinto. Por lo que consideran proposición evidente por sí misma, la que es evidente para cualquier entendimiento, una vez conocidos de algún modo los términos. Pero Vitoria tiene dos cosas que oponer. La primera es que una proposición evidente es la que no necesita ser aclarada mediante otra proposición anterior. La segunda es complementaria a esa y acepta que, ciertamente, toda proposición evidente preexige el conocimiento de los términos que la integran, pero sólo es evidente si no es necesaria otra proposición previa que la explique. Y considera que estos autores recientes con frecuencia se equivocan gravemente por aferrarse demasiado al significado de los términos «y agora que es menester, huye de ello como el diablo» (SS, p. 55). Para él, la mejor definición la formuló Durando, que consideró proposición evidente aquella a la que asiente el entendimiento sin

¹⁶ A. Martínez Casado, *La cuestión de la existencia de Dios* o.c., 240.

necesidad de ser demostrada por otra proposición anterior o más conocida (T y SS, p. 56). Los nuevos doctores, que no aceptan esto, contradicen la distinción clásica de los filósofos dialécticos y matemáticos, que establecieron dos grados de proposiciones evidentes¹⁷.

En todo el art. I es central la aclaración terminológica y conceptual acerca de la proposición *per se nota secundum se* y *quoad nos*, y la distinción entre *dignitates* y *petitiones* en el conjunto de las proposiciones *per se notae*. Frente a los *recentiores*, para Vitoria queda claro que la distinción de Santo Tomás se refiere a la de Aristóteles, y se funda en su obra metafísica, especialmente allí donde el Estagirita pone el ejemplo clásico del sol y del ojo de la lechuza para esclarecer la diferencia entre las cosas *notissimae* por naturaleza y, en cambio, las cosas conocidas para nosotros. En la exposición de Vitoria cabe también la consideración de la manera de conocer a Dios de los bienaventurados, problema que había sido planteado particularmente por Duns Escoto.

También en la discusión sobre la identidad de la proposición evidente para nosotros (*per se nota quod nos*) Vitoria vuelve a oponerse a los modernos (*recentiores*), que:

arguyen también que si una proposición es evidente en sí misma cuando el predicado es de la esencia del sujeto, siempre que se predicara del sujeto su género, la proposición tendría que ser evidente en sí misma. Así deberían ser de suyo proposiciones evidentes, «la blancura es un color» o «la rosa es una flor». Pero esto es falso. Santo Tomás considera evidente de suyo la proposición que no necesita ser probada con otra proposición, como venimos diciendo. Y lo dice Aristóteles, cuando afirma que en las demostraciones no puede haber un proceso al infinito. Se termina llegando a una proposición inmediata, que no es probada por otra. Y, en consecuencia, la proposición que no necesita ser demostrada mediante otra es evidente de suyo. Por ejemplo, «las cosas iguales a una tercera son iguales entre sí» es evidente por sí misma, porque no necesita demostración, mientras que «todo triángulo tiene tres ángulos iguales a dos rectos» no es evidente de suyo, pues necesita ser demostrada. La conveniencia del predicado con el sujeto sólo puede demostrarse cuando hay conveniencia de ambos, predicado y sujeto, en una tercera cosa. Así, para demostrar que el hombre es risible (tiene capacidad de reír), hay que ver que conviene en ser racional. Como el hombre es racional y el racional es risible, es claro que el hombre es risible. La conveniencia del sujeto y del predicado con esta tercera cosa tiene que ser mayor, anterior y más propia que la del sujeto y el predicado de la proposición.

¹⁷ *Ibid.*, 217-218. Con «SS» se entiende el Ms 182 (ahora 548-BIS) de la Biblioteca de la Universidad Pontificia de Salamanca. La páginas de las citas se refieren a la transcripción de M. Mantovani, *An Deus sit o.c.*

La razón es que esta tercera cosa debe ser la causa de la conveniencia del predicado con el sujeto, como se aprecia en el ejemplo puesto y en otros muchos que se pueden aducir. Y hay que resaltar que esta es la excelente opinión de Aristóteles y es la médula de la mejor filosofía (Ms SS; p. 63). De esto se sigue que la proposición en la que el sujeto y el predicado convienen sólo entre sí y no hay una tercera cosa con la que convengan, es una proposición que no se puede demostrar. Y es claro que tal proposición es evidente en ella misma, como dice Aristóteles. Por otra parte, estas proposiciones evidentes por naturaleza lo son también para un entendimiento perfecto que conozca las cosas correctamente, como hace el entendimiento de los ángeles, que conoce siguiendo el orden de la naturaleza, primero las causas y después los efectos. Pero nosotros no conocemos así, sino que partimos de los efectos para llegar a las causas. Los ángeles entienden sin proceso discursivo, pues nunca dudan ni les lleva tiempo alcanzar la conclusión¹⁸.

Siguiendo su exposición y aclarado todo lo anterior, para Vitoria es fácil ver que es correcta la primera afirmación de Santo Tomás: que la proposición *Dios existe* es evidente en sí misma, porque el predicado pertenece a la esencia del sujeto, pues es propio de la naturaleza de Dios existir. No sería Dios, en efecto, si pudiese no existir. Y a la objeción de Gregorio de Rímimi de que hay diversas proposiciones, como por ejemplo «el entendimiento es una cualidad» o «el entendimiento es una sustancia» y otras semejantes serían evidentes de suyo, Vitoria responde aceptando que lo son de suyo, aunque no lo sean para nosotros, pues no se debe olvidar que hay cosas evidentes en sí mismas que con frecuencia son dudosas para nosotros.

A propósito de la segunda afirmación del Doctor Angélico, que no es evidente para nosotros la proposición *Dios existe*, Vitoria:

*recuerda los planteamientos de quienes sostienen que también es evidente para nosotros. Según Alejandro de Hales, San Buenaventura y el mismo San Anselmo, la proposición Dios existe es evidente en sí misma y para nosotros. Argumenta San Anselmo que Dios es lo mayor que se puede pensar y que es evidente que en la realidad hay algo que es lo mayor que se puede pensar, luego lo es que existe Dios. Que existe Dios sería evidente en sí mismo y para nosotros. Pero Vitoria observa que esa proposición no es propiamente evidente para nosotros. Recuerda que la respuesta ya la había dado Santo Tomás en el art. 12 de la q. 10 de las *Questiones de Veritate*. Y concede la mayor, que Dios es lo mayor que puede pensarse, pero niega la menor, que sea evidente que existe en la realidad eso mayor que puede pensarse. Aunque reconoce que ambas proposiciones pueden ser aceptadas, si entendemos la evidencia en sentido amplio, como hace Aristóteles en la *Física* a propósito de la*

¹⁸ Á. Martínez Casado, *La cuestión de la existencia de Dios* o.c., 219-220.

*existencia del movimiento, que aunque se puede demostrar científicamente, todas las gentes admiten que el movimiento existe por experiencia, y no lo han descubierto por conocer los términos de la proposición. Así, aunque la existencia de Dios se puede demostrar, como veremos a continuación, y su afirmación no nos es evidente por el conocimiento de los términos, sí podemos considerar que es evidente para nosotros de algún modo, porque en ninguna nación se ha dudado de ella*¹⁹.

2.2. «An Deum esse sit demonstrabile»

El artículo segundo de la q. II considera el tema de si se puede demostrar que Dios existe. Es obviamente central la distinción entre *a priori* y *a posteriori*. Pedro de Ally es un autor que Vitoria y sus sucesores toman como ejemplo de una postura aislada y peligrosa, ya que rechaza la posibilidad de demostrar la existencia de Dios y también los respectivos argumentos aristotélicos. En su respuesta el Maestro Vitoria pone, en cambio, tres razones para sostener lo contrario: – la Sagrada Escritura; – otra razón, que se puede encontrar también en Pedro de Ally; – la constatación de que carecería de fundamento la misma fe cristiana si no se pudiese demostrar a Dios.

En su comentario Vitoria señala que el Aquinate establece en este artículo una sola proposición: podemos demostrar que Dios existe. La prueba está en que la existencia de toda causa puede ser demostrada por sus efectos propios, aunque no por los efectos comunes. Si hay efectos propios de Dios, como son la providencia que gobierna el mundo y otros más, se puede deducir que Dios existe.

Esta –escribe Martínez Casado– es la opinión de todos los doctores, con la única excepción de Pedro de Ailly (1350-1420) que afirma que la proposición de que Dios existe, para nosotros no es evidente ni es demostrable con evidencia, porque habría que emplear los argumentos de Aristóteles, que sólo son probables. Para solucionar esta objeción Vitoria sigue a Marsilio de Inghen (ca. 1330-1396) y distingue dos clases de demostraciones y evidencias. Una es la demostración matemática, que se apoya en principios tan evidentes, con el simple conocimiento de los términos, que nadie puede no asentir a ellos. Incluso quien los niegue con la boca, tiene que asentir en su interior. Así son los principios matemáticos. La otra demostración no es tan perfecta y se apoya en principios que nadie puede razonablemente negar o disentir, como son

¹⁹ *Ibid.*, 220-221.

muchas de las demostraciones de la dialéctica y de la filosofía. Cualquiera puede rechazar incluso una consecuencia en *Bárbara*, pero por eso no deja de ser una demostración buena y verdadera, aunque no sea tan evidente como las demostraciones matemáticas. Esta clase de demostraciones se utilizan mucho en moral, donde no se pueden emplear demostraciones matemáticas. Con Marsilio, observa Vitoria que la existencia de Dios no se puede demostrar con razones matemáticas, sino con demostraciones de la segunda clase, las basadas en principios que nadie puede negar razonablemente. Si estas demostraciones no fueran válidas, desaparecerían todas las ciencias que no fueran las matemáticas y alguna parte de la dialéctica²⁰.

El Maestro dominico aduce también el respaldo de la Escritura, como hace Santo Tomás, con el pasaje de San Pablo (Rom 1,20) donde censura a los filósofos el no haber descubierto lo invisible de Dios a partir de las cosas visibles. Lo que da a entender que hay un camino natural para demostrar la existencia de Dios.

Y pregunta Vitoria a quienes negaban que ese conocimiento de los filósofos fuera concluyente, si ese conocimiento de que habla San Pablo era opinión o fe humana u otra cosa (T y SS, p. 74). No era fe humana, porque el Apóstol no dice que lo habrían recibido únicamente de sus predecesores, sino por *haber visto las obras*. Tampoco era simple opinión, pues Pablo habla de un conocimiento manifiesto (*intellecta conspiciuntur*). Si este conocimiento no fuera considerado sólido, no sería censurable. Pedro de Ally concedía que estos argumentos que demuestran la existencia de Dios no pueden ser rechazados razonablemente, pero sostenía que pueden ser refutados (*tamen possunt solvi*), por lo que no son propiamente demostraciones. Vitoria responde que no hay argumento que no pueda ser rechazado por alguien; por tanto, hay que considerar como verdaderas demostraciones (que llevan a la certeza) las que no pueden ser rechazadas razonablemente. A estos argumentos los considera demostraciones de la segunda clase. Si fuera imposible demostrar razonablemente la existencia de Dios, sería imposible que los cristianos pudieran atraer a la fe a gentes que la desconocieran, y después explicarles las demás verdades necesarias para la fe católica. Además todos los libros de la Sagrada Escritura suponen la existencia de Dios. Sería impío y contrario a la religión asegurar que no se puede demostrar razonablemente esta existencia²¹.

²⁰ *Ibid.*, 221.

²¹ *Ibid.*, 221-222.

2.3. «An Deus sit»

En el art. III, muy corto en los Manuscritos *T* y *SS*, podemos, sin embargo, constatar cómo Vitoria subraya que las *vías* de Santo Tomás corresponden a las razones aristotélicas, y las de Aristóteles para Vitoria son *optimas* argumentaciones. Se encuentran también en el breve texto de nuestro Maestro citas humanísticas, por ejemplo de Lactancio y Cicerón. Vitoria, en efecto, nos muestra una concepción equilibrada y armónica de la función de la razón natural, en contra del *biblicismo* absoluto por una parte, y en contra del racionalismo teológico, por otra.

En su comentario relativo directamente al tema de la existencia de Dios y a las pruebas demostrativas, Vitoria observa que en este artículo de la *I Pars*:

Santo Tomás concluye que Dios existe, y lo demuestra, no con autoridades, sino con cinco argumentos muy buenos. Como no constituía ningún problema entonces aceptar la existencia de Dios, no se detiene en el comentario a las cinco vías. Sólo dedica alguna consideración a la primera, a la basada en el movimiento. Parte de que es claro que hay cosas que se mueven, y todo lo que se mueve, es movido por otro, luego es necesario llegar a un motor no movido porque no hay proceso al infinito. Esta demostración y sus pruebas son de Aristóteles y de Santo Tomás. «Vedlas en sus escritos, donde las exponen mejor de lo que podemos hacer aquí». Comenta muy brevemente que hay autores como Pedro de Ailly y Galeno que no aceptan el valor de este silogismo. A Pedro de Ailly responde que negar la evidencia del movimiento es como negar que el todo es mayor que sus partes. Sobre Galeno aduce la observación de Averroes, en su Comentario al libro VIII de la Física, donde dice que sus argumentos no deben tomarse muy en cuenta, porque sabía muy poco de dialéctica. Una valoración más favorable merecen Cicerón y Lactancio, que prefieren razonamientos formulados menos rigurosamente. Las otras cuatro vías ni las menciona. El manuscrito de San Esteban, extraacadémico, despacha todo el artículo con cinco líneas, en las que se limita a observar que no todos aceptan los argumentos de Aristóteles, pero que las razones de Santo Tomás son «magis palpabiles et faciles» (p. 244)²².

Al considerar los dos textos que hemos transcrito en la primera parte del trabajo del 2007, puede ser interesante advertir que nos presentan un total de 203 citas y/o referencias, de las cuales 81 de Aristóteles (49 genéricas, 12 de la *Física*, 9 de los *Analíticos Posteriores*, 8 de la *Metafísica*, 2

²² *Ibid.*, 222-223. «Per quinque rationes optimas, vedete illas [...] Videte istas omnes rationes in Aristotele vel sancto Thoma, qui melius ponunt illas quam nos hic possemus probare. Videte litteram» *SS*, 77. La página de la cita se refiere a la transcripción de M. Mantovani, *An Deus sit* o.c.

de los *Analíticos Primeros* y 1 de la *Ética*); 14 de Gregorio de Rímini; 12 del Apóstol Pablo y de Juan Duns Escoto; 8 de Alejandro de Hales, Anselmo de Aósta, Buenaventura y Pedro de Ally; 6 de Durando; 5 de Alberto Magno, Boecio y Marsilio de Inghen; 4 de Lactancio; 3 de San Agustín, Egidio Romano, Gabriel Biel, Guillermo de Ockham; 2 de Cicerón, Gerson, Pedro de Tarantasia, Galeno, Tertuliano y también del *De Veritate* del mismo Santo Tomás; 1 de Averroes, Platón, Ricardo de Middletown, Séneca y Sócrates.

Hay que reconocer también, en general, que Vitoria resultó ser particularmente importante para que Cayetano ejerciera una influencia cada vez mayor en la Universidad de Salamanca, tal como se deduce fácilmente de los textos de los comentarios de los maestros posteriores. Vitoria sigue directamente a Santo Tomás en sus argumentaciones, y subraya la elegancia del Doctor Angélico al considerar todo el tema. Las distinciones propuestas por él, como ya hemos visto, le parecen a Vitoria óptimas y adecuadas.

3. NOTAS SOBRE LOS COMENTARIOS VITORIANOS A OTROS TEXTOS DE LA *SUMMA THEOLOGIAE*

3.1. «Prima Pars»

Sobre el comentario vitoriano a la cuestión *De Sacra Doctrina* de la *Summa*, así escribe S. Langella considerando el texto que nos ha ofrecido la edición realizada por C. Pozo Sánchez de los diez artículos de la q. I:

la Sagrada Escritura viene confirmada por Vitoria, junto con la tradición, como el punto de partida de toda especulación teológica la cual, para proceder correctamente, debe estar igualmente atenta tanto a las decisiones de los concilios como a un adecuado uso de la razón. En la argumentación teológica la razón natural es, en efecto, una guía segura a la que el teólogo debe atenerse, controlando, sin embargo, que ésta se limite a ejercer su función en el ámbito que le es propio. En efecto, es un error no servirse de la razón natural porque, siendo común a todos los hombres, tampoco el teólogo, en cuanto tal, debe prescindir de ella en sus especulaciones. Vitoria parece, por este motivo, reivindicar con su método la necesidad de un perfecto equilibrio entre la teología de los Padres de la Iglesia y la teología escolástica que, con su modo de proceder, permite alcanzar una sistematización mayor en la inmensidad de la materia teológica²³.

²³ S. Langella, «Apuntes» sobre el concepto de teología en Francisco de Vitoria, 289.

Según el comentario vitoriano a la q. I, la teología –que tiene como principio las verdades reveladas– es, ante todo, ciencia cuya tarea es manifestar el contenido de verdad de sus mismos principios, iluminándolos con la razón natural.

El maestro dominico encuentra en el método teológico de santo Tomás el instrumento a utilizar más en consonancia, no sólo para enfocar tales verdades, sino también para arrojar nueva luz sobre ellas. La revalorización que hace de la *Summa Theologiae* aparece motivada además por dos elementos siempre presentes en ella: el carácter positivo o histórico que ella revela en el uso de las frecuentes citas bíblicas y el interés ético-práctico de las cuestiones analizadas²⁴.

Santiago Orrego Sánchez, considerando las importantes cuestiones metafísicas que hay que tratar comentando los artículos III y IV de la q. III (*De simplicitate Dei*) de la I Pars, ha mostrado muy bien la perspectiva vitoriana acerca de la relación entre existencia y esencia, tema fundamental en la interpretación de Santo Tomás²⁵. Así se concluyen esas páginas:

Vitoria aborda en estos pasajes cuestiones ontológicas que le parecen relevantes y que juzga que deben resolverse desde una «elevada» o «egregia metafísica». Y aunque es cierto que no les ofrece en estos textos soluciones acabadas ni muy sistemáticas, ya no puede decirse que los temas de filosofía primera fueran irrelevantes para el renovador de la teología salmantina, como tampoco puede sostenerse razonablemente que sus sucesores, sobre todo los de la llamada «Segunda Escuela», se apartaran del espíritu de su maestro por el hecho de profundizar en la especulación metafísica. Al contrario, ésta es también una de las líneas que Vitoria abre a la renovación del pensamiento²⁶.

3.2. «Prima Secundae»

Francesc Castells y Puig en cambio, publicando en el 2006 los textos inéditos (Códice Ottoboniano Latino 1000 y Códice Vaticano Latino 4630) del largo comentario de Francisco de Vitoria a las cinco primeras cuestiones de la *Prima Secundae*, ha mostrado diversos elementos de interés para ilustrar no sólo el pensamiento del Maestro salmantino sobre el primer acto libre del hombre sino también algunos aspectos de su manera de comentar. Escribe: «Como se puede comprobar, Vitoria

²⁴ *Ibid.*, 289-290.

²⁵ S. Orrego Sánchez, *La actualidad del ser en la «Primera escuela o.c.*, 125-164.

²⁶ *Ibid.*, 164.

daba sus clases sin ceñirse a un guión escrito, de modo que las citas son habitualmente aproximadas, no literales, y en ocasiones erróneas. Sin embargo, llama poderosamente la atención la riqueza de autores a los que el Maestro Salmantino va acudiendo para ilustrar, combatir y defender sus comentarios al texto de Santo Tomás»²⁷.

En efecto es interesante considerar la explicación que hace Vitoria del libre arbitrio, «como fruto del actuar libre del intelecto y la voluntad humanos. Interesante es también todo es desarrollo doctrinal acerca de la felicidad como fin último y necesario del hombre, y del ejercicio de la libertad en el ámbito de los medios al fin. De gran interés es también el debate que establece Vitoria con diversos autores sobre Dios como fin último natural o sobrenatural del hombre»²⁸.

Acerca del comentario vitoriano a estas cuestiones vale la pena insistir en el elevado número de referencias y citas: «el estudio completo de todas esas citas –afirma Castells i Puig– puede ser muy interesante, no sólo para hacerse cargo mejor de la erudición de Vitoria –dato ya adquirido–, sino sobre todo para ilustrar cómo fueron recibidas las enseñanzas de tantos autores en el siglo XVI, qué peso se daba a cada uno de ellos, y cómo influyeron en los teólogos de la Escuela de Salamanca que estaba naciendo en esos momentos»²⁹.

Castells i Puig en el comentario a las primeras cinco cuestiones de la *Prima Secundae*, acerca de las *auctoritates*, ha contabilizado en efecto:

más de 60 referencias de Aristóteles, con diferencia el autor más citado, seguido de San Agustín, que aparece en casi 40 ocasiones. Otros autores antiguos que menciona Vitoria son Cicerón (8 citas), Salustio, Séneca, Lactancio, Orígenes, Teofilacto, San Jerónimo, San Gregorio Magno y el Pseudo Dionisio, todos ellos citados entre una y tres veces. Con respecto a los autores de la primera Escolástica, el mayor número de referencias es para Duns Scoto (más de 35), en su mayor parte –aunque no siempre– para criticar su doctrina. Otros maestros que aparecen con frecuencia son Durando de San Porciano (18 citas), Marsilio de Inghen, Gregorio de Rímíni, Enrique de Gante y Pedro Paludano, todos ellos citados unas 6 u 8 veces. [...] Muy recurrentes son las referencias a los dos grandes comentadores de Santo Tomás, el Card. Cayetano y Capréolo: aparecen unas 20 veces cada uno de ellos. Y como es lógico, son constantes las citas a las obras de Santo Tomás, sin tener en cuenta que el propio texto del manuscrito es él mismo un comentario del Doctor Angélico. Sin embargo, la erudición de Francisco de Vitoria no termina ahí: abarca

²⁷ Cf. F. Castells i Puig, *Francisco de Vitoria: el primer acto libre* o.c., 72.

²⁸ *Ibid.*, 94.

²⁹ *Ibid.*, 95.

también a sus contemporáneos. Son muchos los maestros de teología en activo, o por lo menos muy recientes, que aparecen citados en sus clases. Primero de todos, por la frecuencia, John Maior (12 referencias). También cabe señalar el constante recurso a la Sagrada Escritura –Antiguo y Nuevo Testamento– a lo largo de todo el texto³⁰.

Si consideramos también el tratado *De legibus* (I-II, 90-108), hay que notar –así escribe S. Langella–:

que el comentario de Vitoria a esta parte de la *Summa* reviste un papel fundamental en la historia de la literatura teológico-jurídica de la Edad de Oro, porque los comentarios a los tratados *De legibus* y *De iustitia et iure* constituyen uno de los grupos más importantes y copiosos de ella; además, es bien conocida la continuidad teórica que existe entre estos dos tratados. El comentario de Vitoria a las qq. 90-108 de la *Prima secundae*, así como los que hizo a la *Secunda secundae*, señalan de hecho el comienzo del filón ético-jurídico que caracterizó la reflexión española de los siglos XVI-XVII. [...] Comentando las qq. 90-108 de la I-II, Vitoria tuvo ocasión de enfrentarse directamente con el concepto de ley natural, hilo conductor imprescindible para su reflexión moral, y de iniciar la elaboración así de una teoría de la *lex* que le habría permitido justificar en un plano teórico el pasaje desde una concepción objetiva a una concepción subjetiva del derecho³¹.

Temas como la ley, el bien común, la promulgación, el efecto de la ley, su división, la ley eterna, la ley natural y su propiedades, la ley positiva humana y su obligatoriedad, el recto obrar y la adhesión literal a la ley, y su abrogación, dispensa y costumbre³². Vitoria, como es noto, «juega un papel mediador decisivo en la evolución del paradigma antiguo del derecho como justicia objetiva al paradigma moderno como potestad»³³.

3.3. «*Secunda Secundae*»

Acerca del comentario vitoriano al tratado *De iustitia et iure* que se conserva en la Biblioteca de la Universidad de Salamanca, y que Beltrán de Heredia describe en la introducción de su edición,³⁴ así afirma J.

³⁰ *Ibid.*, 73.

³¹ S. Langella, «Estudio introductorio», en F. de Vitoria, *De Legibus* o.c., 34.

³² Cf. *Id.*, *Teología e Legge naturale* o.c., 139-201.

³³ C. Flórez Miguel, «Presentación», en F. de Vitoria, *De Legibus* o.c., 12. Cf. también, sobre este tema, J. Cruz Cruz (ed.), *Ley y dominio en Francisco de Vitoria*, Pamplona: Eunsas, 2008.

³⁴ Cf. V. Beltrán de Heredia, «Introducción», en F. de Vitoria, *Comentarios inéditos a la Secunda Secundae de santo Tomás* o.c., t. I, XXXIV. Desde el 2006 tenemos la traducción castellana de las cuestiones 77 (*Sobre la compraventa*) y 78 (*Sobre la usura*) junto a varios dictámenes: F. de Vitoria, *Contratos y usura*, M. Idoya Zorroza (ed.), Pamplona: Eunsas, 2006.

Barrientos García: «son lecciones escritas en latín, aunque salpicadas de palabras y frases castellanas que, sin duda alguna, son de Francisco de Vitoria. Porque, aunque las clases era preceptivo impartirlas en latín, sin embargo estaba permitido intercalar palabras en castellano, a modo de ejemplo, para aclarar el problema que se explicaba»³⁵.

Considerando este comentario del tratado *De iustitia et iure* de la *Secunda Secundae* se puede reconocer que, sin lugar a dudas, –escribe Barrientos García–

*es santo Tomás la fuente básica y fundamental de Francisco de Vitoria –por algo comenta su doctrina–; a él le sigue con gran empeño y estima. El maestro de Salamanca es un comentarista, un intérprete del Aquinate y de ello tiene plena conciencia. Su propósito es esclarecer con brevedad la doctrina tomista, diciendo sólo lo necesario para su inteligencia, después de haber resumido su pensamiento. Acude a otros lugares y obras de santo Tomás, siempre que lo cree oportuno, para esclarecer su pensamiento. Es cierto que, en ocasiones, es suficiente que santo Tomás se adhiera a una opinión para que él se incline a un lado o a otro en cuestiones discutidas. Completa la doctrina del Aquinate, lo que se pone de manifiesto cuando después de resumido el pensamiento de éste, promueve dificultades y expone sus propias conclusiones. A veces Vitoria lo interpreta para no decir que se separa de él. No obstante, también sabe apartarse con libertad de Santo Tomás, como en el problema de la licitud de exigir un interés por razón del *lucrum cessans*. Pero, con todo, «santo Tomás es siempre para él el maestro insustituible, el guía seguro en el laberinto de opiniones y tendencias que pululan en las escuelas parisienses»³⁶.*

Barrientos García en su importante trabajo propone la contabilización de las fuentes citadas en los textos de la *Secunda Secundae* en los que el Maestro dominico comenta cuestiones de Moral económica³⁷. Si consideramos el cuadro de conjunto de este esquema, se puede comprobar –afirma siempre Barrientos García–:

que las citas son relativamente abundantes –tratándose de textos que no salieron de la pluma de Vitoria, sino de su boca, pues eran lecciones preparadas para ser expuestas en clase a los alumnos y que nos han sido transmitidas por notas tomadas por un alumno– ya que se elevan a 396 citas y 52 autores. De aquí que no deba extrañarnos que la erudición existente en los maestros de la Escuela, que le siguen y que publicaron sus obras, sea mayor. [...] De la simple consideración de los autores y obras citadas se pueden distinguir tres bloques bien delimitados: teológico, jurídico y filosófico. Desde la perspectiva teológica sobresalen los textos bíblicos tanto del

³⁵ J. Barrientos García, *Repertorio de Moral Económica (1536-1670)* o.c., 114.

³⁶ *Ibid.*, 116.

³⁷ Cf. *Ibid.*, 115.

Antiguo como del Nuevo Testamento y los autores medievales cristianos. [...] Desde la perspectiva jurídica hay que destacar las referencias al Derecho canónico (Decreto de Graciano y Decretales) y algunas citas del Derecho romano (Digesto, Codex e Instituciones). Y desde la perspectiva filosófica Aristóteles y Cicerón son quienes realmente tienen valor científico. [...] Estos tres elementos: teológico, jurídico y filosófico, constituyen verdaderas fuentes. Lo que ocurre es que entre los autores citados existen grados en cuanto a su valor como fuente. Algunas citas, pocas, son indirectas, recibidas principalmente a través de la Summa Sylvoestrina. En general, se observa que existe relación directa entre el aspecto cuantitativo y cualitativo. Es decir, que los autores más citados son realmente los más influyentes y quienes tienen un mayor valor científico en las lecciones de Vitoria³⁸.

4. CONCLUSIÓN

Según lo que hemos encontrado en el comentario del maestro Francisco de Vitoria a varios textos, se puede confirmar ante todo, considerando su manera y estilo de comentar la *Summa Theologiae*, el profundo conocimiento que tenía el teólogo dominico de los autores y de la historia de la teología, así como de la filosofía aristotélica, que él cita en varios puntos de importancia no secundaria.

Dentro de la aportación vitoriana al método teológico y a la manera propia de argumentar en teología, podemos afirmar que destaca la concepción *armónica* que el maestro dominico tiene sobre el papel de la Sagrada Escritura, el uso de los Santos Padres y de los teólogos escolásticos medievales, y sobre todo acerca de la función teológica de la razón natural.

Vitoria en efecto rechazó, en su postura, el *racionalismo* teológico,

según el cual se pretendería resolver todo por la razón (filosofía) al disputar o escribir, mientras que rara vez o nunca se usaría la autoridad de la Escritura; pero con la misma decisión rechazó como error igualmente pernicioso en teología el biblismo absoluto, es decir, la actitud de «aquellos que rechazan de plano el uso de la razón natural en teología y sólo admiten la autoridad de la Sagrada Escritura»³⁹.

J. Belda Plans subraya además que Vitoria califica al biblismo absoluto de igualmente grave (*maximum est vitium*), el cual, según su testimonio, habría sido aceptado en algunas Universidades.

³⁸ *Ibid.*

³⁹ J. Belda Plans, *La Escuela de Salamanca y la renovación de la teología* o.c., 359-360.

Este planteamiento equivocado es propio de los herejes de todas las épocas, especialmente de los actuales, es decir, los luteranos, a los cuales sin duda se refiere Vitoria cuando habla de los *novi haeretici*. La razón por la que defienden esta postura equivocada sería doble: porque con el uso de la razón se le podría refutar cumplidamente y sus errores quedarían en evidencia; y después, porque con la sola Escritura pueden comentar y manipular a su antojo el sentido verdadero de aquélla, pudiendo así evadir las objeciones de los verdaderos teólogos⁴⁰.

La luz natural de la razón, según Francisco de Vitoria, es claramente un don de Dios, y por eso «no hay inconveniente en aducir razones naturales junto con las de autoridad, pues también la misma luz natural es [...] una revelación en sentido amplio, como queda claro en San Pablo a los Romanos (1,19) [...]. Así, parecería una ingratitud decir que no se deben usar razones, como afirman los herejes, los cuales parecen despreciar de algún modo la luz natural»⁴¹. La razón filosófica, y con ella también la de otras disciplinas científicas, no perdían su espacio propio. El maestro salmantino muestra en efecto una cultura y un método de investigación amplio y variado, así como hace notar Simona Langella:

*Resulta, pues, evidente que la teología, teniendo como principio las verdades reveladas, para Francisco de Vitoria es, ante todo, scientia, la cual debe manifestar el contenido de verdad de sus mismos principios, iluminándolos con la razón. El maestro dominico encuentra en el método teológico de santo Tomás el instrumento a utilizar más en consonancia, no sólo para enfocar tales verdades, sino también para arrojar nueva luz sobre ellas*⁴².

Hay por eso un equilibrio, en Vitoria, también tratando la relación entre naturaleza y gracia. Hablando del tema de Dios como fin último natural o sobrenatural del hombre

la respuesta del dominico supone una gran confianza en la capacidad humana de dirigirse a Dios, y centra su esfuerzo en compatibilizar esa confianza con el dato de fe de la necesidad de la gracia. El Maestro salmantino choca con este punto con la dificultad de encontrar la vía de la fe para aquellas personas que no conocen a Dios, a los que intenta ofrecer la justificación por medio de una fe implícita, vía que está

⁴⁰ *Ibid.*, 360.

⁴¹ *Ibid.*

⁴² S. Langella, «Apuntes» sobre el concepto de teología en Francisco de Vitoria o.c., 289. Cf. también J. Barrientos García, «La Teología de la Universidad de Salamanca en los siglos XVI y XVII», en *Saberes y disciplinas en las Universidades Hispánicas. Miscelánea Alfonso IX*, 2004, Salamanca: Ediciones Universidad de Salamanca, 2005, 66-67.

*más allá de la doctrina de Santo Tomás, para quien la justificación, que conlleva la caridad, requiere un mínimo de fe sobrenatural*⁴³.

El maestro Vitoria se caracteriza pues por una grande erudición. Él conoce muy bien el texto tomista pero no se limita a eso, sino que enriquece su comentario con numerosas referencias:

*Francisco de Vitoria es un defensor convencido del método de santo Tomás, aunque lo actualizará, en consonancia con los problemas culturales de su tiempo. En realidad, para Vitoria, seguir a santo Tomás en su itinerario filosófico-teológico no significa renunciar a la propia libertad especulativa sino, por el contrario, adquirir una guía segura para desenvolverse con garantías en el inabarcable ámbito del saber teológico*⁴⁴.

Las páginas de su obra que hemos podido transcribir y estudiar se caracterizan también por un equilibrio que contribuye a evidenciar su humanismo, y confirman ulteriormente la impresión de que las lecturas escolares de Vitoria eran muy brillantes y entretenidas.

La cuestión del humanismo es interesante, en todo caso, en Vitoria⁴⁵: así sobre este tema expresa S. Langella: «el renacer del pensamiento de Tomás de Aquino promovido por Francisco de Vitoria fue suscitado por él a través de una nueva lectura de la obra de santo Tomás a la luz de los que eran los principales problemas de su época»⁴⁶.

Acerca del tema de la relación entre Vitoria y Cayetano, escribe Barrientos García sobre el comentario vitoriano a las cuestiones de moral económica de la *Secunda Secundae*:

Cayetano con 36 notas es, después de santo Tomás, el autor que tiene una mayor influencia en Francisco de Vitoria. Así, el tratado De usuris (q. 78) se basa principalmente en Cayetano que, además de en sus comentarios a la cuestión 78 de la Secunda Secundae de santo Tomás, había estudiado esta materia en sus opúsculos De usura y De cambiis. Pero, en ocasiones, Vitoria disiente y se enfrenta con

⁴³ Cf. F. Castells i Puig, *Francisco de Vitoria: el primer acto libre* o.c., 94.

⁴⁴ S. Langella, «Apuntes» sobre el concepto de teología en *Francisco de Vitoria* o.c., 289-290.

⁴⁵ Cf. también L. Frayle Delgado, *Pensamiento humanista de Francisco de Vitoria*, Salamanca: Editorial San Esteban, 2004.

⁴⁶ S. Langella, «Apuntes» sobre el concepto de teología en *Francisco de Vitoria* o.c., 289-290, nota 42. Cf. también A. A. Parker, «Dimensiones del Renacimiento español», en F. López Estrada (ed.), *Siglo de Oro: Renacimiento*, Barcelona: Crítica, 1980, 54-70; J. Belda Plans, *La Escuela de Salamanca y la renovación de la teología* o.c., 243-261.

*Cayetano y otras veces rechaza su sentencia por creerlas falsas e, incluso, le acusa en alguna ocasión de falta de lógica*⁴⁷.

Encontramos aquí el interesante tema del tipo de *cayetanización* que hubo en Salamanca en el siglo XVI, muy bien considerado por Saturnino Álvarez Turienzo en su estudio *Ambigua recepción de Cayetano en la Universidad de Salamanca. 1520-1590*⁴⁸. S. Orrego Sánchez escribe, acerca del tema de la relación de los primeros autores de la Escuela de Salamanca con el Cayetano:

*la «cayetanización» de los dominicos de Salamanca fue sólo el efecto secundario de las [...] instrucciones del Capítulo General de 1551 –celebrado precisamente en Salamanca–, pues éste también logró ampliamente su cometido principal, a saber, incitar a los maestros de teología a servirse cada vez con mayor abundancia de las obras del Aquinate. Puede admirarse en Vitoria, Soto y Cano su apertura a las influencias de otras escuelas teológicas y al movimiento humanista, que se mitiga notablemente en sus sucesores de la segunda mitad del siglo; mas en estos, como compensación que en muchas ocasiones supera la pérdida, se encuentra un conocimiento más extenso y detallado de las obras de santo Tomás, y una reflexión más honda y constante en su pensamiento metafísico. Puede comprobarse esto con abundancia, por ejemplo, en las obras dadas a la imprenta por Bartolomé de Medina, Domingo Báñez, Diego Mas, Pedro de Ledesma y el mercedario Francisco Zumel*⁴⁹.

En todo caso el de Vitoria es un tomismo que intenta estar humanísticamente abierto, buscando un sano equilibrio entre fe y razón. L. Martínez Fernández escribió precisamente que la Escuela de Salamanca tuvo una posición equilibrada entre los excesos racionales y el escriturismo: Vitoria fue el iniciador y el que marcó la pauta de esta posición equilibrada que fue uno de los secretos de la renovación teológica que Vitoria y su

⁴⁷ J. Barrientos García, *Repertorio de Moral Económica (1536-1670)* o.c., 116.

⁴⁸ Cf. S. Álvarez Turienzo, «Ambigua recepción de Cayetano en la Universidad de Salamanca. 1520-1590», en AA. VV., *Actes du Colloque de Naples. 1-3 Novembre 1990*, Napoli 1993, 325-340.

⁴⁹ S. Orrego Sánchez, *La actualidad del ser en la «Primera escuela* o.c., 84. Este cambio de orientación se comienza a notar con Pedro de Sotomayor: «La “cayetanización” de los teólogos dominicos de Salamanca que ya se observa en Sotomayor y que se irá desarrollando a lo largo de la segunda mitad del siglo XVI, aunque nunca llega a ser absoluta, puede tener parte de su explicación en las directrices emanadas de las autoridades de la Orden. [...] No sólo se prescribe a santo Tomás como maestro a seguir en teología, sino también en filosofía; y no sólo se propone al principal maestro, sino también a los intérpretes». *Ibid.*, 83.

sucesores emprendieron⁵⁰, equilibrio que a la luz de nuestra actual situación cultural y a la luz también de la carta encíclica *Fides et ratio* y del Magisterio del papa Benedicto XVI, es siempre muy actual.

RESUMEN

El autor analiza el método del «Comentario» presente en el maestro Francisco de Vitoria considerando, ante todo, los comentarios a los tres artículos de la q. 2 de la I *Pars* de la *Summa Theologiae*, para referirse después a la manera en que el maestro dominico comenta en las clases universitarias otras cuestiones de la *Summa*: la q. 1 de la I *Pars*; los artículos 3-4 de la q. 3 de la I *Pars*; las primeras cinco cuestiones de la *Prima Secundae*; las qq. 90-108 siempre de la *Prima Secundae* (*De lege*); las cuestiones 57-88 de la *Secunda Secundae* (*De iustitia et iure*). El autor intenta así resaltar algunos elementos recurrentes del método del «Comentario» en Francisco de Vitoria, ofreciendo al final algunas consideraciones sintéticas.

Palabras clave: Francisco de Vitoria, Comentarios a la «Summa», fe y razón, Escuela de Salamanca, tomismo.

ABSTRACT

The author focuses on the method of the *Commentaries* used by the Master Francisco de Vitoria considering above all the commentaries to the three articles of the question 2 of the I *Pars* of the *Summa Theologiae*, and studying the way by this Dominican Master in discussing during his theological lectures at the University some other questions of the *Summa*; the q. 1 of the I *Pars*; the articles 3-4 of the q. 3 of the I *Pars*; the first five questions of the *Prima Secundae*; the qq. 90-108 of the *Prima Secundae* (*De lege*); the qq. 57-88 of the *Secunda Secundae* (*De iustitia et iure*). The author try in this way to show some constant elements of the method of the *Commentaries* in Francisco de Vitoria, offering in the Conclusion some synthetical considerations.

Keywords: Francisco de Vitoria, Commentaries to the «Summa», faith and reason, School of Salamanca, Thomism.

⁵⁰ Cf. L. Martínez Fernández, *Sacra Doctrina y progreso dogmático en los «Reportata» inéditos de Juan de Guevara (dentro del marco de la Escuela de Salamanca)*, Vitoria: Eset, 1967, 203-212 y 218-221; L. Martínez Fernández, *Fuentes para la historia del método teológico en la Escuela de Salamanca*. Vol. II, Granada: Facultad de Teología, 1973, 26-27.